

Рида Биринджкар

**Знакомство**  
**с исламскими науками:**  
*калам, фалсафа, ирфан*





رضا برنجکار



آشنایی با علوم اسلامی

کلام  
فلسفه  
عرفان





РИДА БИРИНДЖКАР

ЗНАКОМСТВО  
С ИСЛАМСКИМИ НАУКАМИ

КАЛАМ  
ФАЛСАФА  
ИРФАН

*Учебное пособие*



Предисловие, комментарии и общая редакция

И.А. Таировой

Москва  
ООО «САДРА»  
2014

УДК 532  
ББК 63.3 (5)  
Б 64



ФОНД  
ИССЛЕДОВАНИЙ  
ИСЛАМСКОЙ  
КУЛЬТУРЫ



*Издано при поддержке Фонда исследований исламской культуры,  
Организации изучения и подготовки гуманитарной литературы  
«САМТ» (Иран) и Московского исламского университета*

*Перевод с персидского С. Ходжаниёзова  
Научный консультант Я. Эшотс*

### **Биринджар, Рида.**

Б 64

Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ирфан : в 3 ч. / [Рида Биринджар] ; пер. с перс. С. Ходжаниёзова; предисл., коммент. и общ. ред. И.А. Таировой. — М. : ООО «Садра», 2014. — 304 с.

ISBN 978-5-906016-29-4

Работа посвящена исследованию трёх исламских наук и воззрениям их основных представителей. На основе большого текстологического материала вопросы исламской философии, теологии и мистицизма рассматриваются автором как разнообразные течения исламской мысли на протяжении становления и развития исламской идеологии.

Для удобного прочтения книга снабжена комментариями, а также указателями коранических цитаций, хадисов, арабоязычных терминов и понятий.

ISBN 978-5-906016-29-4



9 785906 016294

УДК 532  
ББК 63.3 (5)



© Фонд исследований  
исламской культуры, 2014  
© ООО «Садра», 2014



## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Впервые русскоязычному читателю предоставляется книга, являющаяся ценным пособием по наукам ислама в Иране. Переведённая на русский язык, работа иранского мыслителя Риды Биринджк̄ара призвана многое объяснить из достижений исламской научной мысли.

Ридā Биринджк̄ар — современный учёный, доктор философских наук. Пользуясь огромным авторитетом среди учёных и студентов, он является преподавателем в Тегеранском университете. Помимо настоящего труда, им написано и издано семь книг по проблемам ислама<sup>1</sup>, ещё десять написано совместно с другими учёными и более пятидесяти статей размещено в научных сборниках и журналах.

Предметом настоящей книги стали три исламских науки. Иранский мыслитель предлагает познакомиться с ними, раскрывая основы, историю происхождения и другие особенности каждой, разделив своё исследование на три соответствующие части: *калām*, *фалсафа* и *'ирфāн*.

Знакомство с исламскими науками автор начинает с *калāма*. *Калām*, или собственно исламское богословие (часто можно встретить термин «спекулятивная теология»), составляет корень всей исламской догматики. Эта наука объясняет основные позиции исламской религии, класси-

---

<sup>1</sup> Наиболее известные из них: «Ознакомление с исламскими течениями» (1382 / 2003); «Религиозная мудрость и разум» (1383 / 2004); «Познание божественной справедливости» (1385 / 2005).

фицирует направления религиозной мысли, возникшие в процессе становления и развития ислама, а также уточняет терминологию, становившуюся порою предметом многовековой дискуссии исламских учёных и правоведов.

В преддверии изучения богословских споров каждому желающему погрузиться в *каләм* желательно обратить внимание на постулаты одной из крупнейших и наиболее влиятельных мировых религий.

Названная арабским словом «ислам» (что в переводе на русский означает «покорность», «подчинение», «послушание» или, другое его значение, «мир») и возникшая на аравийском полуострове в Юго-Западной Азии при жизни основателя — пророка Мухаммада (570—632) — она в короткие сроки распространилась почти по всему миру.

Концепция ислама проста. Наивысшей инстанцией является Бог (по-арабски Его имя, и нарицательное, и собственное, — Аллах), Он — начало и конец всех миров и сущего в них. Ниспосылая пророков и посланников к людям, Бог, таким образом, передавал информацию о принципах установленного Им Закона мироздания.

Подчиняя свои мысли, дела и поступки, словом, всю свою жизнь Богу, следуя примеру «печати пророков»<sup>i</sup>, исполняя законы шариата, мусульманин, таким образом, двигается по пути совершенства духа, обретая истинный покой.

Источником Божьего откровения в исламе являются Коран и сунна (или «традиция») пророка Мухаммада (последнего в череде, по меньшей мере, 124000 пророков). В Коране, ниспосланном через Джибрйла (архангела Гавриила) Мухаммаду, а от него переданном людям, сказано,

---

<sup>i</sup> То есть последнего, как возвещает Коран, пророка — Мухаммада: «...он — посланец Аллаха и последний из пророков...» (33: 40).

что это Послание обращено ко всем народам без исключения, из чего швейцарский философ-мистик Ф. Боллаг в своём труде «Имя Аллаха и число 66» вывел квинтэссенцию ислама: «Есть единая истина, которая содержится и скрыта во всех чистых божественных традициях человечества. Её завершение и её последняя форма — это Ислам как *Din Uīqāуmah*, чаще переводимый как “религия прямоты” (прямого пути)»<sup>1</sup>.

Что касается сунны (араб. «образ», «дорога», «жизненный путь»), она состоит из хадисов (изречений, поступков пророка Мухаммада), сохранившихся по сегодняшний день в основном благодаря особой цепи передачи (*иснād*). Здесь кроются многие противоречия в кругу мусульманских учёных (*'уламā*', в ед. ч. *'āлим*). Разные школы (в ед. ч. *мазхāб*) и ответвления ислама признавали или не признавали те или иные откровения, доверяя или не доверяя передатчикам. Добавим к этому историю халифата и отношение групп мусульман к разъяснению какой-либо проблемы религиозно-правового характера (*фатва*), вынесенной с учётом общественных изменений во времени... и рождались многочисленные теологические диспуты.

На основе Корана и сунны сформулировано вероучение, разработана мировоззренческая модель и правила поведения мусульман или так называемые принципы социальной этики и морали (шариат). Однако у каждой богословской школы имелись свои особые воззрения и толкования многих религиозных вопросов, что и составило предмет науки *калāма*.

Рассчитывая на подготовленного читателя, владеющего фундаментальными представлениями об исламе, Ридā Биринджкār очертил основные моменты исламской спе-

---

<sup>1</sup> Ф. Боллаг. Имя Аллаха и число 66. — М. : Беловодье, 2001. С. 13.

кулятивной теологии (*калām*), позволяющие разобраться в истории возникновения, предмете и методе исламского богословия. Говоря о мусульманских дискуссиях по вопросам религии в VII-VIII вв., иранский исследователь обращает внимание читателя на основной метод мутакаллимов — символично-аллегорическое толкование Корана, то есть рассуждения с помощью разума. Именно к такому способу толкования Корана и догм ислама прибегали мутазилиты («отделившиеся») — представители первого крупного направления *калāма*, основанного Вāсилом ибн 'Атā'ом и разработанного такими средневековыми учёными, как ал-'Аллāф (ум. 841), ан-Наззāм (ум. 845) и ал-Джахиз (ум. 868).

Другим крупным направлением *калāма* стал ашаризм, названный так по имени своего основателя теолога из Басры 'Абū ал-Хасана ал-Аш'арī (873–935 гг.). Противопоставляя себя мутазилитам, ашариты, тем не менее, также отрицали слепое следование религиозным авторитетам, не ставя религиозную традицию выше разума.

Отдельный параграф Ридā Биринджкār уделяет шиизму, основу которого составляет учение об имамате как особой космической силы — эманации божественного света. По мнению шиитов, руководители исламской общины — единственно законные и полномочные представители Бога на земле. И таковым является род 'Алī («четвёртого праведного халифа»), все члены которого обладают сверхъестественными знаниями и являются авторитетами в вопросах веры и обыденной жизни.

Говоря о шиитах, автор подразделяет их теологов на две основные исторические группы: мутакаллимов «эпохи присутствия имамов» и мутакаллимов «эпохи

сокрытия»<sup>1</sup>. Рассматривая теории выдающихся представителей каждой и выявляя противоречия между ними, делает вывод о многообразии мнений в исламском *калāме*.

Вторую часть своего исследования Ридā Биринджкār посвятил вопросам исламской философии, которая вначале представляла собой совокупность переводов на арабский язык греческих учёных (Аристотеля и Платона). Позже исламская мысль выкристаллизовалась собственно в арабо-мусульманскую философию и, развиваясь, вылилась в три последовательно возникших направления: перипатетическую философию (*фалсафа ал-машишā'иййа*), философию «озарения» (*фалсафа ал-ишрāк*) и трансцендентальную философию (*ҳикмат ал-мута'ālййа*).

Раскрывая особенности основных средневековых этапов исламской философии, Ридā Биринджкār не упускал возможности познакомить своего читателя с выдающимися личностями каждого из этих направлений. Посвящая в законы исламской мысли, он раскрывает мировоззренческие идеи ведущих перипатетиков, подробно останавливаясь на учениях 'Абӯ Йўсуфа Й'акўба ал-Киндī, 'Абӯ Насра ал-Фārāбī, 'Абӯ 'Алī Сīны (Авиценны). Знакомя с мистически-рациональным методом «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāк*), рассказывает о воззрениях самого основателя школы — Шихāб ад-Дйна ас-Сухравардī, известного по прозвищу *Мастер Озарения* (*Шейх ал-ишрāк*) и духовных находках его по-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду «сокрытие» двенадцатого имама Махди, исчезнувшего в 260 г. и ожидаемого шиитами в «конце света». Это «сокрытие» также делится на два периода: «Малое сокрытие» (260 / 874-329 / 941 гг.), когда, по свидетельству авторитетных мусульман-шиитов, имам поддерживал связь со своими последователями через четырёх представителей; и «Большое сокрытие», когда у имама больше не стало «особых» заместителей в миру, имеющих духовную связь с ним (последний из них ушёл из жизни в 329 / 941 г.).

следователей. И, наконец, рассуждая о трансцендентальной философии (*хикмат ал-мута'әлиййа*), автор подробно раскрывает идеи Мухаммада б. Ибрәхима (известного под именем Ҷадр ад-Дин аш-Шйрәзӣ, которого также называют Ҷадр ал-Мута'ллийн или Мулла Ҷадра).

В заключительной третьей части книги Ридә Биринджкәр предлагает читателю ознакомиться с исламским экстатическим учением — мистицизмом (*'ирфән*) или суфизмом (*таҶаввӯф*), считая оба понятия тождественными друг другу.

Ридә Биринджкәр не прибегает к «узким» смыслам обоих терминов, он применяет их в равной степени, рассказывая обо всех трёх частях мистицизма: социальной (*иджтимә'и*), практической (*'амали*) и теоретической (*назарӣ*).

Выделяя периоды развития школ мистицизма, автор рассказывает о наиболее известных представителях мистического движения: ал-Ҳасана ал-БаҶрӣ (842-728 г.), Зӯ-н-Нӯна ал-МиҶрӣ (ум. в 859 г.), Бәйәзйда ал-БисҶәмӣ (ум. в 874 г.), Джунайда Бағдәдӣ (ум. в 922 г.), Ҳалләжда (ум. в 934 г.), ал-Ғазәлӣ (ум. в 1111 г.), Ибн 'Арабӣ (ум. 1240 г.) и других.

Благодаря их учениям и духовным достижениям выстроилась своеобразная система духовного совершенствования, получившая особое название — суфизм (*таҶаввӯф*).

Существует много теорий его происхождения, одна из них, указанная в «Жизнеописании (*сӯра*) пророка Мухаммада» — третьем по величине источнике ислама — видится наиболее вероятной. По ней объяснение слова «суфизм» кроется в арабском корне *сӯф*, что значит «шерсть». Из этой книги известно, что первые суфии существовали ещё до появления ислама. У арабов-язычников существовал ритуал паломничества к горе Арафат. Были специальные люди, которые сопровождали паломников к горе



и возвращались обратно к своему месту возле Ка'абы. Их называли «носителями шерстяных шарфов» (*суффāt*)<sup>i</sup>.

Однако если же обратиться к сути данного термина (*таçавуф*), наиболее точно его описала А. Шиммель, называя мистицизм таинственным явлением, не достижимым «обычными» путями или интеллектуальными усилиями, методом осознания Единой Реальности, которую можно назвать по-разному: Мудрость, Свет, Любовь или Ничто<sup>ii</sup>.

Суфизм отличает свойственные ему высшие точки устремления мистиков — такие, как «исчезновение» личности практикующего в состоянии экстатического транса (*фанā' фī 'аллāх*) и «растворение», «пребывание» в Нём (*бақā'*).

Как в любом духовном пути, в суфизме усматривается понимание адептами Пути природы «жизни» и «смерти». И это понимание весьма глубокое. Для суфиев жизнь и смерть существуют неразделимо. Для них нет разницы, умереть до рождения или при жизни<sup>iii</sup> (т. е. до своей физической смерти), они любят жизнь, которая вся представляется им праздником (в сакральном смысле). Как сказал Са'адī, «Целый мир полон этим весельем... Как же назвать человека, не чувствующего этого восторга? — Он осёл, сухое полено»<sup>iv</sup>.

---

<sup>i</sup> *Ибн Хишам*. Жизнеописание пророка Мухаммада. — М.: Иман, 2002. — 485 с.

<sup>ii</sup> А. Шиммель. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. — М.: ООО «Садра», 2012. С. 19.

<sup>iii</sup> Как говорится в хадисе пророка Мухаммада, «умри до того, как ты умрёшь» (*Badi-uz-Zaman Furuzanfar. Ahadith-I Mathnawi. Tehran, 1334 / 1955. P. 352*).

<sup>iv</sup> Цит. по: *И. Бунин*. Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 3. — М.: Худож. лит., 1987. С. 516.

Таким образом, жизнь, по мнению суфиев — причина для празднования, так как они считают, что следует проживать каждое мгновение своей жизни как последнее, и потому этот момент для них уникален. Чтобы быть участником такого мистического опыта, этого большого приключения — жизни — надо научиться её любить. А любить — значит, доверять. И тогда жизнь сама начнёт раскрывать свои секреты...

Чтобы достичь этого состояния, нужно пройти через все стадии / стоянки мистического Пути (*'унс* — «душевное общение», *қурб* — «близость», *шауқ* — «томление, страстное желание» и др., последними из которых являются *махабба* — «любовь» и *ма'рифат* — «гносис»). Только тогда удастся прозреть божественную тайну.

И.А. Таирова,  
кандидат филологических наук

В настоящей работе для передачи мусульманских терминов используется фонематическая транскрипция, отражающая на письме фонемы арабского или персидского слова (при этом не учитываются варианты фонем и их оттенков). В качестве знаков транскрипции звуков принят русский алфавит. Для изображения тех звуков, которых нет в русском языке, некоторые русские буквы снабжены дополнительными значками<sup>1</sup>.

Все цитаты из Корана приводятся в переводе Б.Я. Шидфар по следующему изданию: Коран = The Holy Quran / пер. с араб. и коммент. [Б.Я. Шидфар]. — М. : Изд. Дом Марджани, 2012. — 608 с. — Парал. тит. л. англ.

Что касается датировки, в данном издании принята двойная датировка: рядом с датой по лунной хиджре (то есть мусульманскому лунному календарю, ведущему летоисчисление от знаменательного в истории ислама переселения пророка Мухаммада и первых мусульман из Мекки в Медину) указывается её соответствие по принятому в России Григорианскому солнечному календарю, ведущему летоисчисление от Рождества Христова, то есть от начала нашей эры. Сокращения «л.х.» и «н.э.» в тексте не указываются.

В конце каждой страницы приводятся комментарии и примечания редактора. Ссылки на источники и авторские комментарии вынесены в раздел *Примечания автора* в конце книги.

*Приятного прочтения и погружения в духовный мир ислама!*

---

<sup>1</sup> См. табл. на следующей странице.



## АРАБСКИЙ АЛФАВИТ

Арабский алфавит состоит из 28 букв, изображающих только согласные звуки. Но в виду того, что в арабском языке различаются краткие и длинные гласные, некоторые буквы, служащие для изображения согласных букв, используются для передачи на письме долгих гласных (*ā, ī, ŷ*).

Название, форму начертания и принятую транскрипцию поясняет следующая таблица<sup>1</sup>:

Таблица

№ № п / п	Название буквы	«Самостоятельное» написание буквы	Транскрипция
1	ألف 'Алйф	ا	— / ā
2	باء ба'	ب	б
3	تاء та'	ت	т
4	حاء ха'	ث	с
5	جيم джим	ج	дж
6	حاء ха'	ح	х

<sup>1</sup> См. А.А. Ковалёв, Г.Ш. Шарбатов. Учебник арабского языка. Изд. 3-е, исправленное и дополненное. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 751 с.; О.Б. Фролова. Мы говорим по-арабски : Учебник. — СПб. : «Петербургское Востоковедение»; М. : ООО «Издательский Дом «ФИЛОЛОГИЯ ТРИ»», 2002. — 288 с.

№ № п / п	Название буквы	«Самостоятельное» написание буквы	Транскрипция
7	خَاءُ хā'	خ	х
8	دَالٌ дāль	د	д
9	ذَالٌ зāль	ذ	з
10	رَاءُ рā'	ر	р
11	زَايٌ зāй (зайн)	ز	з
12	سَيْنٌ сйн	س	с
13	شَيْنٌ шйн	ش	ш
14	صَادٌ сād	ص	с
15	دَادٌ дād	ض	д
16	طَاءُ тā'	ط	т
17	ظَاءُ зā'	ظ	з
18	عَيْنٌ айн	ع	‘
19	غَيْنٌ гайн	غ	г/г
20	فَاءُ фā'	ف	ф
21	قَافٌ қāф	ق	қ
22	كَافٌ кāф	ك	к
23	لَامٌ лям	ل	л
24	مِيمٌ мйм	م	м
25	نُونٌ нўн	ن	н
26	هَاءُ хā'	ه	х
27	وَاوٌ wāw (уaw)	و	в / ū
28	يَاءُ йā'	ي	й / й



Посвящаю этот скромный труд всем моим преподавателям и учителям и выражаю благодарность всем тем, кто помог мне в его написании. Особенно я должен благодарить доктора Аҳмада Аҳмадӣ, доктора Аҳмада Бихиштӣ и *худжжат ал-ислām ва-л-муслимӣ*<sup>1</sup> ‘Абидӣ Шāхрӯдӣ, которые прочли и удостоили вниманием некоторые разделы этой книги и дали мне практические советы, так же как и господина *худжжат ал-ислām ва-л-муслимӣ* Муҳаммада Тақӣ Субҳāнӣ, который внимательно изучил весь этот труд и предложил полезные комментарии.

*Ридā Бириндҷкār*



---

<sup>1</sup> Худжжат ал-йслām ва-л-муслимӣн (араб. «доказательство ислама и мусульман») — один из высших религиозных титулов, сравним с епископом в христианстве; присваивается после получения высшего богословского образования, включающего полный курс изучения *фикха*, *калāма*, *хадиса*, *тафсӣра*, философии и литературы.



## ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ НАПУТСТВИЕ (ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРСИДСКОМУ ИЗДАНИЮ)

Повсеместная потребность университетов и научных кругов в учебных пособиях, особенно по исламским наукам, и ограниченность возможностей научных и исследовательских центров выпускать соответствующую литературу в необходимых количествах предполагает развитие сотрудничества между этими центрами. Достижение поставленной цели должно привести к повышению качественного и количественного уровня учебных текстов и источников и предотвратить их дублирование.

С этой целью Организация по исследованию и составлению книг по гуманитарным наукам для университетов «SAMT» совместно с Издательским и культурным центром «Та ха», выпускающим исламские учебные пособия, откликнулись на некоторые насущные потребности преподавателей и студентов.

Книга «Ашнā-йй бā ‘улūм ислāmй: калām, фалсафа, ‘ирфāн» («Знакомство с исламскими науками: калам, фалсафа, ‘ирфан») издана в трёх частях с целью ознакомления студентов теологии и религиозных наук с тремя важными исламскими науками. При рассмотрении каждой из них вначале предлагаются обобщённые понятия, затем даётся определение науки, оговаривается её предмет, приносимая польза и основной метод — с той целью,

чтобы, перед тем как приступить к разбору частных вопросов, наметить общую перспективу науки и ознакомить читателя с пространством дискуссии на данную тему.

Одной из особенностей настоящего издания является то, что оно даёт краткую историю возникновения исламского богословия (*каләм*), философии (*фалсафа*) и мистицизма (*'ирфән*) в мусульманском мире, также как и историю происхождения сект и религиозных течений.

Автор кратко перечисляет принципы и главные особенности рассматриваемых школ. Ясность изложения, минимальное использование технической терминологии, опора на известные взгляды и не использование сомнительных мнений, а также ссылки на первоисточники являются основными особенностями этого труда.

Надеемся, что данная книга окажется полезной для всех, интересующихся исламскими науками, а также для студентов и всех изучающих религиозные труды.







## **ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

### **КАЛАМ**

**Общие вопросы *каләма***  
**Первые богословские круги**  
**Мутазилиты**  
**Сторонники учения хадисов,**  
**ашариты и матуридиты**  
**Шииты**

## Общие вопросы *каләма*

*Каләм*<sup>i</sup> так же, как и многие другие науки, имеет долгое историческое прошлое. Хотя эта наука происходила, развивалась и совершенствовалась в лоне исламской мысли, тем не менее можно обнаружить нечто похожее на неё и в других религиях, таких как иудаизм и христианство. Вместе с тем, только в исламе эта наука приобрела самостоятельную жизнь благодаря особенностям, которые мы рассмотрим ниже. В христианстве богословские споры являются частью более общей науки под названием теология<sup>ii</sup>. В исламской культуре она издревле называлась *каләм* — под этим названием с самого начала своего возникновения по настоящий день она известна всему миру.

Несмотря на то, что начало богословской мысли восходит к первому столетию лунной хиджры<sup>iii</sup>, выражение '*илм ал-каләм* («наука *каләма*»<sup>iv</sup>) вошло в обиход во втором веке<sup>v</sup>. Вначале термин *мутакаллим*<sup>vi</sup> применялся исключительно

---

<sup>i</sup> Каләм (араб. *речь, рассуждение, беседа, спор*) — исламское схоластическое богословие.

<sup>ii</sup> Теология (от греч. *бог* и *слово, учение*) — богословие; комплекс религиозных дисциплин какой-либо религии, изучающих определённые стороны её вероучения и культа. Однако собственно «теологией» принято называть христианское богословие.

<sup>iii</sup> Хиджра (араб. *переселение*) — мусульманское летоисчисление. После смерти Пророка (с) халиф 'Умар ибн ал-Хаттаб ввёл лунный календарь в государственный обиход. Было решено начать мусульманское летоисчисление с момента хиджры (переселения) пророка Мухаммада (с) из Мекки в Медину в 622 г. Таким образом, 622 г. стали считать первым годом мусульманской лунной хиджры.

<sup>iv</sup> Или «спекулятивная теология».

<sup>v</sup> То есть в VIII в. н.э.

<sup>vi</sup> Мутакаллим — теолог, специалист по *каләму*.

в отношении мутазилитов (*му'тазила*)<sup>i</sup>, их также называли «приверженцами Предания» (*ахл ал-ҳадй̣с*)<sup>ii</sup>, которые противодействовали всяким спорам и диспутам в религии. Однако постепенно, по мере развития рациональной мысли среди различных сект, в особенности, с возникновением ашаризма<sup>iii</sup>, *каләм* приобрёл более общее значение. Поэтому для представления разных богословских подходов были использованы такие названия, как «*каләм* мутазилитов», «шиитский *каләм*», «ашаритский *каләм*», и каждая группа пыталась создать свою особую богословскую школу и упорядочить свои идеи и взгляды в соответствии с её воозрением.

Таким образом, приблизительно до 6 / XII в. *каләм* продолжал развиваться и распространяться в качестве самостоятельной науки, иногда наряду с такими науками, как *фалсафа*<sup>iv</sup> и *'ирфāн*<sup>v</sup>, а затем постепенно смешался с философией и в определённой степени с суфизмом

---

<sup>i</sup> Мутазилиты (от араб. *му'тазила* — «обособившиеся», «отделившиеся») — представители одного из направлений исламского *каләма*. Своё наименование получили в связи с отделением от кружка известного богослова и признанного исламского учёного Хасана ал-Басрй̣ (ум. 748).

<sup>ii</sup> Ахл ал-ҳадй̣с (араб. *ахл ал-ҳадй̣с* — люди или приверженцы Предания). — представители одного из основных течений в раннем исламе, которые отвергали нововведения в решении религиозно правовых вопросов, призывали руководствоваться только Кораном и Сунной пророка Мухаммада.

<sup>iii</sup> Ашаризм (от араб. *ал-аш'арй̣йāt* — ашариты) — суннитский *каләм*. Это направление (или школа) названо по имени одного из его основоположников и видных представителей — 'Абӯ ал-Хасана 'Алй̣ б. Исма'йла ал-Аш'арй̣ (260 / 873 — 330 / 985).

<sup>iv</sup> Под словом *фалсафа* (или философия) подразумевается арабская (исламская) философия. Далее будет указываться «философия».

<sup>v</sup> 'Ирфāн — познание божественного или мистическое познание.

(*та̣саввӯф*)<sup>1</sup>. В это время не представилось возможным ясно отличить богословские труды от философских работ, за исключением незначительных случаев. Разумеется, в наше время вместе с возникновением новых богословских вопросов и переводом трудов по философии религии на Западе лучше и больше ощущается необходимость возрождения *калāма* в качестве самостоятельной науки наряду с другими науками, и видны ясные горизонты. Поэтому знакомство с прошлым *калāма* и его подъемами и спадами также представляется необходимым.

Неоднократно рассматривался вопрос о том, каким образом и исходя из каких критериев возможно признать ту или иную науку религиозной (то есть исламской). Некоторые учёные убеждены, что только знания, непосредственно извлечённые из исламских текстов, заслуживают быть признанными религиозными. Другая группа мыслителей считает, что малейшего соотношения или сходства достаточно для того, чтобы назвать «исламским» любую ветвь научной мысли. Справедливости ради признаем, что обе группы преувеличивают. Естественным образом, любая наука, имеющая корни в исламском образовании и источниках и развивавшаяся в круге исламской мысли, заслуживает название «исламской». Согласно такому предположению, очевидно, что *калāм* можно считать одним из звеньем в цепи исламских наук.

### Определение «*калāма*» как науки

«Науку *калāм*» (*'илм калāм*) определяют по-разному<sup>1</sup>. Однако лучшее определение то, которое ссылается на предмет науки и в то же время упоминает его методы так

---

<sup>1</sup> Та̣саввӯф — духовное или мистико-аскетическое учение и практика в исламе (или суфизм; отсюда, начиная со 2 в. л.х. / VIII в. н.э., последователей тасаввуфа стали называть суфиями).

же, как пользу и воздействие этой науки и, в целом, охватывает разные измерения и аспекты этой сферы знания. Здесь мы дадим относительно обобщённое и одновременно наиболее полное определение *каләма*:

*Каләм* — это наука, которая рассматривает религиозные верования путём сочетания рациональных доводов и переданного религиозной традицией знания, и доказывает истинность религиозных вероучений, опровергая сомнения и возражения оппонентов и защищая вероучения.

Это определение указывает на предмет (религиозные вероучения), метод (метод рационального довода и переданного знания) и цель *каләма* (изложение и доказывание религиозных убеждений и их защита). Конечно, это определение воспринимается правильно только тогда, когда мы конкретно устанавливаем каждое из этих понятий.

### Предмет *каләма*

Каждая наука располагает темой, вокруг которой формируются все её вопросы. Некоторые даже говорят, что различие между науками в действительности сводится к различию между их предметами. Поэтому в каждой науке вначале устанавливают её предмет. Относительно предмета *каләма* с давних пор излагаются разные взгляды<sup>2</sup>, рассказать о каждом из них в пределах данной книги представляется невозможным. Среди этих предположений наиболее правильной и привлекательной выглядит теория, изложенная такими мыслителями, как Лахиджй<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Шамс ад-Дин Мухаммад Гйләни Лахиджй — уроженец Лахиджана, маленького городка в провинции Гилан; был адептом Захабийи (Джахабийи), одной из ветвей суфийского ордена Кубравийи; последователь знаменитого Сайида Мухаммада Нурбахша (ум. в 869, 1464-1465 г.). Жил в Ширазе, в суфийской «Световой обители» (*Ханака Нурийе*), умер в 912 / 1506-1507 г.

Ибн Халдун<sup>i</sup> и Муṭаххарй<sup>ii</sup>. Лахиджй считает предметом *каләма* положения *Шариата* (Божественного Закона), Ибн Халдун — религиозные воззрения, а Муṭаххарй — основные принципы ислама как религии<sup>3</sup>. Исходя из этого, можно заключить, что предметом *каләма* являются религиозные верования.

Разумеется, нужно обратить внимание на то, что принципы религии здесь противопоставлены практическим аспектам религии, а не религиозным. Нам известно, что религиозные убеждения не находятся в одном ряду и не равны по рангу. С логической или религиозной точек зрения, часть убеждений находится на более высоком уровне по сравнению с другими умозаключениями.

Смысл принципов религии здесь распространяется на все религиозные и исламские убеждения. Поэтому *каләм* как наука, в дополнении к таким принципам как «единобожие» (*таўхйид*)<sup>iii</sup>, справедливость и воскресение мёртвых, рассматривает также споры о предопределённости судьбы и свободе воли, мироздании, промежуточном состоянии (*барзах*), положении о вознаграждении и наказании. Даже можно утверждать, что такие вопросы, как философия исполнения законного решения и ответ на религиозные сомнения относительно практических и морально-этических аспектов религии и вопросов подоб-

---

<sup>i</sup> Абд ар-Рахман ибн Муḥаммад Ибн Халдун (ум. в 1406 г.) — один из крупнейших исламских мыслителей; уроженец Туниса; был письмоводителем у повелителей тунисского и фесского. С 1382 г. жил в Каире, занимая должность профессора, а затем верховного *қадй* (шариатского судьи) маликитов.

<sup>ii</sup> Мургада Муṭаххарй (1919-1979 гг.) — один из выдающихся иранских учёных в области исламской философии, мистицизма (*'ирфан*), схоластики, юриспруденции; преподаватель, общественный деятель.

<sup>iii</sup> Таўхйид (араб. *тавхйид*) — утверждение единственности [Бога].

ного рода, в принципе связанные с религиозными воззрениями, являются частными вопросами этой науки.

### Польза *каләма*

Значение и место каждой науки зависят от её наследия и пользы. Происхождение наук в основном предполагает наличие определённых потребностей, залогом ответа на которых являются исследовательский дух и совершенство науки. Поэтому возникает вопрос о том, на какие нужды отвечает данная область науки. В предисловиях к богословским текстам писатели и комментаторы говорили о пользе и целях *каләма*. К примеру, Қәдї ‘Аддүд Йджї<sup>1</sup> перечисляет пять польз *каләма*: достижение непоколебимой уверенности в убеждениях, руководство народом и осуждение преступников, защита религиозных норм от сомнений, установление основных принципов для всех религиозных наук и внесение ясности в намерение. Вслед за перечислением этих частных польз он определяет конечный результат как достижение мирского и потустороннего счастья<sup>4</sup>.

То, что конечная цель занятий *каләмом* — мирское и потусторонне счастье, не представляется точным выводом, так как это счастье вряд ли достигается исключительно посредством *каләма*. Все исламские науки, в конечном итоге, преследуют эту цель, а религия в целом призвана обеспечить человеческое счастье. Кажется, непосредственную пользу и след *каләма* можно свести к

---

<sup>1</sup> Қәдї ‘Аддүд Йджї (ок. 1281—1355 гг.) — уроженец города Иджа (Иран); мусульманский философ, систематизатор перипатетизирующего калама. С юных лет служил разным правителям Ирана, позже занимал пост верховного судьи. Самое известное его сочинение — «Мавāқиф» («Стоянки») представляет собой энциклопедию ашаритского калама на этапе его синтеза с арабоязычным перипатетизмом.

двум следующим вещам: 1) утверждение путём дедукции исламских вероучений и 2) защита этих убеждений. Конечно, каждая из этих осей имеет аспекты и разветвления, которые мы рассмотрим ниже.

### Задачи *калāма*

Роль и миссию *калāма* или задачи и труды мутакаллимов можно разделить на шесть частей: доказательство, изложение, упорядочивание, установление, опровержение вошедших в религию сомнений и опровержение антирелигиозных убеждений и рассуждений. При более внимательном рассмотрении мы обнаруживаем, что упомянутые части логически соотнесены друг с другом и следуют одна из другой. Поэтому можно утверждать, что при исполнении своей задачи мутакаллимом должен преодолеть шесть стадий. Таким образом, сначала, на стадии доказательства, ему следует вывести религиозные воззрения из исламских источников, то есть из Корана, Традиции (*сунна*) и разума (*'ақл*), затем приступить к объяснению понятий и изложению путей. На второй стадии он должен конкретно установить значения ряда понятий — таких, как, например, «лицезрение Бога» (*ру'йат 'аллāх*), истинность Истинного, заступничество и т.п. На стадии упорядочивания религиозные смыслы приобретают чёткие формы «человеческих» наук, которые постепенно образуют одну общую систему. В этом процессе мутакаллимом ввиду необходимости, которую испытывает при споре и защите веры, вынужденно «обмирщает» религиозные познания, разъясняя их средствами общедоступного языка. На стадии установления вопросы, подлежащие доказательству, доказываются рациональным путём, а если эти пути находятся за пределами постижения разума, то демонстрируется их непротиворечивость доводам разума. Эта работа обычно выполняется путём опровержения со-



мнений, ответа на религиозные вопросы. По отношению к последней стадии — опровержению антирелигиозных убеждений — предыдущая служит преимущественно в качестве предисловия для демонстрации разумной приемлемости религиозных убеждений, либо для их доказывания. На этой стадии мутакаллим должен доказать незаменимость исламских вероучений и их превосходство над другими религиями и школами мысли.

Все стадии исследования калама (кроме первой) посвящены изложению и представлению религиозных вероучений мусульманскому обществу. Так, на стадии доказывания мутакаллим сначала раскрывает себе самому религиозные познания и пока не думает о том, как донести их понимание до людей. А на стадии *изложения истины* он уже должен утвердить и доказать упомянутые познания для других. Теперь посмотрим, какими методами пользуются мутакаллимы на этих стадиях.

### **Метод и основы калама**

По мере того, как будем рассматривать богословские школы и разветвления, мы поймём, что не все мутакаллимы пользуются одинаковыми методами и способами. Как правило, их учения имеют совершенно разные основы. Тем не менее, невзирая на подобные противоречия, можно утверждать, что большинство богословских школ пользуются методом рационального довода и переданного знания, хотя в способе и уровне использования этих двух источников имеют место серьёзные отличия.

В целом мутакаллимы разделяют религиозные тропы на две общие части: первая часть — это убеждения (скажем, вера в существование Бога и пророчеств божественных посланников). Естественно, такие положения невозможно доказать путём ссылок на религиозные тексты, нужно в большей степени использовать рациональные доводы.

Вторая часть представляет собой познания, причаститься которым можно как посредством разумного довода, так и посредством «традиционно переданного знания» (*нақл*). Эта часть включает вопросы, которые рассматриваются после доказывания бытия Бога и пророчества Его Посланника (Мухаммада).

Вопросы первой группы, также как и рациональные доводы, приведённые в доказательстве положений второй группы, известны под названием «рациональный *каләм*» (*каләм 'ақлі*), а дискуссии и из «традиционно переданного знания» (*нақл*) во второй части называются «каләмом традиционно переданного знания» (*каләм нақлі*). Иными словами, «рациональный *каләм*» является частью *каләма*, основанной на рациональных доводах, а «каләм переданного знания» представляет собой другую часть калама, в которой используются положения, полученные из «переданного знания». Отметим, что при споре и доказывании убеждений второй группы мутакаллимы сталкивались с двумя группами людей: немусульманами, при встрече с которыми использовались рациональные доказательства, приемлемые для них, и мусульманами, к которым применялся довод из «традиционно переданного знания» (*нақл*).

### Название науки *каләм*

Приводились разные причины наименования этой науки «каләмом». Ат-Тафтāзāн<sup>1</sup> перечисляет пять причин, приводя нижеследующие объяснения<sup>5</sup>:

---

<sup>1</sup> Са'д ад-Дйн Мас'уд Ибн 'Умар Ат-Тафтāзāнй (ок. 1322-ок. 1390 гг.) — арабо-мусульманский мыслитель, видный представитель перипатезирующего калама. Обучался теологии и философии у ал-Иджй Қутб ад-Дйна ар-Рāзй (ум. 1365). Написал много трудов по философии, теологии, логике, юриспруденции, поэтике, риторике, коранической экзегетике.

1. На заре ислама богословские дискуссии начались с выражения «слово о...» (*ал-каләм фи...*);

2. Основным предметом разногласий между мутакаллимами был вопрос о «речи Бога» (*каләм Худа*), её извечности или сотворённости.

3. Эта наука сообщала практикующему её силу речи — «говорение» (*такаллум*), т.е. рассуждения о религиозных вопросах.

4. В этой науке «речь» и спор с оппонентами имеет большее место, чем в других науках.

5. Благодаря силе её доводов, только эта наука заслуживает названия *каләм*. Другими словами, подлинный и устойчивый *каләм* (собственно богословие) начертан и доказан преимущественно в рамках данной науки.

Разумеется, существуют и другие факторы<sup>6</sup>, о которых нет необходимости сейчас говорить. Важно то, что мы поняли, какой из них явился наиболее эффективным. Из выражения ат-Тафтазани и других следует, что все упомянутые доводы действительны.

При таком раскладе, если даже мы примем данное утверждение, будет невозможно признать, что все факторы в равной степени действуют в границах этого наименования. Несомненно, один из них безусловно играет решающую роль. К сожалению, проведённые исследования ещё не дали какого-либо окончательно решающего результата.

### **Происхождение *каләма* и первый рассмотренный им вопрос**

Нет сомнения в том, что Коран уделяет таким вопросам как «единство Бога» и «пророчество» больше внимания, чем другим вопросам вероучения. Поэтому первый и важнейший богословский вопрос — единство Бога, поскольку первым и важнейшим призывом Пророка на земле

Хиджаз<sup>i</sup> был призыв к признанию единства Бога: *Ла илаха илла 'аллāх* — «Нет бога, кроме [единственного] Бога» и призыв к борьбе с язычеством и идолопоклонничеством. Однако если мы имеем в виду *калām* в более специфическом смысле, то его начало восходит ко времени кончины Пророка<sup>ii</sup>. В начале ислама благодаря доступу к Откровению и присутствию Пророка, когда люди принимали ислам в массовом порядке, не существовало значительных религиозных противоречий среди них, а если иногда возникало какое-либо противоречие, то оно было устранено путём обращения к Пророку. С его кончиной и прекращением Откровения всплыли на поверхность противоречивые взгляды, после чего последовали богословские распри, и эти конфликты, в конечном итоге, завершились возникновением различных теорий и разветвлений (сект).

Что касается первого богословского вопроса, рассмотренного на ранних богословских диспутах, некоторые учёные придерживаются мнения о том, что это была тема «веры и неверия (заблудшего) грешника» или «предопределённость судьбы и свобода воли»<sup>7</sup>. Тем не менее большинство историков *калāма* с давних пор считали началом богословских диспутов противоречия по вопросам имамата<sup>iii</sup> и халифата<sup>iv</sup> <sup>8</sup>. После кончины Пророка одна группа людей утверждала, что он не назначил себе преемника,

---

<sup>i</sup> Х и д ж а з — территория на западе Аравийского полуострова, часть Саудовской Аравии.

<sup>ii</sup> Здесь и далее имеется в виду пророк Мухаммад.

<sup>iii</sup> И м а м а т — духовная и верховная власть; общее название мусульманского теократического государства, во главе которого стоял имам (духовный руководитель мусульманской общины).

<sup>iv</sup> Х а л и ф а т — арабо-мусульманское государство, созданное пророком Мухаммадом в 630 г. в Медине, по его типу создавались другие мусульманские империи, впоследствии возглавляемые халифами (араб. «наследниками», «представителями»).

и что назначение наследника (светской и духовной) власти — прерогатива общего собрания народа или совета, уполномоченного решать и исполнять (это мнение *ахл-и суннат ва джама'ат* — приверженцев традиции и общины). Однако другая группа считала имаamat и руководство мусульманами продолжением миссии пророчества во всех религиозных и светских измерениях, то есть божественным чином (такова позиция шиитов).

С точки зрения части шиитов, известных под названием *имамийа*<sup>i</sup> (имамиты), имаamat не является всего лишь второстепенным юридическим вопросом. Имам в качестве преемника Пророка непогрешим, чист от заблуждений и ошибок, и, помимо права на политическое руководство, располагает религиозным и духовным статусом. Исходя из этого, имамиты причисляют имаamat к основополагающим принципам веры наряду с пророчеством и считают этот вопрос частью одной из важных богословских тем. Таким образом, первый богословский диспут возник в одиннадцатом году хиджры по лунному летоисчислению<sup>ii</sup> в [местечке] Шакика Бани Са'ада, и в действительности, корни и источники *калама* следует искать в этом событии.

Имаamat, помимо того, что является первым и важнейшим богословским противоречием, также оказал воздей-

---

<sup>i</sup> И м а м и й а (или, и м а м и т ы) — группа мусульман-шиитов, первоначально которых называли шиитами-турабитами (от Абу Тураб, что в переводе значит *Отец пыли* (или *праха*)» — прозвище 'Али). Они проповедовали, что эманация вечного «божественного света», духовная и верховная власть (*имаamat*) принадлежит исключительно роду 'Али ибн 'Аби Талиба и передаётся от отца к сыну путём «ясного указания» (*насс*) предшествующего имама и, таким образом, признавали 12 имамов из рода 'Али (отсюда их другое название — иснаашариты — от араб. *исна'аш'арийа*, т.е. «двунадесятники», «дюженники»).

<sup>ii</sup> Т.е. в 633 г.

ствие и на другие богословские споры. Поскольку имами-ты считали имама, так же как и Пророка, непогрешимым, то принимали «членов семьи Пророка» (*ахл ал-байт*) в качестве конечных инстанций по вопросам вероучения. В то же время другие секты в своих конфликтах и противоречиях не имели какой-нибудь опоры после Корана и хадисов, кроме индивидуального разума, понимания и логического суждения. Такое различие можно легко обнаружить путём сравнения богословских мнений и суждений. К примеру, специальная теория мутакаллимов има-митского толка по вопросам предопределённости судьбы и свободы воли, веры и неверия грешника извлечена в основном из изречений *ахл ал-байт*<sup>9</sup>.

### **Причина возникновения и ужесточения богословских диспутов**

Хотя Коран и исламские предания (*раваййāt*), призывавшие людей размышлять, чтобы глубже понять Знаме-ния в строении и дивном проявлении природы, а также по причине содержания в них мысли о начале и возвраще-нии к истокам, творении человека и мироздании, небес-ном предначертании, предопределённости судьбы и сво-боде воли и тому подобного, являлись одним из важных факторов происхождения богословских диспутов, тем не менее существуют и другие причины и факторы, которые предопределили развитие и распространение религиоз-ных споров.

Несомненно, одним из таких факторов было вхожде-ние чужеродных учений в среду мусульман. Расширение географических пределов ислама и обращение разных народов и цивилизаций к этой божественной религии, с одной стороны; сосуществование мусульман с учёными-последователями других религий — иудеями, христиа-нами, магами-огнепоклонниками, сабиями — равно как

и появление группы, известной под названием *занāдиқа*<sup>1</sup>, — с другой стороны, повлекло за собой развитие и распространение инородных суждений, что в свою очередь раздувало пламя религиозных сомнений среди мусульман. Естественно, эти сомнения и разные вопросы предполагали соответствующие ответы, и это обстоятельство послужило причиной того, что постепенно мусульманские мыслители обратились к размышлению над вопросами вероучения.

Среди других факторов усиления *каләма* было поощрение правления аббасидских халифов. Аббасидский халифат оказался у власти в то время, как огромное космополитанское исламское общество имело тенденцию к инертности и неопределённости изнутри из-за присутствия разных суждений и религий, также как и встречало серьёзные угрозы извне со стороны таких иноверных государств, как Римская (Византийская) Империя. Поэтому аббасидские халифы видели укрепление своего правления в упрочении религиозных основ мусульман против иноверцев и прилагали усилия в укреплении *каләма* как важнейшего инструмента культурной обороны. Первая богословская книга была написана по поручению аббасидского халифа Махди. Придя к власти в 158 / 775 г., он приказал мусульманским учёным сочинить книгу в ответ на возражения оппонентов. Первый автор, представивший сочинение на эту тему, был 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф (135-235 / 752-849), выдающийся мутазилитский мыслитель.

Перевод греческих философских книг на арабский язык стал ещё одним фактором распространения *каләма*. Знакомство с греческой философией поставило новые вопросы перед мутакаллимами, что ещё больше раздува-

---

<sup>1</sup> *Занāдиқа* (ед.ч. *зиндйқ*) — последователи немонотеистических религий, в широком смысле — еретики, безбожники.

ло их сомнения; вынудила их к дальнейшим исследованиям по основам ислама и трудам по его защите. Совпадение подъёма *каләма* с концом переводческого движения, вероятно, можно считать свидетельством этого утверждения. Второе и третье столетие хиджры были периодом перевода философских книг, а третий и четвёртый века можно считать точкой кульминации и процветания *каләма* и веком ужесточения межконфессиональных конфликтов.

Философия и *каләм* влияли на развитие друг друга. Философия расширила круг проблем, рассматриваемых *каләмом*, и сделала нужным и необходимым начертание многих из философских вопросов в его рамках. Ввиду этого в богословских книгах последних времён излагались такие философские проблемы, которые становились неотъемлемой частью *каләма*.

Наряду с вышеназванными факторами следует обратить внимание и на духовное состояние мусульман и воспитательный метод ислама. Дух исследования и привязанность к науке и знаниям среди мусульман, исходящие из учения Корана и пророческой традиции, без всякого сомнения имели всеобъемлющее влияние на подходы исламского общества к дискуссиям по вероучению, также как на происхождение *каләма*. Если предыдущие факторы подготовили почву для богословских суждений, то субъективная подготовленность и дух поиска истины среди мусульман также подготавливали почву для их развития.





## Первые богословские круги

В книгах по *каләму* и ересиологии (каждая из которых, как правило, называлась «Религии и секты» — *Ал-милат ва-н-ниҳал*), написанных преимущественно авторами-суннитами, в качестве первых богословских кругов упоминаются следующие:

1. Кругок *Ҳасана ал-Бағрӣ* (ум. в 110 / 728), который часто представляется в качестве первой школы *каләма*;

2. Кругок *қадарӣя* — приверженцев «препоручения Богу» (*тафвӣд*) и абсолютной свободы человека в его действиях, созданный Ма'бадом Джуханӣ (ум. в 80 / 700) и Гйлāном ад-Димашқӣ<sup>10</sup> (ум. ок. 105 / 723);

3. Кругок *джабрӣя* — приверженцев идеи предопределённости судьбы и отсутствия свободы воли у человека, созданный Джахмом б. Сафвāном<sup>11</sup> (ум. в 128 / 746) и его учеником Джа'дом б. Дархамом (ум. в 124 / 741).

Разумеется, с учётом того, что в школе *ахл ал-байт* с самого начала воспитывались мыслители, которые руководили защитой и пропагандой религиозных познаний Корана и традиции, вышеупомянутое утверждение должно быть воспринято с некоторыми оговорками и долей сомнения.

К числу первых богословских ветвей можно отнести также хариджитов (*хавāридж*) и мурджитов (*мурджи'а*). Смешивая политические цели и идеи с богословскими, они повлияли на формирование мутазилитской школы *каләма* и поэтому заслуживают внимания. Наўбахтӣ<sup>1</sup> счи-

---

<sup>1</sup> Ал-Ҳасан ибн Мўсā Наўбахтӣ — учёный-историк персидского происхождения, идеолог шиитского движения конца IX века; автор работ, посвящённых вопросам теологии, философии, астрономии и астрологии. Из его трудов наибольшую известность получила книга «Фирақ аш-шй'а» («Шиитские секты»). В переводе на русский язык см. *Ан-Наўбахтӣ, ал-Ҳасан ибн Мўса*. Шиитские секты. Перевод с арабского, исследование и комментарий С.М. Прозорова. ППВ, XLIII. М., 1973.

тает причиной появления этих двух сект особое понимание ими вопроса об имамате, а также их противостояние имаму 'Али<sup>12</sup>.

Относительно возникновения богословских ветвей кадаритов (*қадарийа*) и джабаритов (*джабрыйа*) существует много недоразумений и до сих пор подлинно неизвестно, под воздействием каких именно сил и факторов эти школы возникли.

Вышеназванные секты не просуществовали долго, постепенно они либо канули в небытие, либо примкнули к позднему богословскому кругу.

Рассмотрим кратко эти секты и их влияние.

### Хариджиты (*хавāридж*)

Хариджиты (*хавāридж*) были группой, сперва принудившей имама 'Али после битвы *Сиффин*<sup>i</sup> принимать условия арбитража, а затем отделившейся от его войск, напавшей на него и вступившей в сражение с ним в Нахраване. Первым девизом хариджитов (*хавāридж*) были слова «Нет другого решения, кроме решения Бога» (*ла хукма илла лиллах*)<sup>ii</sup>. Они толковали это выражение,

---

<sup>i</sup> Битва при Сиффине произошла в 37 / 657 г. В Верхней Месопотамии на правом берегу Евфрата, недалеко от сирийского города Ракка, в местечке Сиффин сошлись в сражении войска халифа 'Али и армия сирийского правителя Му'авьи. Последний требовал от халифа выдать виновников убийства его родственника — третьего халифа 'Усмāна. 'Али согласился на его предложение решить вопрос с помощью третьей стороны, и сражение было прервано. Однако это вызвало недовольство части войска 'Али, посчитавшей, что халиф упустил победу. Эта группа отделилась от войска 'Али и положила начало движению хариджитов (*хавāридж*).

<sup>ii</sup> Этот девиз заимствован из коранического стиха «Судить может лишь Аллах» (Коран, 6: 57).

построенное на основе коранической фразы, таким образом, что власть и суд принадлежат только Богу, и имам не должен подчиняться воле других. Исходя из этого, они протестовали против принятия имамом 'Али суждения 'Абӯ Мӯсы ал-Аш'арӣ и выступили против него. Оправдывая своё выступление против имама, подчинение которому обязательно, они пытались доказать, что принятие посредничества людей относится к великим грехам, а каждый тяжкий грех приводит к неверию.

В целом, воззрения хариджитов (*хавāридж*) можно разделить на две части:

А) вопросы, относящиеся к вере и неверию. Хариджиты считают лиц, совершивших тяжкий грех, неверующими. Этот общий принцип имеет пять важных аспектов, которые включают в себя следующее:

1. Действие является частью веры;
2. Не существует промежуточного состояния между верой и неверием, поэтому каждый человек является либо мусульманином, либо неверующим;
3. Вера имеет разные стадии, которые зависят от состояния поступка (действия);
4. Поскольку действие является частью веры, любое действие, которое не соответствует вере, становится причиной выхода из рамок веры. С точки зрения хариджитов, тяжкий грех — это действие, которое отрицает веру и приводит к неверию;
5. Поскольку человек, совершивший тяжкий грех, становится неверующим, его загробное страдание длится вечно, и он становится постоянным обитателем огня;

Б) несмотря на то, что вера и неверие являются важнейшими факторами в учении хариджитов, существуют также и другие факторы, являющиеся идейной особенностью этой группы, среди которых можно указать следующие:

1. Совершение общедобренного [действия] и запрещение непристойного [действия] обязательны во всех

[жизненных] сферах, если даже это приводит к войне. Хариджиты не признают никаких ограничений в борьбе с теми, которых считают неверующими;

2. С их точки зрения, имам 'Али и 'Усмāн — неверующие, и отречение от этих двоих является обязательным;

3. Разрешение или принятие посредничества кого-либо, кроме Бога, недозволено;

4. Не-курейшиты могут претендовать на статус имама и халифа;

5. Большинство последователей хариджитов считают имамат и халифат допустимыми, но не обязательными [институтами власти].

Со временем хариджиты (*хавāридж*) разделились на многочисленные секты. Среди этих разветвлений ибадиты (*'ибāдийа*) остаются единственной группой, сохранившейся до сих пор и действующей в Омане. Причиной сохранения этой секты послужило то, что она являлась самой умеренной группой хариджитов. О важнейших убеждениях ибадитов относительно вопроса веры и неверия имеется объяснение у аш-Шахрастāн<sup>1</sup>:

1. Поскольку действие является частью веры, и не существует никакой инстанции между верой и неверием, совершивших тяжкие грехи не следует считать верующими, они суть неверующие;

2. Неверие лиц, совершивших тяжкие грехи, принадлежит к типу неверия [в смысле] неблагодарности (Богу),

---

<sup>1</sup> Шахрастāн, Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим (1075-1153 гг.) — иранский мыслитель (родился в г. Шахрастане в провинции Хорасан), шафиитский богослов и факих, историк религии, автор многочисленных трудов, среди которых знаменитое сочинение *Китаб «ал-Милал ва-н-ниҳал»* («Книга о религиях и сектах»). См. издание на русском языке: *Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах / пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1984.*

а не к неверию члена мусульманской общины (*умма*) и религии;

3. Совершивших тяжкие грехи мусульман надо считать единобожниками, а не многобожниками, так как они признают Единого Бога;

4. Сношение с ними и унаследование от лиц, совершивших тяжкие грехи, дозволено, а их уничтожение не дозволено, за исключением случаев военного положения<sup>13</sup>.

## Мурджиты

Самые главные предположения мурджитов (*мурджи 'а*), также как и хариджитов (*хав̄аридж*), касаются вопроса веры и неверия и участи совершившего тяжкие грехи. Подход мурджитов в этом случае противоположен подходу хариджитов. Относительно мнений и суждений мурджитов и их подлинного учения существуют серьёзные разногласия среди историков. Мнения расходятся даже относительно причины обозначения этой группы названием *мурджи 'а*. Многие утверждают, что мурджиты вообще не являлись единой сектой, а это название включает множество идейных и общественных движений.

Согласно утверждению аш-Шахрастанӣ, понятие *ирджа'* имеет два значения: «откладывать» или «обнадеживать». Исходя из первого значения слова *ирджа'* обозначение секты названием *мурджи 'а* означает, что данная группа признаёт действие вторичным по отношению к намерению и к вере, то есть действие в смысле статуса следует за верой, и в действительности не входит в истинную сущность веры. Однако обозначение названием *мурджи 'а* во втором смысле указывает на то, что данная группа убеждена в том, что греховность не вредит вере, поскольку при неверии поклонение Богу не имеет никакой пользы. Поэтому мурджиты давали надежду верующим, утверждая, что если даже они совершают тяжкие

грехи, то будут прощены. Некоторые говорили, что слово *ирджа* следует понимать как откладывание суда лица, совершившего тяжкий грех, до Дня Воскресения, иначе говоря, не следует в этом мире осуждать совершивших тяжкие грехи и считать их обитателями Ада. Некоторые (другие) рассматривают *ирджа* в смысле откладывания имамата 'Али. В этом значении муриджиты и шииты (*ши'а*) противостоят друг другу<sup>14</sup>.

О происхождении и формировании группы муриджитов (*мурджи'а*) На'убахтй говорит следующее: вслед за мученической смертью имама 'Али, кроме незначительного количества его последователей, другие его сподвижники присоединились к Му'авии. Те были племенем, следовавшим правителям времени. Главное убеждение этого племени заключалось в том, что все совершающие молитву, обращаясь лицом к Ка'абе<sup>1</sup>, внешне признавшие себя приверженцами ислама, считались ими верующими мусульманами и могли надеяться на своё прощение и благоволение Бога<sup>15</sup>.

Единственным положением, которое отделяет муриджитов (*мурджи'а*) от других сект и представляет их в качестве самостоятельной секты, является убеждение этой группы о вере и неверии. Разумеется, и в этом случае мурджиты расходятся во взглядах о толковании веры. Они изложили разные противоречивые мнения, которых можно обобщить в следующем виде:

Вера заключается в сердечном убеждении вместе со словесным исповедованием и признанием;

Вера — это только познание и убеждение;

Вера является только словесным исповедованием и признанием<sup>16</sup>.

---

<sup>1</sup> Ка'аба — первый священный храм мусульман. Находится в г. Мекке (Саудовская Аравия).

Точкой соприкосновения вышеупомянутых предположений является то, что в них действие выходит за пределы веры и становится вторичным по отношению к ней. Отсюда следуют три важных вывода:

1) вера — это однородное понятие, которое не содержит разные стадии и ступени;

2) лица, совершившие великие грехи, являются верующими;

3) лица, совершившие тяжкие грехи, даже если не раскаиваются, не подвергаются вечным мукам, и о принципе их наказания также невозможно вынести однозначный приговор.

Вслед за разногласием по вопросу имамата, из-за которого мусульманская община разделилась на две группы — шиитов и суннитов — противоречие по вопросу веры и неверия и участи лица, совершившего великие грехи, считается вторым важным идейным спором. В этом вопросе существовали два противоположных мнения: крайнее убеждение хариджитов (*хавāридж*), которые признавали лиц, совершивших великие грехи, неверующими, и умеренное мнение муриджитов (*мурджи 'а*), не отводивших действию сколько-нибудь значительную роль в вере. Как реакция на крайнее мнение хариджитов появилось новое течение, которое предоставило почву для возникновения богословской школы мутазилитов (*му'тазила*). Поскольку мутазилиты, ашариты и имамиты считаются важнейшими богословскими школами и сектами, то мы рассмотрим их более подробно, но по ходу дела также обратимся к некоторым другим группам.

### Мутазилиты (*му'тазила*)

*И'тизал* значит «уход в сторону». В исламской культуре две группы известны под названием «мутазилиты» (*му'тазила*). Согласно Наўбахтй, впервые себя

стала называть мутазилистами (*му'тазила*) одна политическая группа. После того как имам 'Али стал халифом, 'Абд'аллах б. 'Умар, Мухаммад б. Мусаллама ал-Анфарй, Усама б. Зайд, Са'ад б. Абй Ваққас по причине неприязни отделились от него и стали уклоняться от его сопровождения и защиты в сражениях, эту группу стали называть *му'тазила*.

Поводом для такого названия было их отрешение от имама и мусульманской общины<sup>17</sup>. Некоторые считали политическими тех мутазилитов, кто не принял ни сторону имама Хассана, ни Му'авий<sup>18</sup>.

Другая группа, ставшая известной под названием «мутазилиты» (*му'тазила*), была представлена кучкой мутакаллимов во главе с Вāсилем ибн 'Атā' (ум. В 131 / 748 г.). Именно об этой богословской секте пойдёт речь. О причине названия этой группы мутазилитов уже говорилось много. Некоторые утверждают, что это название указывает на уход Вāсила ибн 'Атā' от занятий Хассана ал-Бафрй<sup>19</sup>. Некоторые другие считают причиной этого названия отрешение Вāсила от мусульманской общины и исламских школ религиозной мысли его времени<sup>20</sup>. В обоих случаях очевиден тот факт, что отрешение Вāсила касалось вопросов веры и неверия лица, совершившего великие грехи. Разумеется, назывались и другие причины возникновения этого названия<sup>21</sup>.

Аш-Шахрастанй сообщает об оставлении Вāсилом Хасаном ал-Бафрй следующим образом: «Кто-то спрашивал Хасана ал-Бафрй на его уроке: “В наши дни появилась группа людей, которые считают совершивших великие грехи неверными. Эта группа называется “хариджиты” (*хавāридж*). Другие утверждают, что грех не вредит вере, и эта группа является муриджитами (*мурджи'а*). Каково твоё мнение об этом?” Хассан погрузился в размышление, а до того, как он открыл рот, один из его учеников



сказал: “Совершивший великий грех не верующий и не неверный, а его место находится между неверием и верой (как стоянка между двумя стоянками)”. Этот человек был Вāсил ибн ‘Атā’, позже изложивший первое вероучение школы отрешения. Затем он подошёл к одному столбу мечети и приступил к разъяснению своей идеи; выслушав его, Хассан ал-Бафрй сказал: “Вāсил отрёкся от нас”. С того дня Вāсил и его последователи стали называться мутазилистами»<sup>22</sup>.

От Вāсила до нас дошли четыре положения:

1. **Стоянка между стоянками.** Между верой и неверием существует стоянка, на которой стоит совершивший великие грехи.

2. **Отрицание атрибутов Бога** по той причине, что доказывание вечных атрибутов Бога предполагает множественность изначальных субстанций и божеств.

3. **Свобода воли человека.** Исходя из того, что Бог Мудр и Справедлив, а зло и гнёт не достойны Его, не допустимо думать, что это Бог принуждает людей к греху, а затем наказывает. Отсюда следует, что люди вольны в своих поступках.

4. **Истина и ложь** в отношении имама ‘Али и его противников, также как в отношении ‘Усмāна и его противников. Вāсил утверждал, что одна из этих двух групп права, а другая не права. Однако конкретно неизвестно, которая из этих групп права и которая нет.

Вслед за Вāсилом, ‘Амрū б. ‘Убайд (ум. в 143 / 760 г.), брат жены Вāсила, стал его преемником и продолжил объяснение учений Вāсила. Среди известных мутазилитских учёных следует упомянуть ‘Абū ал-Хузайла ал-‘Аллāфа (ум. ок. 227 / 841 г.) и Ибрāхйма ан-Наззāма (ум. в 231 / 846 г.).

В эпоху Омейядов (661-750 гг.) мутазилиты не имели хороших связей с правителями, хотя Йазид б. Валйд<sup>i</sup> им покровительствовал (несмотря на короткое время своего правления). В начале правления Аббасидов (750-1258 гг.) мутазилиты заняли нейтральную позицию, а в эпоху халифа Мансұра<sup>ii</sup>, и в особенности, во времена Ма'мұна<sup>iii</sup>, знакомого с *каләмом* и философией, привлекли к себе внимание. Близость мутазилитов ко двору дошла до такой степени, что Мамұн и вслед за ним Му'тасим<sup>iv</sup> и Вәсиқ<sup>v</sup> признали себя мутазилитами и предложили этой богословской школе своё покровительство. Это случилось в ту пору, когда усилились споры об сотворённости Корана и был поставлен вопрос о том, является ли божественная речь атрибутом действия, созданным и возникшим, или принадлежит к атрибутам самости и является Создателем и Вечным.

Согласно убеждениям мутазилитов, утверждение о божественной речи как чем-то созданном и возникшем и вере в изначальность (вечность) Корана являются по сути неверием. В противовес им «приверженцы предания», наоборот, верили в изначальность Корана. Аббасидский халиф Ма'мұн издал указ, в соответствии с которым приверженцы идеи вечности Корана подверглись дисциплинированному наказанию. Вследствие этого приказа многие люди, включая Ахмада б. Ханбала, главу мухаддисов

---

<sup>i</sup> Правил в течение шести месяцев с апреля по октябрь 744 года.

<sup>ii</sup> Величайший правитель Арабского халифата, правил в 754-775 гг.

<sup>iii</sup> Багдадский халиф 813-833 гг.

<sup>iv</sup> Правил в 833-842 гг.

<sup>v</sup> Правил в 842-847 гг.

(*мухаддис*)<sup>i</sup>, оказались в заточении и были подвержены пыткам. Такое положение дел продолжалось до времени Мутаваккила<sup>ii</sup>, который, являясь ярким врагом мутазилитов и защитником мухаддисов, в свою очередь подверг преследованию первых (мутазилитов), а их книги превратил в дрова для огня. Вместе с этим, несмотря на то, что школа мутазилитов погрязла в распрях борьбы, мыслители и сторонники, жившие на окраинах исламского мира, продолжали сохранять свою веру.

Вскоре школа мутазилизма возникла в Басре и развивалась там неуклонно. К концу 2 / VIII в. Бишр б. Му'тамир (ум. в 210 / 825), будучи одним из представителей басрийской школы, переехал в Багдад, учредив там багдадскую школу. Бишр склонялся к шиизму, отчего можно утверждать, что в целом багдадские мутазилиты были более близки к учениям шиитов, чем мутазилиты Басры. Итак, среди выдающихся мутакаллимов Басры можно назвать 'Абӯ 'Али ал-Джуббā'й (ум. в 303 / 915) и его сына 'Абӯ Хашима ал-Джуббā'й (ум. в 321 / 933). Қадī 'Абд ал-Джаббāра (ум. в 415 / 925), Муҳаммада Искāфй (ум. в 240 / 854), 'Абӯ ал-Ҳусейна Ҳаййāта (ум. ок. 311 / 923) и 'Абӯ ал-Қасима ал-Балҳй, известного как Ка'бй (ум. в 317 / 929). Все они также считаются наиболее выдающимися представителями багдадской школы.

### Метод мутазилитов

По учению мутазилитов, «разум» (*'акл*) и «рациональный довод» (*'акли далйл*) играют главную и определяющую роль при утверждении и защите религиозных вероучений.

---

<sup>i</sup> Мухаддис — учёный-хадисовед, который занимается наукой о хадисах и их методологией.

<sup>ii</sup> Багдадский халиф из династии Аббасидов, правил в 847-861 гг.

В этом подходе любой вопрос должен быть представлен на суд человеческого разума, и только при нахождении разумного ответа на него он заслуживает одобрения. Фундамент и основа этой школы мысли держится на том, что «все религиозные истины познаваемы»<sup>23</sup> и в них нет места слепому поклонению. Так же, как и другие мутакаллимы, мутазилиты обращались к «традиционно переданному знанию» (*накл*), но вместе с тем последнее удостоивалось одобрения только в случае его соответствия доводам разума; в противном случае, оно толковалось аллегорически<sup>24</sup>. Иными словами, роль переданного знания в мутазилизме заключается в утверждении и руководстве согласно суждению разума (но не самостоятельно). Часто эта основа излагается в форме известного правила: «мысль предшествует услышанному». Некоторые мутазилиты признавали все религиозные обязательства рациональными и пришли к выводу о том, что разум способен обнаруживать красоту и порочность всяких действий<sup>25</sup>.

Крайний рационализм мутазилитов объясняется, главным образом, тем, что они находились на переднем ряду рациональной полемики и борьбы с атеистами и противниками религии, всегда с ними вступали в спор. Мутазилиты приложили много усилий для укрепления религиозных вероучений посредством рациональных доводов и представили исламские основы таким образом, чтобы они были привлекательны всем. Такая работа постепенно привела к тому, что мутазилиты стали использовать определённый подход при защите своих убеждений, отведя в этом главную роль разуму и рациональным доказательствам.

### **Вероучения мутазилитов**

Мутакаллимы, принадлежащие к мутазилитской школе, имели различные идеи, потому по многим вопросам

противоречили друг другу. Это привело к подозрению, что мутазилизм не представляет собой отдельную школу мысли, а является всего лишь одним богословским подходом, в котором делается ставка на разум и рациональные измерения<sup>26</sup>. Тем не менее большинство исследователей<sup>27</sup>, так же как и сами мутазилиты, считают мутазилизм единой школой, в которой так же, как и в других сектах, существуют общие убеждения и некоторые расхождения во взглядах среди её последователей. С целью доказывания этой мысли мутазилиты часто упоминали пять основ (или принципов) в качестве общего вероучения мутазилизма и даже сочиняли книги под такими названиями. К примеру, можно назвать такие книги, как «Ал-Ҳамса[т] ал-уғул» («Принципы пяти») ‘Абӯ ал-Хузайла ал-‘Аллāфа, «Ал-уғул ал-ҳāmса» («Пять основоположений»)ᵀ Джа‘фара б. Ҳарба и «Шарҳ “ал-Уғул ал-ҳамса”» («Разъяснение пяти основоположений») Қādй ‘Абд ал-Джаббāра.

Кажется, в начальном периоде критерием принадлежности к мутазилизму было исповедание положения о нахождении совершившего великий грех человека на «стоянке между двумя стоянками»<sup>28</sup>. Тем не менее со временем другие четыре принципа, то есть «утверждение единственности [в т.ч. Бога]» (*таўҳид*), «справедливость» (*‘адл*), «обетованные вознаграждение и наказание» (*ва‘ад ва ‘ид*), повеление совершить одобренное и запрещение совершения непристойного, были постепенно добавлены к списку принципов вероучения мутазилитов, и это считалось одной из особенностей этой школы мысли. По причине значимости этих пяти принципов в мутазилитской мысли мы дадим здесь их краткое объяснение:

1. «Утверждение единственности [Бога]» (*таўҳид*) имеет различные стадии и значения, важнейшими из которых являются: «самостный *таўҳид*» или «единобожие

---

<sup>ᵀ</sup> Имеются в виду пять положений мутазилитских убеждений.

божественной сути» (*таўҳид зātū*), «атрибутивный» или «единобожие Божественных атрибутов» (*таўҳид Ҷифātū*) и «таўҳид действий» («действенный») или «единобожие в действии» (*таўҳид аф'ālū*). «Самостный таўҳид» (*таўҳид зātū*) означает, что самость Создателя едина, и что Он не имеет какого-либо образца и подобия. «Самостный таўҳид» (*таўҳид зātū*) исповедуется всеми исламскими сектами. Тем не менее существует серьёзные противоречия во взглядах среди мутакаллимов по вопросам «атрибутивного единобожия» (*таўҳид Ҷифātū*) и «таўҳида действий» (*таўҳид аф'ālū*). В отличие от ашаритов, мутазилиты исповедуют «атрибутивный таўҳид» (*таўҳид Ҷифātū*) и отрицают «таўҳид действий [Бога]» (*таўҳид аф'ālū*). Вопроса о единстве действий Бога мы коснёмся, когда будем говорить об ашаритах, здесь же рассмотрим только единство божественных атрибутов.

Аш-Шахрастанӣ говорит по этому поводу следующее: «В начале это утверждение было неясным, а Вāсил ибн 'Атā' в доказательство своего мнения привёл простой (наивный) довод о том, что утверждение наличия у Бога извечных атрибутов предполагает множество богов (иными словами, принятие «самостного таўҳида» (*таўҳид зātū*) предполагает «атрибутивный таўҳид» (*таўҳид Ҷифātū*). Позднее последователи Вāсила пояснили, что смысл «атрибутивного тавхида» (*таўҳид д Ҷифātū*) не заключается в абсолютном отрицании атрибутов. Напротив, имеется в виду отрицание добавленных божественной самости атрибутов и, следовательно, полагание всех атрибутов тождественными Его Самости»<sup>29</sup>.

В действительности, посредством этой теории мутазилиты пытались опровергнуть вероучение приверженцев хадисов, утверждавшее наличие у Бога атрибутов, добавленных Его Самости. Невзирая на то, что мутазилиты единомысленны в своём отрицании такого рода атрибутов, однако относительно деталей данного вопроса у них име-

лись различные толкования, важнейшие из которых следующие:

— Теория Вāсила ибн ‘Атā’, отрицавшего добавленные к самости атрибуты (*сифāt*) и не предлагавшая какого-либо дальнейшего анализа.

— Теория ‘Абū ал-Хузайла ал-‘Аллāфа, который первым стал учить о тождестве божественных атрибутов Его Самости. В частности, ему приписывают высказывание: «Воистину, Создатель знающ, и Его знание тождественно Его Самости». Согласно этому положению, божественные атрибуты (*сифāt*), подобно знанию, имеют место, однако они — не что иное, как божественная Самость<sup>30</sup>.

— Теория ‘Абū ‘Алй ал-Джуббā’й, отрицавшего атрибуты (*сифāt*) и учившего о замещении атрибутов самостью. Он говорил: «Творец знающ по своей самости», «чтобы быть знающим, Бог не нуждается в атрибуте знания, напротив, Он Знающ по своей самости и не является не ведающим»<sup>31</sup>.

— Теория ‘Абū Хашима ал-Джуббā’й, который, в отличие от своего отца ‘Абū ‘Алй, признавал божественные атрибуты (*сифāt*), но считал их «состояниями» самости. Это учение представляет собой компромисс между отрицанием добавленных к самости атрибутов (о чём учили мутазилиты) и их утверждением (о чём учили «сторонники хадисов» — *асхāб ал-хадйс*). ‘Абū Хашим полагал, что приписывание Богу знания следует понимать, как утверждение у Него состояния под названием «знания», и это «состояние» (*хāl*) является атрибутом, который не является ни существующим, ни несуществующим, ни известным и ни неизвестным. Другими словами, «состояние» (*хāl*) в его отдельности не поддается познанию, а всегда познаётся в сочетании с какой-либо самостью. След «состояния» (*хāl*) является критерием отличия одного человека от другого. Если признаем «состояние» (*хāl*) чем-то сущим, то теория ‘Абū Хашима сводится к мнению сифа-

титов (*сифатийа*)<sup>i</sup>, признающих наличие у Бога атрибутов, добавленных к Его Самости; если же мы признаем «состояние» несуществующим, то эта теория сведётся к отрицанию добавленных атрибутов (о чём учили другие мутазилиты<sup>ii</sup>). Теорию 'Абӯ Хашима можно рассматривать как нечто отличающееся от других теорий только тогда, если признать состояния ни сущими, ни не сущими, однако это последнее предположение влечёт за собой множество проблем, включая одновременное устранение двух противоположностей<sup>32</sup>.

2. «Божественная справедливость» (*'адл*). Ни одна из исламских сект не отрицает [Божественную] справедливость (*'адл*) в качестве одного из божественных атрибутов<sup>33</sup>. Разногласия мутакаллимов касаются лишь толкования этого понятия. Толкование мутазилитов и имамитов зиждутся на представлении о красоте и отвратительности поведения. Они утверждают, что по своей сути действия являются либо хорошими, либо плохими. Исходя из Божьего Закона, человек способен, по меньшей мере, познать качества красоты и отвратительности. Следовательно, справедливость принадлежит к делам благим и необходимым, в то время как несправедливость принадлежит к делам плохим и недостойным. С другой стороны, поскольку Бог чист от всего омерзительного и непристойного, то Его действия соответствуют справедливости и не приводят к гнёту. Таким образом, всё то, что человеческий ум обнаруживает как нечто соответствующее справедли-

---

<sup>i</sup> Сифатиты (от араб. *сифа* — «свойство», «качество») — последователи первоначального учения, верившие в существование у Бога «божественных качеств» (знание, всемогущество, бессмертие, желание, слух, зрение, слово, величие, почёт, великодушие, благодеяние, слава, достоинство).

<sup>ii</sup> За отрицание атрибутов Бога, сближающих Его с миром, их стали называть му'аттилитами (*му'аттила*).



ности, необходимо для Бога, а всё то, что человеческий ум определяет как нечто соответствующему гнёту, Бог не совершает. Мутазилиты разработали многочисленные варианты этого толкования; в том числе можно сослаться на отрицание предопределённости судьбы и доказывание свободы воли человека и опровержение единства божественных действий ашаритами, в том смысле, что Бог является Действующим во всех действиях<sup>34</sup>. С точки зрения мутазилитов, одним из сопутствующих элементов справедливости является опровержение трудности непосильного бремени и наказания детей многобожников вследствие греха их отцов<sup>35</sup>. В последующих дискуссиях мы будем наблюдать, что ашариты не признавали этих сопутствующих справедливости факторов.

3. **Стоянка между двумя стоянками.** В противоположность хариджитам (*хавāридж*), мутазилиты утверждают, что лица, совершившие великие грехи, не являются ни неверующими, ни верующими, а имеют некий промежуточный статус между неверием и верой (объяснение этой теории было приведено выше).

4. **«Обещание вознаграждения и устрашение наказанием»** (*ва'ад ва ва'ид*). Понятие *ва'ад* имеет смысл доброго предзнаменования о вознаграждении, а *ва'ид* указывает на угрозу искушения и наказания. Согласно утверждениям мутазилитов, поскольку Бог никогда не нарушит обещания вознаграждения (относительно чего единодушны все мусульмане), Он не отступит и от угроз наказания. Поэтому все угрозы и предвкусения, упомянутые в Коране и преданиях (*равāйāt*) в отношении неверующих и преступников будут исполнены в День воскресения из мёртвых, и невозможно, чтобы Бог простил их, если они не покаются в этом мире.

5. **«Повеление совершить одобряемое и запрет совершения недозволенного».** Этот принцип признаётся всеми мусульманами, разногласия существуют только в

отношении его уровня и условия. Хариджиты (*хавāридж*) не признают никакого условия или предела для приказа совершить одобряемое и запрета недозволенного, в то время как некоторые мухаддисы — такие как Ахмад б. Ханбал — принимают это положение исключительно в ограниченных рамках веры сердцем и языком, но не в смысле отсутствия ограничений действия и вооружённого восстания. В вопросе о совершении одобряемого и запрещении недозволенного мутазилиты признают некоторые условности, такие как вероятность воздействия и необходимость избегания порочных последствий. Однако они не ограничивают его признанием сердцем и языком, а верят, что если недозволенное становится явным, или правление бывает угнетающим, то мусульманам дозволено выступить против разложения и гнёта.

Как видно из анализа пяти принципов мутазилитов, только два принципа — «единство божественной сущности» (*таўхид*) и «божественную справедливость» (*'адл*) можно признать важными принципами вероучения. Два других принципа — «обещание вознаграждения и устрашение наказанием» (*ва'ад ва ва'ид*) и «стоянка между двумя стоянками» — считаются дополнительными вероучениями, а «повеление совершать одобряемое и запрет совершения недозволенного» является частью практических обязанностей, рассматриваемых юриспруденцией.

Қадй 'Абд ал-Джаббар утверждает, что принципы мутазилитов сводятся к пяти вышеназванным принципам, исходя из того, что все оппоненты противоречили им, по меньшей мере, в одном из этих принципов<sup>36</sup>. Иными словами, эти пять принципов в их совокупности являются причиной участия мутазилитов в полемике, также как и критерием их отличия от других сект.



## Сторонники учения хадисов, ашариты и матуридиты

Школа «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадй̣с*), кроме того, что считалась одним из первых важных религиозных школ в исламе, также имела огромное влияние на возникновение ашаритской школы *каләма*. Исходя из этого, прежде чем обсудить учение ашаритов, будет уместно вкратце рассмотреть метод и воззрения этой группы.

### Приверженцы хадисов (*ахл ал-хадй̣с*)

В принципе, течение «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадй̣с*) было одним из законоведческих течений. В целом, по методу и манере исследования юристы-законоведы школы «приверженцев хадисов» разделяются на две основные группы:

1. Группа, центром деятельности которой был Ирак, с целью достижения юридического решения применяла, помимо Корана и сунны (исламской традиции), ещё и разум в широком смысле этого слова<sup>37</sup>. Они считали аналогию надёжным средством в юриспруденции и даже в некоторых случаях отдавали ей предпочтение перед традиционно переданным знанием. Эта группа стала известной под названием «приверженцы мнения» (*асхāб ар-рай*); их главой принято считать 'Абу Ханйфу (ум. в 150 / 767).

2. другая группа была сконцентрирована в пределах Хиджаза. Она опиралась только на внешние аспекты Корана и хадисы (предания), отрицала возможность применения разума и стала известна под названием «приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадй̣с* или *асхāб ал-хадй̣с*). Во главе её стояли каждый в своё время Мāлик б. Анас (ум. в 179 / 796), Муҳаммад б. Идрй̣с Шāфи'и (ум. в 204/820) и Аҳмад б. Ханбал (ум. в 241 / 855)<sup>38</sup>.

«Приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадй̣с*) применяли свой особый подход в вероучении, свои убеждения они извлекали только из внешних аспектов Корана и «традиционно переданного знания» (*нақл*). Они не только отвергали разум в качестве самостоятельного источника для доказывания истинности вероучения, но и противились всякому рациональному спору вокруг переданных по традиции вероучений. Другими словами, эта группа отвергала «рациональный *калām*» (*калām 'ақлй̣*), в котором разум становится самостоятельным источником вероучения, также как противостояли «*калām*у, основанному на переданном знании» (*калām нақлй̣*), в котором рациональные инструменты доказывают достоверность переданного знания. Они даже не допустили разум (*'ақл*) к защите религиозного вероучения. Известно, что когда кто-то спрашивал Мāлика б. А̣наса об айте «Милосердный, Что воссел на Престоле» (20: 5), в ответ тот сказал: «Нахождение Бога на Престоле известно, каковость же этого нахождения не известна, вера в это обязательна, а спрашивать об этом — нововведение (то есть отклонение от веры)»<sup>39</sup>.

Так или иначе, «приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадй̣с*) противились всякой попытке рационального осмысления религии и в целом отрицали *калām*. Самым известным представителем этого направления мысли был А̣хмад б. Х̣анбал, чьи взгляды и убеждения оказали большое влияние и воздействие на приверженцев традиции. От Ибн Х̣анбалы сохранился устав веры, в котором изложены основные убеждения этой группы. Вкратце они сводятся к следующему:

1. Вера состоит из слова, действия и намерения. Вера имеет ступени и может быть большей или меньшей. В вере существуют исключения, то есть если человека спрашивают о его вере, он должен сказать в ответ: «Я — верующий, “если Бог пожелает” (*иншā' 'Аллāх*)»;

2. Всё то, что происходит в мире, предназначено Богом, а люди не могут избежать предопределённости судьбы. Все действия людей, включая прелюбодеяние, употребление алкогольных напитков, воровство и тому подобное, предназначены Богом, и никто не может по этому поводу протестовать. Если кто-то подозревает, что Бог желал покорность послушников, а те избрали непокорность, то этот человек считает желание непокорных слуг преобладающим над желанием Бога, и не существует худшего навета по отношению к Богу, чем это. Тот, кто верит в знание Бога о реальном мире, должен также признавать существование божественного приговора;

3. Халифат (*халифат*) и имамат (*имамат*) принадлежат курайшитам<sup>i</sup> вплоть до Дня Воскресенья;

4. Пятничная групповая молитва (*намāз джама'*), паломничество (хадж) и молитвы двух священных праздников ('ид ал-'адхā<sup>ii</sup> и 'ид ал-фитр<sup>iii</sup>) не признаются совершёнными, если они не были сотворены под руководством имама, если даже он несправедлив и не богобоязнен;

5. Богоугодные дела или жертвования на пути Бога (*садақāt*), налог (*харадж*) и удел находятся в распоряжении правителей, если даже они несправедливы;

6. Если правитель приказывает совершить грех, не следует ему подчиниться, но и выступить против несправедливого правителя также недозволено;

7. Объявление мусульман неверующими из-за их грехов не дозволено за исключением случаев, подтверждённых традицией (например, не совершение (обязательных) молитв, употребление алкоголя и нововведение);

---

<sup>i</sup> Курайшиты — правящее племя древней Мекки, из него родом пророк Мухаммад.

<sup>ii</sup> 'Ид ал-'адхā — Праздник жертвоприношения.

<sup>iii</sup> 'Ид ал-фитр — Праздник разговения.

8. «Загробное наказание» (*'azāb qābir*), «Прямой Путь» (*ṣirāt*), «весы» [добрых и злых деяний] (*mīzān*), «дуновение Ангелом в рог» (*naḥaḥ ṣur*), «рай» (*джанна*), «ад» (*джаханнам*), «предначертание на Сокровенной Скрижали» (*лаўх махфӯз*) и «Покровительство» (*шафā'at*): всё это — истина, Рай и Ад — вечно;

Коран является речью Бога, и не создан, а, наоборот, изначален; даже слово и голос читающего вслух Корана также не сотворены; и те, которые считают Коран сотворённым и возникшим, являются неверующими<sup>40</sup>.

У «людей предания» (*ахл ал-ҳадӣс*) есть и другие мнения, такие как лицемерие Бога глазами, возложение непомерного бремени, утверждение атрибутов, о наличии которых известно понаслышке<sup>41</sup>. Мы рассмотрим их, разбирая воззрения ашаритов.

### Ашариты

Как мы уже заметили, появление богословской школы мутазилизма было до определённой степени отражением мнений двух противоположных течений: хариджитов (*хавāридж*) и муриджитов (*мурджи'а*), рассуждающих о вопросах веры и действия (как, например, определение статуса человека, совершившего великие грехи).

Однако 'Абу ал-Ҳасан ал-Аш'арӣ пытался найти средний путь между крайним подходом мутазилитов в применении разума и отказом внять доводам разума, в чём ему упорствовали «приверженцы хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*). Во 2 / VIII в. эти два течения мысли начали стремительно распространяться в исламской общине, противостоя друг другу. Первое течение подчёркивало важность разума в качестве самостоятельного источника для вероучений, а также в качестве средства для защиты ислама, и излишествовала в его применении. С другой стороны, второе течение отказалось от всякого использования разума в

вероучении и провозгласило внешние аспекты «традиционно переданного знания» (*нақл*) без какого-либо анализа и обдумывания в качестве единственного критерия и свидетельства религиозного познания. В столкновениях и борьбе этих двух школ мысли богословская школа ашаритов вступила в поле брани в нач. 4 / X в., чтобы обеспечить защиту «приверженцев хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*) и практически сбалансировать эти два течения, указывая на срединный путь, совместимый и соответствующий с разумом и «традиционно переданным знанием» (*нақл*).

С ранних лет ‘Абӯ ал-Ҳассан ‘Алӣ б. Исма‘ил ал-Аш‘арӣ (260-324 / 873-935) имел большую склонность к мутазилитским идеям, овладев основами их учения у известнейшего мутазилитского мыслителя своего времени ‘Абӯ ‘Алӣ ал-Джуббā’ӣ (см. выше). До сорокалетнего возраста он считался одним из мутазилитов, написавшим много книг, исходя из их учения. В возрасте сорока лет он отвернулся от мутазилизма, перейдя на сторону «приверженцев хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*). И с тех пор получается, что, с одной стороны, он представил Коран и хадисы в качестве единственного источника вероучения и по этой причине вступил в спор с мутазилитами, но с другой, в отличие от «приверженцев хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*), не только считал допустимым дискуссии и использование доказательств для защиты религиозных убеждений, но и стал применять метод разума на практике. В этом ключе он написал книгу под названием «Трактат о совершенствовании изучения в науке *каләма*» (*Рисāлат фӣ истихсāн ал-ҳавф фӣ ‘илм ал-каләм*), в которой защищал *каләм* и доказывал его необходимость. Признав основополагающую ценность «традиционно переданного знания» (*нақл*), Аш‘арӣ отвёл разуму (‘*ақл*) роль толкователя и апологета. При этом он считал своей миссией опровержение и отрицание мнений мутазилитов. хотя в ходе полемики как раз применял метод воззрения мутазилитов, разъясняя мне-

ния «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадйс*) рациональным способом, и, таким образом, до известного предела приблизил их точку зрения к взглядам мутазилитов.

### Взгляды ал-Аш‘арй

В этом разделе мы попытаемся продемонстрировать метод Аш‘арй на некоторых примерах его убеждений. С этой целью коротко сравним его убеждения с верованиями «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадйс*) и мутазилитов.

1. Атрибуты, которыми Бог обладает согласно переданному знанию (*сифāt хабарийа*). В *калāме* иногда разделяют божественные атрибуты (*сифāt*) на «самостные» (*сифāt зāтийа*) и «атрибуты, которыми Бог обладает согласно переданному знанию» (или «переданные атрибуты») (*сифāt хабарийа*). Самостные атрибуты (*сифāt зāтийа*) суть совершенство — это, например, Знание и Могущество, которые [человеческий] разум приписывает Богу. «Переданные атрибуты» (*сифāt хабарийа*) есть атрибуты, о которых говорится в Коране и хадисах; разум сам по себе не утверждает наличие их у Бога. Это такие атрибуты, как руки, ноги и телесная форма Бога. В отношении подобных атрибутов существуют разногласия среди мутакаллимов. Группа, вышедшая из среды «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадйс*), которую называют «мушаббахиты-хашвиты» (*мушаббиха хашвийа*)<sup>42</sup>, доказывает наличие у Бога «переданных атрибутов» (*сифāt хабарийа*) путём применения «сравнения» (*ташбийа*) и «окачествования» (*такййф*). Они считают, что Бог обладает «переданными атрибутами» (*сифāt хабарийа*) в том значении и качестве, в котором они существуют в творениях, и по этой причине можно утверждать, что существует полное сходство между Создателем и созданием. Со ссылкой на некоторых представителей этой



группы Шахрастанй передаёт, что, по утверждению мушаббахитов-хашвитов (*мушаббиха хашвийа*), вполне возможно прикоснуться к Богу и даже обнять Его<sup>43</sup>.

Некоторые другие из числа «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадйс*) верят в «перепоручение» или «вверение» (*тафвйд*) в отношении «переданных атрибутов» (*сифāt хабарийа*). В ходе приписывания «переданных атрибутов» (*сифāt хабарийа*) Богу они воздерживаются от выражения всякого взгляда на смысл и понятия этих выражений и предоставляют толкование их значения самому Богу. В этом аспекте показателен ответ Малика б. Анаса на вопрос о качестве нахождения Бога на Престоле. Он пишет, что мутазилиты считают Бога лишённым всякого сходства с творениями и, естественно, считают недопустимым приписывание Богу некоторых атрибутов — таких, как наличие рук и ног. С другой стороны, подобные атрибуты (*сифāt*) Бога часто упоминаются в Коране и хадисах.

Столкнувшись с этой проблемой, Аш‘арй нашёл решение в признании и толковании переданных через традиции атрибутов и, с другой стороны, добавил к этим атрибутам ограничение «без уподобления» (*билā таибйх*) и «без вопроса “как?”» (*билā такййф*). Он говорит: «Подобно тому, как Бог говорит, что Он имеет две протянутые руки, но Рука Бога лишена всякого качественного признака, как говорит сам Бог: “...руки Его протянулись” (Коран, 5: 64), Он также имеет глаза, но без отличительного признака, так как Он говорит: “...И плыл Он на глазах у нас” (Коран, 54: 14)»<sup>44</sup>.

**2. Предопределённость судьбы и свобода воли.** «Приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадйс*) отказались признать, что человек играет какую-либо роль в собственной судьбе, оттого попали в плен теории предопределённости судьбы. Такая мысль прослеживается в вероучении Аҳмада б. Ханбала. В то же самое время мутазилиты

верили в абсолютную свободу человека в его действиях и не отводили никакой роли для предопределённости судьбы и Воли Бога. Аш'арй был убеждён, что не только божественное предначертание всеобъемлюще, но даже автономные действия человека также сотворены и созданы Богом; с другой стороны, он пытался обнаружить определённую роль для свободных действий человека. Он нашёл такую роль посредством созданной им теории «приобретения» (*касб*). Поскольку эта теория представляет одну из важнейших и самых запутанных идей Аш'арй, мы изложим её более подробно.

*Кāсб* (араб. *приобретение, «присвоение»*) — это коранический термин. В многочисленных айатах это слово и производные от него обращены к человеку<sup>45</sup>. Некоторые из мутакаллимов использовали это слово, излагая свои идеи. Так, в ходе трактовки особого смысла понятия *кāсб*, Аш'арй установил его в качестве ключевой оси своей теории предопределённости судьбы и свободы воли. Хотя до Аш'арй другие мутакаллимы также говорили об этом, после него слово *кāсб* стало ассоциироваться с его именем. Таким образом, когда ссылаются на *кāсб* или «теорию приобретения», невольно вспоминают имя Аш'арй.

После него ашариты предложили разные толкования, отличные от того, что говорил Аш'арй. В данной работе мы рассмотрим «теорию приобретения» в толковании самого Аш'арй. Итак, основы его теории сводятся к следующему:

1. «Мощь» (*қудрат*, или «сила») бывает двух видов: «изначальная» (*қудрат қадім*), которая принадлежит только Богу и действует при творении и производстве действия; и «сотворённая» (*қудрат хāдис*), которая не производит действие непосредственно. Единственная её польза заключается в том, что обладатель этой мощи чувствует в себе свободу и возможность выбора и думает, что располагает силой выполнить какое-либо действие.

2. Действие человека является творением Бога. Не существует какого-либо другого создателя, кроме Бога, и все вещи, в том числе человеческие действия, являются Его творением. Аш'арй поясняет, что «настоящим действующим лицом, приводящим в действие все действия, является Бог»<sup>46</sup>, так как только «изначальная мощь» (*қудрат қадім*) действует в творении, и эта мощь принадлежит только Богу.

3. Роль человека заключается в приобретении действия. Бог создаёт человеческие действия, а человек приобретает эти действия, созданные Богом.

4. «Приобретение» (*кәсб*) подразумевает соседство сотворённого действия и «сотворённой мощи» (*қудрат хәдис*), возникшей в человеке. По этому поводу Аш'арй пишет: «Истина гласит, что смысл приобретения заключается в появлении действия в одновременно с «сотворённой (во времени) силой» (*қудрат хәдис*). Тогда приобретающий является тем лицом, в котором производится действие одновременно с появлением у него «[сотворённой] мощи» (*қудрат хәдис*)»<sup>47</sup>. К примеру, когда мы говорим, что кто-либо поступает или приобретает способность поступать так, как и задумал Бог, Всевышний также создаёт в нём «сотворённую во времени мощь» (*қудрат хәдис*), чтобы тот полагал, что он совершил действие по своему выбору.

5. В данном аспекте разница между свободными и вынужденными действиями заключается в том, что при свободном действии, поскольку человек во время действия приобретает «сотворённую мощь» (*қудрат хәдис*), он чувствует свободу выбора. Однако при вынужденном действии, так как человек не обладает такой мощью, он чувствует вынужденность и необходимость<sup>48</sup>.

6. Хотя человек приобретает действие, даже само «приобретение» (*кәсб*) является сотворением Бога. До-

казательство этой мысли, с точки зрения Аш‘арй, совершенно ясно:

во-первых, в соответствии с предыдущим правилом, все вещи, в том числе «приобретение» (*касб*), являются божественными созданиями;

во-вторых, «приобретение» (*ка̄сб*) значит соседство действия и «сотворённой (во времени) мощи» (*кудрат х̄адис*) в человеке. И поскольку действие так же, как «созданная мощь» (*кудрат х̄адис*), сотворено Богом, сочетание этих двух также является Его творением.

Объясняя эти положения, Аш‘арй ссылается на коранические стихи и говорит: «Если кто-то спросит, почему мы полагаем, что приобретения (Божьих) слуг являются творением Бога, то мы ему скажем: потому что Коран гла-сит: “Ведь ‘Аллāх сотворил и вас, и эти сделанные вами изваяния” (Коран, 37: 96)»<sup>49</sup>.

Вопрос здесь заключается в том, что если «приобретение» (*ка̄сб*) сотворено Богом, тогда почему мы относим его к человеку и говорим, что это действие человека? В ответ Аш‘арй утверждает, что приобретать — значит, быть вместилищем «приобретения» (*ка̄сб*), а не создателем «приобретения» (*ка̄сб*)<sup>50</sup>. К примеру, движущейся называют такую вещь, в которой возникает движение, а не человека, который производит это движение. Подобно тому, человека, ставшего вместилищем «приобретения» (*ка̄сб*), называют приобретающим<sup>51</sup>.

Вкратце говоря, приверженцы традиции<sup>1</sup> сходятся на том, что когда установлено, что свободное действие исходит от человека, Бог создаёт это действие в человеке вместе с «сотворённой мощью» (*кудрат х̄адис*). Вместе с тем, человек является всего лишь вместилищем действия и «сотворённой мощью» (*кудрат х̄адис*) и, следовательно, вместилищем «приобретения» (*ка̄сб*), то есть точкой со-

---

<sup>1</sup> Имеются в виду мусульмане-сунниты.

четания действия и «сотворённой мощи» (*қудрат хāдис*). Поэтому свободное действие в толковании Аш‘арй становится вынужденным. Хотя он прилагал много усилий для того, чтобы отвести определённую роль для человека, в конечном итоге, пошёл по той же колее, по которой некогда пошли «приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадйс*) и сторонники «теории принуждения» (*касб*)<sup>52</sup>.

Отличие взгляда Аш‘арй от мнения мухаддисов по этому вопросу заключалось только в этих мысленных усилиях и интеллектуальном поиске, который, с точки зрения «приверженцев хадисов» (*ахл ал-хадйс*), считался недопустимым и тщетным.

**3. Речь Бога.** «Приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадйс*) утверждали, что «Речь Бога» (*калām ‘аллāх*) состоит из тех звуков и букв, которые зиждутся в самости Бога, они извечны. «Приверженцы хадисов» (*ахл ал-хадйс*) преувеличивали всё до такой степени, что некоторые из них признавали даже обложку и бумагу Корана извечными. В свою очередь, мутазилиты считали «Речь Бога» (*калām ‘аллāх*), состоящей из звуков и букв, которые, по их мнению, не зиждутся в самости Бога. Они утверждали, что Бог создаёт Свою Речь на Хранимой Скрижали или передаёт её через Джабра‘йла<sup>i</sup> или Пророка<sup>ii</sup> и, следовательно, она сотворена.

Пытаясь найти срединный путь, Аш‘арй разделил «Речь Бога» (*калām ‘аллāх*) на две части. Первая часть — «словесная речь» (*калām лафзй*), которая состоит из букв и звуков. Этим он подтвердил точку зрения мутазилитов, что словесная речь является сотворённой. Другая часть, по его мнению, — это «душевная (от араб. *нафс* — “душа”) речь» (*калām нафсй*), которую он, подобно «приверженцам хадисов» (*ахл ал-хадйс*), считал зиждущейся

---

<sup>i</sup> Джабра‘йл — в библейской традиции Гавриил.

<sup>ii</sup> Имеется в виду пророк Мухаммад.

в самости Бога. Таким образом, он пришёл к выводу, что «Истинная Речь» (*калām ҳақӣқӣ*) — это и есть «душевная речь» (*калām нафсӣ*), исходящая из души и объясняемая посредством слов.

«Душевная речь» (*калām нафсӣ*) едина и неизменна, её можно передать разными выражениями — в то время как «словесная речь» (*калām лафзӣ*) подвержена изменениям и преобразованиям<sup>53</sup>.

4. Лицемерие Бога (*ру'йат 'Аллāх*). Часть «приверженцев хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*), известная как мушаббахиты-хашвиты (*мушаббиха хашви́я*), утверждает, что можно видеть Бога глазами. Однако мутазилиты отрицают всякое лицемерие Бога. И в этом вопросе Аш'арӣ искал срединный путь. Чтобы обезопасить себя от преувеличения и категоричности, он утверждает, что Бог видим, однако «лицемерие Бога» (*ру'йат 'аллāх*) не похоже на наблюдение тел. С его точки зрения, «лицемерие Бога» (*ру'йат 'аллāх*) не предполагает Его уподобление созданиям<sup>54</sup>. По этому поводу один из комментаторов говорит следующее: «Ашариты утверждают, что Бог не телесен и не находится в какой-нибудь стороне, поэтому невозможно обратиться к Нему лицом, посмотреть Ему в глаза и так далее. Он может раскрываться взору своих слуг, подобно полной луне, и стать видимым для глаз, как сказано об этом в достоверных преданиях (*āхādӣс шахих*)». Затем он подчёркивает, что «нашим доказательством является разум, также как и «традиционно переданное знание» (*нақл*), но основой при этом является второе»<sup>55</sup>.

Рациональное доказательство ашаритов, известное как «доказательство бытия» (*далӣл ал-вуджӯд*) заключаются в том, что всё то, что существует, может быть видимым — при условии, что оно не заслонено какой-нибудь преградой. Говоря точнее, само бытие (*вуджӯд*) вещей требует возможности их визуального наблюдения. Исходя из этого, поскольку Бог существует, а допущение Его

видения не влечёт невозможных последствий — как уподобление Его твари — то разум допускает возможность лицезрения Бога<sup>56</sup>.

**5. Красота и отвратительность действий** (*хусн ва қабих аф'ал*). Мутазилиты придерживаются мнения, что «красота» (*хусн*) и «отвратительность» (*қабих*) бывают «действительными» (*вāқи'а*) и «самостными» (*зāтӣ*), и разум способен, по меньшей мере, в некоторых случаях, обнаруживать эту «красоту» (*хусн*). В то же самое время ашариты не только не признают способность разума познать «красоту» (*хусн*) и «отвратительность», но и принципиально отрицают «действительную красоту» и «отвратительность действия». Автор «Шарх “ал-Мавāқиф”» («Комментарии к [книге] “Стоянки” ал-’Иджӣ»), *Шарӣф ад-Джурджāнӣ*, по этому поводу пишет: «У нас (то есть у ашаритов) отвратительным признаётся то, на что наложен запрет недозволенности или неприятия, а хорошим является то, что не запрещено, как “обязательное” (*вāджиб*), “дозволенное” (*мустахаб*) и “деяния, совершение которых не предписывается, но и не запрещается шариатом” (*мубах*), и действие Бога всегда является благим». Также при изложении и объяснении спора они определяют три значения «красоты» (*хусн*) и «отвратительности» (*қабих*):

1. «Совершенство» (*камāl*) и «недостаток» (*нақс*): когда говорят, что «знание (*'илм*) — это *красота* (*хусн*)» и «невежество — *отвратительность* (*қабих*)», *красота* (*хусн*) и *отвратительность* (*қабих*) передают этот смысл. Нет противоречия в том, что это значение «красоты» (*хусн*) и «отвратительности» (*қабих*) существует для атрибутов «вещи в себе» (*сифāt фӣ нафсӣ*), разум (*'ақл*) познаёт это, и оно не имеет никакой связи с Законом (*шари'а*).

2. Соответствие и не соответствие цели — в том смысле, что то, что согласуется с целью, является благим (*хасан*), а то, что нет — отвратительным (*қабих*). Эти

два смысла иногда также толкуют как «польза/благо» (*маслаха*) и «пагуба / дурной поступок» (*мафсада*). В этом смысле «красота» (*хусн*) и «отвратительность» (*қабих*) представлены в качестве рационального вопроса и изменяются в зависимости от целей и значимости; к примеру, если убийство кого-либо является «благом» (*маслаха*) в глазах врагов убитого и соответствует их цели, то в отношении его друзей становится пагубой (*мафсада*). Поэтому «красота» (*хусн*) и «отвратительность» (*қабих*) в этом значении становится чем-то дополнительным и относительным, а не действительным.

3. Заслуживание похвалы. Именно этот третий смысл стал причиной разногласий. Ашариты считают «красоту» (*хусн*) и «отвратительность» (*қабих*) юридическим вопросом, так как согласно этому взгляду, все действия материальны, и ни одно действие само по себе не влечёт за собой ни похвалу и порицание, ни вознаграждение (*саваб*) и наказание (*акāб*), а приобретает такое качество только благодаря юридически обоснованному повелению и запрету. Однако, согласно мутазилитам, этот смысл тоже является рациональным, поскольку действие само по себе, без учёта юридического аспекта, располагает либо благим аспектом, который повлечёт за собой дань похвалы и вознаграждения для действующего лица, либо имеет плохой аспект, который влечёт за собой порицание и наказание для действующего<sup>57</sup>.

6. Невыносимое бремя (*таклиф мālā йатāк*) означает, что Бог обязывает своего слугу к действию, которого тот не в состоянии выполнить. Вопрос заключается в том, можно ли возложить такое бремя на человека и наказывать его из-за того, что тот оставил его? Ясно, что рассуждение об этом возвращает нас к вопросу о красоте (*хусн*) и отвратительности (*қабих*). Поскольку мутазилиты верят в рациональную объяснимость красоты (*хусн*) и отвратительности (*қабих*), они



считают такое бремя, с рациональной точки зрения, отвратительным и невозможным, и не допускают мысль о том, что оно исходит от Бога. Однако ашариты, так как они не верят в рациональную красоту и отвратительность и не считают ничего обязательным (*ваджиб*) для Бога, убеждены в том, что Бог в состоянии выполнить любое дело, в том числе наложить «невыносимое бремя» (*таклиф мālā йатāқ*), так как любое исходящее от Него действие — благо<sup>58</sup>.

### Эволюция ашаритской школы

На протяжении своего существования школа ашаритов претерпела некоторые изменения. Вначале её учения не были одобрены суннитскими учёными, которые выступали против неё в разных местах. Однако это противоборство не принесло никакой пользы, и ашаритская школа в своём учении стала приближаться ко взглядам последователей традиции. Так, первым видным её представителем после Аш‘арй стал ‘Абӯ Бакр ал-Бақиллāнй (ум. в 403 / 1013 г.). Он подробно объяснил идеи Аш‘арй, вкратце изложенные в двух его книгах — «Ал-ибāна...» («Разъяснение [основ вероисповедания]») и «Ал-Лума‘...» («Очерки...»), и придал им форму целостной богословской системы. Однако наибольшее влияние на распространение ашаритской секты оказал Джувайнй (ум. в 478 / 1085 г.). После учреждения медресе «Низāmйя» в Багдаде в 459 / 1066 году, Низām ал-Мулк пригласил Джувайнй преподавать там. Джувайнй занимался распространением идей ашаритской школы в течение приблизительно тридцати лет, и поскольку яв-

лялся *шейх ал-ислам*<sup>i</sup> и имамом Мекки и Медины<sup>ii</sup>, его взгляды пользовались уважением и одобрением во всём исламском мире. Благодаря Джувайнй, ашаритская школа приобрела повсеместное распространение до такой степени, что была утверждена в качестве официального учения суннитского толка.

Джувайнй придал ашаризму рациональную и политическую окраску, а с появлением имама Фахра ар-Рāзй (ум. в 606 / 1209 г.) ашаритский *калām* приобрёл философский оттенок. В ходе защиты и утверждения ашаризма, Фахр подверг критике идеи Ибн Сйны, нападая на основные его мысли.

С другой стороны, имам Мухаммад ал-Газālй (ум. в 505 / 1111 г.), бывший учеником Джувайнй, обратился в мистицизм и представил мистическое толкование идей Аш‘арй. Своей важной книгой «Ихйā’ ‘улūм ад-Дйн» («Воскрешение наук о вере») он установил прочную связь между мистицизмом и суннизмом, которые до тех пор казались чуждыми и противоборствующими.

Появление в среде ашаритов таких людей, как Мавлāнā Мухаммад Рūмй (ум. в 672 / 1273), в действительности должно рассматриваться как следствие идей Газālй.

## Матуридиты

Как говорилось выше, ашаритская школа появилась в начале 4 / X века. Одновременно с ашаритским движением в Ираке возникли ещё два других богословских движения, имевших похожие цели, много общего в методоло-

---

<sup>i</sup> Шейх ал-ислам — титул высшего должностного лица по вопросам ислама в ряде исламских государств.

<sup>ii</sup> Имам Мекки и Медины (или «имам ал-харамайн» — «имам двух харамов») — так называли предводителя учёных обоих главных священных мусульманских городов.

гии и в самом вероучении: одно в Мавераннахре, другое в Египте. Основателем первого из этих двух движений был 'Абӯ Мансӯр Мātuридӣ (умер в 333 / 944), а второго — 'Абӯ Джа'фар Ғаҳавӣ (ум. в 321 / 933). Все три движения появились с лозунгом защиты религиозных вероучений и опровержения мутазилизма и на деле представляли средний путь между «приверженцами хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*) и мутазилистами.

В юриспруденции Аш'арӣ был последователем Шафи'и, в то время как Мātuридӣ и Ғаҳавӣ следовали ханафитской школе юриспруденции и претендовали на то, что излагают и разъясняют принципы вероучения 'Абӯ Ғанӣфы. С точки зрения значимости и степени влияния в исламском мире, Аш'арӣ занимает первое место, Мātuридӣ находится на следующей ступени, а Ғаҳавӣ пользуется меньшим значением. Вероятно, одна из причин влияния и воздействия Аш'арӣ заключалась в том, что его борьба против мутазилитов разворачивалась на последних, равно как и в важнейших интеллектуальных плацдармах мусульман, то есть в Басре и Багдаде. Мавараннахр и Египет находились вдали от основных культурных центров. Разница между Ғаҳавӣ и Мātuридӣ заключалась в том, что Мātuридӣ чаще, чем Ғаҳавӣ, прибегал к полемике и доказательству. Ғаҳавӣ задавался целью представить суть идей 'Абӯ Ғанӣфы, чтобы изложить их в соответствии с разумом и переданными традиционными знаниями, в то время как Мātuридӣ пытался спорить о вероучениях на основе принципов и основ учения 'Абӯ Ғанӣфы, чтобы обнаружить новые свежие мысли. Исходя из того, что Ғаҳавӣ не занимает значимого места в истории *каләма*. Скажем немного больше о Мātuридӣ, которому в вопросах вероучений последуют многие ханафиты<sup>59</sup>.

Местом рождения Мātuридӣ было селение Матурид. Село это находится в Мавараннахре, то есть в окрестностях реки Джайхун, вблизи Самарканда. По своим взгля-

дам на *фиqh*<sup>i</sup> и убеждениям он являлся последователем ‘Абӯ Ҳанӣфы. Несмотря на то, что Мāтурӣдӣ был «приверженцем *иджтихāда*<sup>ii</sup>» (*ахл иджтихāд*), в своём вероучении он прилагал усилия для того, чтобы придерживаться метода и принципов ‘Абӯ Ҳанӣфы. Его расхождения с Аш‘арӣ исходят отсюда. Ранее мы заметили, что ‘Абӯ Ҳанӣфа, в отличие от Аш‘арӣ, Ибн Ҳанбала и Мāлика, следовал «[методу] аналогии» (*қийас*) и рассматривал разум (*‘ақл*) в качестве самостоятельного источника. Таким образом, он отводил разуму (*‘ақл*) большую роль в вероучении. Подобно своему кумиру, Мāтурӣдӣ тоже признавал разум в качестве источника для своих религиозных убеждений. Поэтому в то время, когда Аш‘арӣ использовал разум (*‘ақл*) исключительно в целях объяснения и защиты религиозных вероучений, Мāтурӣдӣ (вдобавок к тому!) пытался опираться на разум (*‘ақл*) для открытия и установления принципов. Это различие заключается в познавательном методе, который отличает эти две школы друг от друга.

Мысли Аш‘арӣ можно считать серединой между воззрениями школ «приверженцев хадисов» (*ахл ал-ҳадӣс*) и мутазилитов. А взгляды Мāтурӣдӣ — это срединный предел между Аш‘арӣ и мутазилитами. Это ясно прослеживается при рассмотрении убеждений Мāтурӣдӣ. Укажем на некоторые важные положения его учения, которые в данном контексте отражают отличия его подходов от идей с Аш‘арӣ.

**1. Красота и отвратительность действий** (*хусн ва қабих аф‘ал*). Как мы видели, ашариты отрицают рационально объяснимые красоту (*хусн*) и отвратительность (*қабих*) и считают их исключительно юри-

---

<sup>i</sup> Ф и қ х — исламское правоведение.

<sup>ii</sup> И д ж т и х ā д — метод интерпретации религиозного закона и установления истины путём юридических споров. — *Примеч. пер.*

дическими принципами, в то время как Мāтурйдй признаёт их рациональными принципами. Невзирая на то, что он не посвятил отдельную главу этой теме в книге «Ат-Таўхйд» («Единобожие»), являющейся его главной богословской работой, тем не менее применил эти рациональные принципы в многочисленных дискуссиях.

По этому поводу он пишет: «Бог создал человека для страдания, поскольку дал ему способность различения и установления «похвального» (*махмӯд*) и «предосудительного» (*мазмӯм*), и Он (Бог) представил «предосудительное» (*мазмӯм*) как «отвратительное» (*қабих*), а «похвальное» (*махмӯд*) как «красивое» (*хусн*). Затем Он дал человеку способность различать похвальное (*махмӯд*) от предосудительного (*мазмӯм*), установил разум ('акл) в качестве доказательства, измерил красоту (*хусн*) и отвратительность [вещей] (*қабих*) посредством разума ('акл) и т.д. Решение разума ('акл) является основой всех решений и похоже на «высшую науку» ('илм ал-'ийāн), не подлежащую изменению»<sup>60</sup>.

**2. Невыносимое бремя (*таклйф мālā йатāқ*).** В отличие от Аш'арй, Мāтурйдй не применяет термин «невыносимое бремя» (*таклйф мālā йатāқ*). Он разъясняет: бремя человеку, который не выносит его, — это порча с точки зрения разума<sup>61</sup>. Такое расхождение во взглядах между Аш'арй и Мāтурйдй в действительности является вступлением к противоречию между этими двумя богословами в вопросе о рациональной объяснимости красоты (*хусн*) и отвратительности (*қабих*).

**3. Предопределённость судьбы и свобода воли (*джабр ва ихтийār*).** Вначале Мāтурйдй выступил с попыткой установить подлинную действительность человека. По его мнению, с точки зрения разума ('акл) и От-

кровения (*вахй*)<sup>1</sup>, человек предстаёт как «действующий и обретающий» (*фā'ил ва кāsб*) субъект. Его доказательство, основанное на «традиционно переданном знании» (*накл*), заключается в том, что Бог установил «веление» (*āмр*) и «запрет» (*наха*) на некоторые действия людей, обещая им «вознаграждение» (*ва'ад*) и угрожая «наказанием» (*ва'ид*). Поскольку, во-первых, в таких случаях действия приписываются людям, а человек называется «действующим субъектом» (*фā'ил*); во-вторых, невозможно относить веление (*āмр*) и запрет (*наха*), обещание вознаграждения (*ва'ад*) и угрозу наказания (*ва'ид*) к человеку, который не производит никакого действия. С точки зрения разума (*'акл*), также будет порочным отнести неповиновение, греховность, моральное разложение и запретное к Богу; естественно, что невозможно назвать Бога Повелевающим и Запрещающим, Начинаящим и Заканчивающим. Тогда придётся приписывать действие человеку. Важнейший его довод в пользу свободы человека — это довод совестливости, согласно которому каждый человек сам обнаруживает, что является свободным (*мухтār*), действующим (*фā'ил*) и обретающим субъектом (*кāsб*).

При этом Мāтурйдй признаёт Бога «Создателем действия человека» (*халиқ фи'ал инсāн*) и считает Его Творцом действия из небытия<sup>62</sup>. Поскольку «Создателем действия» (*халиқ фи'ал*) является Бог, встаёт вопрос: что значит быть Действующим и приобретающим действие (*фā'ил ва кāsб*) субъектом?

---

<sup>1</sup> В а х й (араб. «откровение, вдохновение») — передача Богом Своих Откровений (знаний) избранным Им пророкам (См. Коран, 4: 163). Согласно Корану (42: 51), Божественные Откровения могут быть переданы разными путями: благодаря озарению или вдохновению; с помощью знаменья; через праведный сон пророков; посредством ангела Джibriла (Гавриила) или напрямую.

В этом отношении подход Мāтурйдй не ясен. Некоторые учёные утверждали, что под приобретением и действием человека Мāтурйдй имеет в виду волю, то есть воля выполнения действия исходит от человека, в то время как творение внешнего действия, по его же теории, исходит от Бога<sup>63</sup>. Согласно такому предположению, на которое также указывают некоторые выражения ал-Матуриди<sup>64</sup>, человек является создателем воли, а Бог — Творцом внешнего действия.

4. Лицемерие (*пу'йа*) Бога и «[традиционно] переданные атрибуты» (*цифāt хабарййа*). Мāтурйдй считает лицемерие (*пу'йа*) Бога возможным, однако его отличие от Аш'арй заключается в том, что Мāтурйдй не представляет «рациональный довод» (*'аклй далйл*), а удовлетворяется только «доказательством традиционно переданного знания» (*наклй*). Также он не даёт никакого толкования состоянию лицемерия, а смысл лицемерия Бога сводит к чудесам. Он говорит об этом так: «Вера в возможность увидеть Создателя для нас является правдой и истиной, но без того, чтобы мы могли понять состояние лицемерия (*пу'йа*) и толковать его»<sup>65</sup>.

В дискуссии о «нахождении Бога на Престоле» Мāтурйдй занимает следующую позицию. Он раскрывает отсутствие толкования и веру в чудеса следующим образом: «...Предположим, мы предоставим толкование, однако верное толкование будет другое, поэтому следует, с одной стороны, отрицать уподобление [Богу], а с другой стороны, верить в основу смысла, существующего в «доказательстве традиционно переданного знания» (*наклй*). Таким образом, мы оставили суть [этого вопроса] и комментарии [к нему] Богу. Эта тема повторяется везде, где Коран доказывает что-либо...»<sup>66</sup> Исходя из сказанного Мāтурйдй, можно утверждать, что его учение основывается на атрибутах, переданных посредством «доказатель-

ства традиционных знаний» (*нақлӣ*). В них он видит инстанции препоручения.

Это лишь некоторые важные идеи Мāтурйдӣ, в которых он тем или иным образом противостоит Аш‘арй. И, несмотря на то, что Мāтурйдӣ соглашается с Аш‘арй по ряду таких тем, как, например, вопрос о божественной речи<sup>67</sup>, он, тем не менее, оказался более близок к мутазилитам. Соответственно, можно заключить, что в отношении многих других положений своей теории его воззрения значительно отличаются от взглядов Аш‘арй<sup>68</sup>.

## Шииты

В словаре слово «шииты» (*ши‘а*) объяснено как «последователи» и «сподвижники»<sup>69</sup>, а как термин оно указывает на последователей ‘Алй ибн Абй Тāлиба<sup>i</sup>, которые верили в то, что Пророк завещал ему свой халифат и имамат, что, по их мнению, видно из соответствующих текстов (в которых слова употреблены в форме *насб*<sup>ii</sup>) и которые являются неизменными для понимания (*насс*<sup>iii</sup>)<sup>70</sup>.

Разумеется, во времена Пророка слово «шииты» (*ши‘а*) применялось по отношению к последователям ‘Алй в этом же смысле. Наўбахтй поясняет: «Шииты стали первой исламской сектой. Они были последователями ‘Алй, верили в его имамат и жили во времена Пророка.

---

<sup>i</sup> ‘Алй ибн Абй Тāлиб — двоюродный брат, зять и последователь пророка Мухаммада; четвёртый праведный халиф и первый *имām* («предводитель») шиитов.

<sup>ii</sup> *Насб* — в арабской грамматике падеж: изменение огласовки в конце слова, так называемая «фатховая форма». *Насб* обозначает винительный, творительный и дательный падежи.

<sup>iii</sup> *Насс* — айаты Корана и хадисы, однозначные смыслы которых ясны для понимания и не нуждаются в разъяснениях и каких-либо толкованиях.



Первыми лицами, ставшими известными под названием “шииты” (*ши‘а*), были Миқдād, Салмāн Фāрисей, ‘Абū Зар и ‘Аммāр б. Йāсир»<sup>71</sup>.

Мас‘ūdй передаёт, что после кончины Пророка и события в Сакифе<sup>i</sup> ‘Алй собрал вместе своих шиитов<sup>72</sup>. В достоверных суннитских и шиитских источниках приведены хадисы, в которых Пророк упоминает сподвижников ‘Алй (*ши‘а’ ‘Алй*). Например, ас-Суйūtй передаёт три хадиса от Пророка в комментариях к седьмому айату суры «Ал-Баййина» («Ясное доказательство»)<sup>ii</sup>, согласно которым в этом стихе говорится об ‘Алй и его сторонниках<sup>73</sup>. Также Шейх Муфид передаёт несколько хадисов от Пророка, гласящих, что «‘Алй и его сторонники будут спасены»<sup>74</sup>. Поэтому можно утверждать, что слово «шииты» (*ши‘а*) в смысле последователей ‘Алй было использовано самим Пророком, и рождение и возникновение шиизма восходит ко времени его жизни. Хроника поколений и исторические свидетельства тоже показывают, что шииты были одной из групп среди сподвижников Пророка, которые ещё при его жизни считались сторонниками ‘Алй, а после смерти Пророка решили выбрать ‘Алй своим предводителем и последовали за ним.

В книгах о школах фикха и сектах, шииты подразделяются на несколько разветвлений (сект), самыми важными из которых являются имамиты (*имāмийа*), зайдиты (*зайдийа*) и исмаилиты (*исмā‘йлийа*). Сначала рассмотрим

---

<sup>i</sup> Сакифа («местечко под навесом») — место собрания в квартале рода бану Саида, недалеко от Медины; там, в 632 г., сразу после смерти пророка Мухаммада решался вопрос передачи власти. Преемником Пророка, первым халифом собравшиеся избрали ‘Абū Бакра.

<sup>ii</sup> «А те, что уверовали и творили благие деяния — изю всех людей лучшие и примерные» (Коран, 98: 7).

школу имамитов, которая является крупнейшей шитской сектой, а затем обратимся к другим.

### Имамнты (*имāmийа*)

По словарю, имам (*имām*) — это тот, которого выбирают в качестве предводителя, и за ним следуют люди<sup>75</sup>. Как видим, словарное значение слов «шииты» (*ши'а*) и «имам» (*имām*) полностью соответствуют и дополняют друг друга (*ши'а* означает последователей, а *имām* — лицо, за которым следуют). Таким образом, основная роль двух коранических понятий (*имām* и *умма* — «сообщество» [мусульман]), образованных от одного лексического корня, широко известна в шиитской культуре.

Как правило, «дванадесятниками» (*имāmийа* или *ши'а исна ашари*) называют тех людей, которые помимо веры в непрерывный имамат (*имāmāt* — «предводительство») и халифат 'Али, верят в имамат Хассана б. 'Али, Хусейна б. 'Али и девяти сыновей Хусейна, последним из которых был Махдй («Обещанный»), скрытый от взоров и ожидаемый имам<sup>76</sup>.

Как мы уже упоминали, появление двух течений — мутазилитов и ашаритов — было в значительной степени отражением противоборствующих идейных течений, распространённых в исламском обществе. Другие школы, такие как хариджиты (*хавāридж*), тоже не представляли собой исключение из этого правила и появлялись преимущественно как реакция на идейные и политические события того времени. Однако ситуация с имамами (*имāmийа*) сложилась, по всей видимости, по-другому. Согласно убеждениям шиитов и на основе некоторых преданий, назначенные преемники Пророка были конкретно известны по имени и происхождению, по меньшей мере, группе его сподвижников. Первым был имам 'Али, спутник и хранитель тайн Пророка и ближайший

его ученик. Помимо того, что он был наделён общими познаниями Пророка, посвящён в науки и тайны Откровения, он полностью овладел толкованием Корана и познаниями исламского вероучения в присутствии Пророка. Так, помимо изложения религиозных познаний в ходе многочисленных проповедей и обращений он разъяснял наиболее глубокие истины своим сыновьям и избранным сподвижникам. Он также передал своим детям знания и религиозные установления, которые перенял от Пророка, и таким образом высшие небесные науки дошли до имамов. Несмотря на это, из-за ограничений, господствующих в обществе, сильного давления на имамов и их последователей со стороны правителей Омейядов, имамиты не имели возможности выступить и провозгласить себя в качестве одной консолидированной группы или особой (отдельной) богословской и идейной школы. Такое положение сохранялось до тех пор, пока имам Бәқир и имам Сәдиқ, пользуясь коротким интервалом в ходе конфликта Умейядов и Аббасидов, смогли основать имамитский *каләм* наряду с юриспруденцией и другими шиитскими науками. Благодаря многочисленным учебным занятиям и образованию шиитов Джа'фар ас-Сәдиқ воспитал таких выдающихся мутакаллимов, как Хишәм б. Хакам, Хишәм б. Сәлим, Му'мин Тәқ и Тәйәр, каждый из которых отличился и превзошёл других в какой-то особой дисциплине<sup>77</sup>. В действительности эти мутакаллимы, наряду с верой в чистоту и непогрешимость своих имамов, овладели познаниями вероучения от этих великих мужей науки и сами выступали в качестве защитников этого учения в полемике. В одном из преданий сказано, что Хишам б. Хакам после одного из своих докладов о своих диспутах имаму Сәдиқу, отвечая на вопрос имама о том, от кого он узнал такую мысль, сказал: «Я изучил её основу от Вас и далее развил и упорядочил её»<sup>78</sup>.

*Калām* имамитского толка не соответствовал позиции удаления от разума приверженцев преданий, также как и не сопутствовал крайнему рационализму мутазилитов. Шиитский *калām* также выступал против пренебрежения ролью разума в раскрытии вероучения.

Коран, традиция Пророка и членов его семьи так же, как и разум (*'акл*), считались источниками шиитских познаний. История шиитской мысли свидетельствует о том, что мутакаллимы имамитского толка извлекали пользу из Корана и преданий, пользуясь при этом рациональным диспутом, излагали и доказывали познания из Книги и традиции путём представления рациональных доводов и свидетельств. Пророк и имамы были первыми, кто создал почву для изложения познаний вероучения так же, как и для диспутов и научных дискуссий с оппонентами. Огромное количество преданий, хранимых шиитской традицией, относительно семьи Пророка свидетельствует об особых путях и методах применения разума (*'акл*) и конструктивной полемики с оппонентами — метода, примеры которого редко можно найти среди мутакаллимов той эпохи. Свидетельством этому утверждению могут быть книги «Таўхїд» («Единобожие») Сүдўқа и «Иҳтиджадж» («Возражения») Табарсї, которые мы вкратце рассмотрим ниже.

Пророк и шиитские имамы были не только участниками полемики по вопросам вероучения, но и первыми мутакаллимами и апологетами в сопоставлении разнообразных идей с исламской религией. В последующих дискуссиях мы познакомимся с методом и понятием рационализма, с условиями полемики на этой тему.

## **Основы религии в школе имамитов**

С давних пор мутакаллимы имамитского толка представили в качестве основ вероучения пять принципов:

1. «Единство божественной сущности» (*таўхїд*),

2. «[Божественная] справедливость» (*'адл*),
3. «Посланничество» (*нубӯва*),
4. Имамат (*имāмат*),
5. «Воскрешение мёртвых» (*ма'ād*).

Выбор этих пяти принципов обусловлен бóльшим их значением по сравнению с другими познаниями вероучения. Конечно, многие другие важные элементы вероучения рассматриваются в качестве ответвлений вышеупомянутых столпов. Однако в учении имамитов «единство божественной сущности» (*таӯҳид*) и «[божественная] справедливость» (*'адл*) считаются наиболее важными по сравнению с другими принципами вероучения. Эти два постулата представлены в качестве основных фундаментов веры<sup>79</sup>. С давних пор особые толкования имами́тами и мутазилитами этих двух принципов отделяли их от других богословских сект, поэтому эти группы назывались «приверженцы единства божественной сущности и божественной справедливости» (*асҳāб ат-таӯҳид ва ал-'адл*) или иногда сокращённо «приверженцы справедливости» (*'адлийа*). Принцип имамата также являлся основной характерной чертой имамитов и отделил их от других, в том числе от мутазилитов. Значимость этого принципа доходит до того, что в преданиях (*равāйāt*) о Пророке и непогрешимых имамах сказано, что «Тот, кто умер, не познав имама своего времени, умер смертью времён *джахилийи*<sup>1</sup>»<sup>80</sup>.

Заслуживает упоминания и то, что сторонники 'Алӣ, несмотря на некоторые противоречия, разделяют многие положения вероучения с другими мусульманами, что не требует пояснений.

---

<sup>1</sup> *Джахилийа* (араб. «невежество») — исторический период восточных народов (до ислама), когда в обществе царили беззаконие и жестокость.

Рассмотрим теперь некоторые важные элементы вероучения имамитов:

**1. Единобожие (*таўҳид*).** Хотя относительно этого принципа среди мусульманских мутакаллимов существует взаимное согласие, тем не менее в изложении «атрибутивного» (*таўҳид Ҷифātӣ*) и «действенного» единобожия (*таўҳид аф 'ālӣ*) подход имамитов (*имāmийа*) несколько отличается от подходов других школ. В отношении «атрибутивного единобожия» (*таўҳид Ҷифātӣ*) они не принимали вероучения ашаритов, признавших атрибуты, добавленные к самости Бога, равно как и опровергали теорию некоторых мутазилитов, отрицавших атрибуты (*Ҷифāt*) Бога или веривших в отделённость самости от атрибутов.

На взгляд имамитов, хотя смысл и понятие атрибутов Бога отличаются от Его самости, тем не менее самость и совокупность атрибутов имеют общий знаменатель. Другими словами, «атрибуты Всевышней Истины» (*Ҷифāt-и ҳаққ Та 'āла*) являются той же Сущностью, то есть Истиной (*ҳаққ*).

Рассуждая о «действенном единобожии» (*таўҳид аф 'ālӣ*), ашариты называли единственным действователем Бога, а мутазилиты — свободу человека в его действиях, в то время как в школе имамитов (*имāmийа*) оба эти взгляда опровергаются. По их учению, с одной стороны, человек свободен в своих действиях, и действия действительно исходят от человека; а с другой стороны, они считают, что возможность выбора и роль человека в осуществлении им какого-либо действия исходит в первую очередь от Бога (подробно объясним это положение ниже).

**2. Воля и свобода.** В отличие от ашаритов имамиты утверждают, что воля и свобода человека, а также свобода действий принадлежит самому человеку. Однако в противоположность мутазилитам они не принимают мысли о заброшенности человека и его отдалённости от Боже-

ственных желаний, Воли Бога и Его воздействия на дела людей и мира. С этой точки зрения, мощь и свобода воли человека находятся в пределах желаний человека, и так как бытие (*вуджуд*) человека всегда даруется Творцом, то свободу воли и возможность выбора он тоже получает от Бога. Поскольку желание человека совершить действие находится в пределах власти Бога, понятно, что Бог обладает бóльшей властью и могуществом по сравнению с человеком. Поэтому имамиты утверждают, что свобода воли человека зависит от божественного изволения. Бог в любой момент, если пожелает, может лишить человека основы этой мощи или предотвратить его воздействие на совершение действия. Эта мысль изложена в преданиях (*равāyāt*) шиитов и изречениях членов семьи Пророка в форме одного общего правила: «Нет ни принуждения, ни полной свободы, а есть то, что между ними»<sup>81</sup>.

В опровержении теории предопределённости судьбы одним из доводов мутакаллимов имамитского толка является несогласуемость этой теории с «[божественной] справедливостью» (*'адл*), ведь принуждение людей к греху, а затем наказание за него являются по сути жестокими действиями<sup>82</sup>. Таким образом, спор на тему свободы воли и свободы человека, на взгляд шиитов, всё время имел неразрывную и устойчивую связь с теорией «божественной справедливости» (*'адл*).

**3. «Божественная справедливость» (*'Адл*).** Мутакаллимы имамитского толка рассматривают «атрибут справедливости» (*сифат 'Адл*) в качестве одного из самых универсальных «атрибутов действия [Бога]» (*сифат фи 'ал*). Исходя из этого, они наметили ряд дискуссий, относящихся к божественным действиям на основе «[божественной] справедливости» (*'Адл*). На их взгляд, «[божественная] справедливость» (*'Адл*) означает устранение в отношении Бога предположения совершения порочных действий и нарушения обета, а также внушение надоб-

ности выполнения правомерных и добрых дел<sup>83</sup>. Однако ашариты утверждают, что любое деяние Бога является проявлением «[божественной] справедливости» (*'ادل*); так как только Он — Властелин всего сущего, а Властелин в своей власти распоряжается так, как пожелает<sup>84</sup>. В опровержение этого утверждения мутакаллимы имамитского толка приводят свои доводы. В частности, они говорят, что некоторые действия сами по себе, согласно разуму, являются пороком и гнётом, поэтому Бог не совершит их. К примеру, можно ссылаться на непосильное бремя в случае принуждения людей к греху и наказание их из-за грехов или непосильного бремени. Конечно, эта тема имеет корни в богословской полемике, а именно: в споре о «красоте» (*хусн*) и «отвратительности действия» (*қабих фи'ал*). В действительности, разные толкования вопроса «[божественной] справедливости» среди мутакаллимов сводятся к их изложению и пониманию рациональных и юридических (религиозных) определений «красоты» (*хусн*) и «отвратительности» (*қабих*).

**4. Красота и отвратительность действий (*хусн ва қабих аф'ал*).** В этом вопросе теория имамитов имеет два аспекта:

1) добро и зло рассматриваются в качестве характеристик действия (которые поэтому толкуются как «самостоятельная красота и убогость» (*хусн ва қабих зāтӣ*) в противоположность «рациональной красоте и отвратительности» (*хусн ва қабих 'акли*));

2) человеческий разум способен понять «красоту и отвратительность деяния» (*хусн ва қабих а'мал*). Невзирая на это, имамиты утверждают, что человек по причине ограниченности ума и знания не в состоянии правильно познать смысл всех действий, поэтому в случаях, когда он не сможет распознать «красоту и отвратительность» (*хусн ва қабих*), он нуждается в религии и *шариате* («религиозном законе»). Однако ашариты утверждают, что



действия сами по себе не содержат добро или зло, и если даже это не так, человеческий разум слаб и не способен распознавать их. На основе своей теории о «красоте и отвратительности действий» (*хусн ва қабих аф 'ал*) имамиты пытаются удалить от Всевышнего Бога действия, которые разум признаёт порочными и недостойными. Однако, не признавая «самостные» (*зātī*) и «рациональные» (*'аклī*) «красоту и отвратительность» (*хусн ва қабих*), ашариты придерживаются мнения, что всякое деяние Бога само по себе есть справедливость и добродетель, а не то, что Бог творит действие, которое разум, по своей сути, признаёт добродетелью и справедливостью.

**5. Лицеzerение Бога (*ру'йат 'аллāх*).** Имамиты утверждают, что Всевышний Бог не подлежит видению глазами ни в каком обличье ни в этом, ни в потустороннем мире, поскольку быть видимым свойственно материальному творению, то есть телу. Конечно, в кругу имамов ссылаются на другой вид лицеzerения — «лицеzerение сердцем» (*ру'йат қалбī*), которое не только не опровергается, а, наоборот, упоминается в качестве высочайшего вида человеческого познания Бога. Это свидетельствование и лицеzerение достигается не только в потусторонней жизни, оно доступно и в этом бренном мире. Когда имама 'Али спросили о лицеzerении Бога (о том, «видел ли он своего Творца во время молитвы»), он ответил: «Я не тот человек, который просит [милости] у Творца, которого не видел». Тогда его спросили: «Как ты Его видел?» Он ответил: «Глаза не созерцают Его, а сердца видят Его благодаря истине веры»<sup>85</sup>.

**6. Имамат («предводительство»).** Среди богословских школ имамиты представляют собой единственную группу, считающую предвадительство (*имāmāt*) одним из принципов веры и многократно подчёркивающую это. Другие богословские кружки на основе убеждения о том, что имам обязателен (*вāджиб*) для мусульман, а не для

Бога, признают имамам как юридическое (религиозное) обязательство, подобно другим обязанностям, и считают его в числе второстепенных требований религии<sup>86</sup>. Имамита признают имамам одной из основ религии, объясняя это тем, что имам нужен для того, чтобы руководить людьми, что его предназначение вести за собой верующих, как и миссия посланников, исходит от Бога. Между тем, обязанность людей состоит в познании и признании имама, заключении с ним завета и следовании его учениям и указаниям. Также следует добавить и то, что понятия *умма* (община) и «предводительство» (*имāmāt*) в шиитской мысли полностью отличаются от других [школ]. Согласно убеждениям имамитов, имамам является не только общественным или религиозным руководством (в смысле выполнения исламских наставлений), а управлением мусульманской общиной во всех делах человеческой жизни, состоящей из идейной, практической, морально-этической, общественной и политической сфер. С другой стороны, имам — не просто человек или личность, которого люди выбирают по собственному усмотрению и привлекают к решению ежедневных обыденных работ. Наоборот, имам непогрешим, защищён от греха и заблуждения и несёт тяжёлую миссию продолжения пути «посланничества» (*нубу́ват*) на своих плечах. Поэтому имам во всех делах Пророка, кроме провозглашения откровения и *шариата* (божественного Закона), является его наместником, и задачи имама включают провозглашение наставлений и познаний, которых Пророк не имел возможность провозгласить из-за отсутствия [благоприятных] условий.

Для имамитов имамам является не только одним из важнейших принципов вероучения, но и средством, которое проясняет и конкретизирует их позицию по многим другим элементам вероучения. Одной из основных черт имама являются его проповеди о вере и убеждении,

считается, что шииты получают [духовную] помощь от своих имамов и их преданий. Таким образом, имапат — это ключевое убеждение и основная характеристика имамитов, и все остальные важные положения их вероучения сводятся к нему. (Среди других элементов вероучения имамитов, извлечённых из наставлений имамов, можно назвать веру в загробное наказание, покровительство и воскресение мёртвых.)

## Мутакаллимы шиитов-имамитов

Путём первичной классификации можно разделить выдающихся мутакаллимов имамитского толка на две основные группы: 1) мутакаллимы «эпохи присутствия имамов» (или первые мутакаллимы), преимущественно бывшие сподвижниками имамов и непосредственно воспитанные ими, и 2) мутакаллимы «эпохи сокрытия» (*'аср ғайба*). Последние подразделяются на многочисленные подгруппы. Для более точного определения спектра шиитских мутакаллимов, следует рассмотреть эти подгруппы. Упомянем некоторых мутакаллимов названных эпох.

### Первые мутакаллимы

1. **Хишām б. Ҳакам** (ум. в 199 / 814 г.). Будучи одним из учеников и выдающихся сподвижников имамов Джа'фара ас-Сāдиқа и Мӯсы Кāзима, он считался предводителем студентов первого богословского диспута об имапате. Джа'фар предпочитал его другим студентам, он говорил ему: «Такие, как ты, должны говорить и организовывать диспуты с людьми». Он также отзывался о нём словами: «Хишам помогает нам своим сердцем, языком и рукой»<sup>87</sup>. Хишām б. Ҳакам вступал в полемику с известными богословами из разных сект, особенно с мутазилистами, и часто выходил победителем многочисленных спо-

ров. Известна его полемика с ‘Амрӯ б. ‘Убайдом, одним из основателей мутазилизма, об имамате<sup>88</sup>. Вероятно, по причине его владения ведением богословской полемики и победы над оппонентами он стал мишенью многочисленных клевет соперничающих сект, которые умышленно признали его убеждённым сторонником идей «уподобления» (*ташбīх*) и «воплощения» (*таджсīm*)<sup>89</sup>. В науке *каләма* (*‘илм ал-каләм*) и полемике Хишām стал известным до такой степени, что Йаҳйа б. Хāлид Бармакй, могущественный визир Хārūна ар-Рашида, назначил его на должность арбитра в спорах мутакаллимов. У него есть многочисленные богословские труды, среди которых: «Единобожие» («Ат-Таўхйд»), «Предводительство» («Ал-Имāmāt»), «Предопределение и свобода воли» («Ал-джабр ва ал-қадар»), «Опровержение еретиков» («Ар-радд ‘ала аз-занāдақа»), «Опровержение мутазилитов» («Ар-радд ‘ала му‘тазила»), «Опровержение Аристотеля в единобожии» («Ар-радд ‘ала Аристātāлис фй ат-таўхйд») <sup>90</sup>.

2. Хишām б. Сāлим — один из студентов и сподвижников имамов Сāдиқа и Кāзима. Из немногочисленных свидетельств следует, что он вступил в споры и полемику по вопросу о единстве Бога (*таўхйд*)<sup>91</sup>. Он считается автором некоторых трудов, в том числе книги о вознесении Пророка<sup>92</sup>.

3. Мухаммад б. ‘Али б. Ну‘мāн, известный по прозвищу «Му’мин ат-Тāқ» («Терпеливый верующий») — один из сподвижников имама Саджāда<sup>i</sup>, Бāқира и Сāдиқа. Он оказался сильным и красноречивым в богословских полемиках, за что оппоненты прозвали его

---

<sup>i</sup> И м а м С а д ж ā д (эпитет «Саджād» означает «совершающий много земных поклонов») — урождённый ‘Али ибн ал-Хусейн (680—712 гг.), то есть сын Хусейна, внука пророка Мухаммада, также прозванный «Зайн ал-‘Абиддйн» («Украшение поклоняющихся»); четвёртый имам шиитов.

«Шайтāн» («Сатана»). В числе его книг «Познание» («Ал-Ма‘рифат»), «Предводительство» («Ал-Имāmāt»), «Опровержение мутазилитов в вопросе превзойдѐнного правления» («Ар-радд ‘ала ал-му‘тазила фй имāmāt ал-мафдўл»)⁹³.

**4. Кайс ал-Масир.** Изучал *калām* у имама Саджāда. Вместе с Хишāmом б. Ҳакамом, Хишāmом б. Сāлимом, Му‘мином ат-Тāқом и Химрāном б. А‘йном участвовал в полемике с сирийским мутакаллимом в присутствии имама Сāдиқа и победил его⁹⁴.

**5. Зарāра б. А‘йн** (ум. в 150 / 286 г.) был из числа сподвижников имамов Бāқира, Сāдиқа и Кāзима. Ибн Надйм считает его одной из величайших шиитских личностей. Зарāра б. А‘йн овладел юриспруденцией, *калāmом* и хадисами⁹⁵. Ан-Наджāши представляет его как юриста, богослова, литератора и имамитского шейха своего времени, и перечисляет его книги о свободе воли и предопределѐнности судьбы⁹⁶.

Вышеупомянутые мутакаллимы жили во 2 / VIII в. Среди других мутакаллимов имамитского толка в этом веке были известны: Химрāн б. А‘йн, ‘Иса б. Равда, ‘Алй б. Исмā‘ил (внук Майсāмы ат-Тимāра Саххāбй, известно как «имам ‘Алй»), Даххāк, ‘Алй б. Ҳассан б. Муҳаммад ат-Тāйй, Ҳассан б. ‘Алй б. Йақтйн, Ҳадйд б. Ҳакйм и Фаддāl б. Ҳассан б. Фаддāl⁹⁷.

Много мутакаллимов, вышедших из среды сподвижников имамов и бывших авторами многочисленных сочинений, жили в 3 / IX в. Среди них достаточно упомянуть Фадла б. Шāзāна⁹⁸.

Фадл б. Шāзāн (ум. в 260 / 874 г.) был сподвижником имамов: Риды, Джаввāда, Хādй и Ҳасана ‘Аскарй. Он считается одним из выдающихся мутакаллимов имамитского толка. Кажется, он написал больше всех тудов по исламскому богословию, ему приписывают авторство около 180-и книг⁹⁹. Из сохранившихся его работ известна книга

«Ал-Йдāх» («Разъяснение»). Сочинённая для опровержения разных богословских сект, она содержит изложение и опровержение их учений. Часть этого труда касается Корана, а другая — воскрешения мёртвых.

### Шиитские мутакаллимы «эпохи сокрытия» (‘аср *гайба*)

С началом Малого сокрытия (*ал-гайба ас-сағйра*)<sup>i</sup> двенадцатого имама Махдй в 260 / 874 г. шиитские богословы лишились благодати присутствия имама в мире. Поэтому все мутакаллимы, жившие с тех времён и поныне, считаются мутакаллимами «эпохи сокрытия» (*‘аср гайба*). Здесь обратимся к самым известным из них, жившим в 4-5 / X-XI вв.

Исходя из того, что определённое число мутакаллимов этого периода происходили из семьи Наўбахтй, необходимо кратко взглянуть на состояние этого рода и на характеристики его представителей в качестве учёных мужей.

Наўбахтй — один из важнейших шиитских имамитских родов, из среды которых вышло много мутакаллимов. Некоторые представители этого семейства стали сподвижниками пророка Мухаммада и спутниками има-

---

<sup>i</sup> Период Малого сокрытия (*гайбат суғрā; араб.: ал-гайба ас-сағйра*) двенадцатого имама Махдй начался с момента смерти одиннадцатого имама в 260 г. По шиитскому учению считается, что во время Малого сокрытия мусульмане поддерживали духовную связь с имамом через его четырёх представителей. Когда в 329 г. умер последний из них, начался период Большого сокрытия. В это время у имама нет особых уполномоченных, однако шииты считают, что их факихи и учёные являются так называемыми общими его представителями. По окончании Большого сокрытия (*гайбат кубрā; араб.: ал-гайба ал-кабйра*) имам Махдй снова явится в мир, чтобы освободить человечество от зла и несправедливости.

мов. Так, например, Хусейн б. Рӯҳ Наӯбаҳтӣ назначался в качестве четвёртого и последнего наместника двенадцатого имама в эпоху Малого сокрытия (*ал-ғайба ас-сағйра*). Выходцы из семьи Наӯбаҳтӣ принадлежали семейству иранского астролога, ставшего мусульманином в эпоху Омейядов и позднее обратившегося в шиизм. Они сыграли значительную роль в культуре и цивилизации в эпоху Аббасидов, стали известными, в том числе своим глубоким познанием астрологии и философии. Их знакомство с философией и мутазилитской мыслью стало причиной того, что *калām* имамитского толка постепенно становился более совершенным с рациональной точки зрения, а их философские и логические суждения пробили дорогу в шиитский *калām*. Книга «Ал-Йәқūt» («Рубин»), к которой мы обратимся ниже, подтверждает эту мысль<sup>100</sup>. Мы расскажем о трёх имамитских мутакаллимах этого семейства.

1. ‘Абӯ Сахл Наӯбаҳтӣ (ум. в 311 / 923 г.). Его признают старцем шиитских и не шиитских мутакаллимов, одним из великих личностей шиитов и предводителем имамитов. Ему приписывают много трудов, в том числе несколько книг об имамате<sup>101</sup>.

2. Ҳасан б. Мӯсә Наӯбаҳтӣ (племянник ‘Абӯ Сахла). Наджәши утверждает, что в 300-х годах хиджры Ҳасан б. Мӯсә Навбаҳтӣ пользовался явным превосходством и неоспоримым преимуществом над другими мутакаллимами, и перечисляет около сорока книг из его сочинений по научным, философским и богословским вопросам<sup>102</sup>. В числе трудов Наӯбаҳтӣ, дошедших до нас, известна книга «Фирақ аш-ши‘а» («Шиитские секты»), являющаяся одной из важнейших работ о религии и сектах. В ней описываются разные шиитские секты и подробно обсуждается возникновение различных предположений и убеждений шиитов.

3. ‘Абӯ Исҳақ Ибрāхїм б. Наўбаҳт — один из великих мутакаллимов имамитского толка и автор книги «Ал-Йāқūt» («Рубин»). Эта книга представляет собой один из сохранившихся до сих пор памятников ан- Наўбахта и одну из древних богословских книг. В этой книге, возможно, впервые были рассмотрены такие философские понятия, как «субстанция» (*джавгар*), «акциденция» (*‘арад*), «причинность» (*‘иллат*), деление бытия на «необходимое» (*вāджиб*) и «возможное» (*мумкин*), доводы для доказывания «необходимости» (*вўджўб*) и «возможности» (*имкāн*). К этой работе ‘Аллāма Хиллї написал комментарий, который изучается в медресе в качестве богословского текста<sup>103</sup>.

4. Муҳаммад б. ‘Абд ар-Раҳман б. Қибах, известный по прозвищу «Ибн Қибах». Ибн Надїм считает его одним из величайших шиитских мутакаллимов. Наджāшї утверждает, что в начале Ибн Қибах был мутазилитом, а позднее присоединился к имамитам. По утверждению многих исследователей, он был могущественным и высокопоставленным богословом, написал книгу об имамидах в опровержение учения мутазилитов (‘Абӯ ал-Қāsима ал-Балхї и ‘Абӯ ‘Алї ал-Джуббāї), а также в опровержение зайдитов<sup>104</sup>.

5. Шейх Садўқ (ум. в 381 / 991 г.) — один из выдающихся личностей имамитов. Шейх Муфїд считает его величайшим мутакаллимом имамитского толка. Он более известен в науке о хадисах, написал много книг, среди которых достаточно упомянуть «Ман лā йāхдуруху ал-фақїх» («Для того, у кого нет доступа к факиху») — одну из четырёх основных и достоверных книг имамитов. Наджāшї представляет его как старца имамитской школы и приводит подробный перечень его наследия<sup>105</sup>. Известность Садўқа в *калāме* более всего заслужена благодаря книгам о преданиях (*равāїāt*) на богословские темы. Хотя он был очень силён в полемике, тем не менее



из-за своего особого метода больше внимания уделял религиозным текстам. Даже в книге «Ал-И‘тикадат» («Вероубеждения»), в которой он излагает и документирует вероучения имамитов и в доказательство своих мыслей тщательно отбирает выражения из Корана и преданий. Его книга «Ат-Таўхид» («Единобожие») представляет собой энциклопедию основных и важнейших источников *каләма* имамитского толка, передаёт много сведений о взглядах автора на имамат<sup>106</sup>. Метод Шейха Ҷадўқа в какой-то степени противоположен методу мутакаллимов Наўбахтӣ — в том смысле, что последние прилагали усилия для того, чтобы извлечь пользу из философских дискуссий по *каләму*, тогда как Шейх Ҷадўқ пытался больше использовать «традиционно переданное знание» (*нақл*) и религиозные тексты. Сравнение содержания книг «Ал-Йāқўт» («Рубин») и «Ал-И‘тикадат» («Вероубеждения») ясно подтверждает эту мысль.

6. Шейх ал-Муфйд (336-413 / 948-1032 гг.). Ибн Надйм, будучи его современником, представляет его как главу шиитских мутакаллимов своего времени и предводителя других<sup>107</sup>. Саййид Мургада и шейх ат-Тўсӣ считают его учениками по *каләму* и фикху. Ал-Муфйд является автором множества работ, большинство из которых касаются богословских тем<sup>108</sup>. Среди его важнейших богословских трудов выделяется «Авā’ил ал-мақālāt» («Введение в учения»). В предисловии к ней он пишет, что его целью было изложить различия во взглядах на религию шиитов и мутазилитов, равно как и объяснить точки соприкосновения с учёными из рода Наўбахтӣ. Охватывая разные измерения шиитской школы, он сумел сжато передать убеждения имамитского толка читателям<sup>109</sup>.

С учётом внимания ал-Муфйда к разуму (*‘ақл*) и «традиционно переданному знанию» (*нақл*), его богословскую мысль можно рассматривать как среднюю ступень между Наўбахтӣ и воззрением шейха Ҷадўқа. В богословских

дискуссиях преемники теории Наўбахтй настаивали на признании разума в качестве принципа и основы веры, они утверждали самостоятельность разума в познании религиозных истин; Ҷадўқ, наоборот, опирался на Коран и предания (*равāйāt*) «членов семьи Пророка» (*ахл ал-байт*); Муфйд же пытался совместить и примирить оба источника. Он разъяснял, что, несмотря на то, что человеческий ум может посредством доказательства постичь «религиозные истины» (*хақāйқ дйнй*), тем не менее Откровение (*вахй*) открывает дорогу разуму и учит его состоянию различения, соответственно, разум нуждается в Коране и преданиях (*равāйāt*), а слушание предшествует разуму<sup>110</sup>.

7. Сайид Муртада ‘Алам ал-Худа (ум. в 436 / 1044 г.) является одним из величайших мутакаллимов имамитского толка и наставником Шейха ат-Тўсй. Число его сочинений достигает более чем ста трактатов и книг, часть из которых была издана под названием «Расā’ил аш-Шарйф ал-Муртада» («Письма шерифа<sup>1</sup> Муртады») в четырёх томах<sup>111</sup>.

Муртада больше, чем Муфйд, приблизил *калām* имамитского толка к рационализму. Он отвергал идею предшествования слушания разуму, которую утверждал Шейх Муфйд<sup>112</sup>, и придерживался мнения о том, что разум (*‘ақл*) самостоятельно и без помощи Откровения может постичь, по меньшей мере, основы религиозной мысли.

8. Шейх Тўсй (ум. в 460 / 1066) — основатель научного круга Наджафа, одна из великих личностей шиитов, учёный-энциклопедист, мутакаллим. Его сборники шиитских преданий, «Тахзйб ал-ахкām» («Упорядочивание юридических норм») и «Ал-Истибсār» («Обозрение»),

---

<sup>1</sup> Шериф (араб. *шарйф*, буквально — высокий, благородный) — почётный исламский титул, передаваемый по мужской и женской линиям.

считаются двумя из четырёх основных книг имамитских преданий. Одна из его важнейших богословских книг «Тамхид ал-уṣūл» («Предпосылки основ») является комментарием теоретической части трактата «Джамал ал-‘илм ва ал-‘амал» («Соединение религиозного знания и добрых дел») Муртады. Шейх Ṭūsī усовершенствовал рациональный метод Муртады и довёл его до совершенства в качестве шиитского рационального *калām*.

После Шейха Ṭūsī шиитские мутакаллимы приняли только объяснение и классификацию воззрений предшественников и практически ничего не добавили к ним. Лишь к 7 / XIII веку с появлением Наṣīр ад-Дйн Ṭūsī шиитский *калām* получил новое развитие и продвинулся вперёд.

9. Наṣīр ад-Дйн Ṭūsī (ум. в 672 / 1274). Среди мутакаллимов «эры сокрытия» (*‘aṣr ḡayba*), он больше других повлиял на *калām* шиитского толка. Значение его заключается прежде всего в том, что он придал философский оттенок шиитским вероучениям и внедрил философские дискуссии в *калām*. Книга «Таджрйд ал-‘итиқād» («Очищение убеждения») — один из важнейших шиитских богословских трудов, ставшая предметом подражания. До сих пор эта книга является важнейшим учебным текстом шиитского *калām* и предметом интереса шиитских и суннитских мутакаллимов. О значении этой книги можно догадываться из повсеместного использования её учёными разных школ и заметками и комментариями на краях страниц её рукописей. В том числе, заслуживают упоминания «Кашф ал-мурад» («Раскрытие жемчужины») ‘Аллāма Хиллй и комментарий к «Таджрйд ал-‘ақā’йд» («Вывод положений веры») ашарита ал-Кўшджй.

10. ‘Аллāма Хиллй (648-726 / 1250-1325) был эрудитом в «рациональном» (*‘ақл*) и «традиционно переданном знании» (*нақл*), его имя было на устах вельмож и простолюдинов благодаря эрудиции, таланту, энциклопеди-

ческим знаниям и богатству его письменного наследия. Без всякого сомнения, он был пытливым учёным в рациональных науках — таких как логика, геометрия, философия, и одним из выдающихся мутакаллимов имамитского толка. В рациональных науках ‘Аллāма Хиллй последовал Наṣйр ад-Дйну Тўсй и стал преемником его традиции мысли в шиитском *калāме*.

После ‘Аллāма Хиллй выдающимися мутакаллимимами были ‘Аллāма ал-Маджлисй, Файд ал-Кāшāнй и ‘Абд ар-Раззāқ ал-Лāхйджй, и каждый из них создал многочисленные труды по имамитскому калāму. Таким образом, шиитский *калāм* преодолел три стадии или три периода, в каждом из которых неуклонно развивались его рациональные аспекты, благодаря чему он постепенно приблизился к философским наукам (*‘улўм фалсафа*). В первый период шиитский *калāм* больше опирался на религиозные тексты и изречения шиитских имамов, а разум (*‘ақл*) стоял на службе объяснения познания Откровения и защиты его правдивости против соперничающих взглядов. Во втором периоде, совпавшим с началом «эпохи сокрытия» (*‘аср гайба*) и появлением мутакаллимов Наўбахтй, приумножились рациональные достоинства шиитского *калāма*. Эта наука полностью созрела и обрела логический порядок и строй в мыслях таких великих людей, как Шейх ал-Муфйд, Сеййид Муртада и Шейх Тўсй. С появлением Наṣйр ад-Дйна ат-Тўсй шиитский *калāм* совмещался с перипатетической философией (*фалсафа ал-машйā ‘иййа*), хотя предстояло преодолеть долгий путь, чтобы достичь некоего философского *калāма*, который формировался в мысли Ṣадра Мута’лихйна<sup>1</sup> и его студентов. Таким образом, если философский рационализм ока-

---

<sup>1</sup> Мусульманский богослов, философ и мистик Мулла Ṣадра (1571—1636) — Ṣадр ад-Дйн Муḥаммад ибн Ибрāхйм Кавами Шйрāзй.

зал решающее влияние на шиитский *каләм*, тем не менее не следует думать, что в этом периоде полностью исчезли другие тенденции.

За последние века шиитский *каләм* стал свидетелем роста тенденции к предпочтению текста [преданий] и умеренного рационализма, и в текущем столетии это противостояние продолжается. Если имеем ввиду то, что в современном периоде научные и эмпирические тенденции и западная философия время от времени подвергают влиянию богословскую мысль, то становится более явной наличие противоречий и многообразия в новом исламском *каләме*.

### **Зайдиты (*зайдийа*)**

В книгах о сектах и религиозных течениях зайдиты (*зайдийа*) в качестве одной из шиитских сект разделены на многочисленные разветвления, такие как джарудиты (*джәрүдийа*), сулайманиты (*сулайманийа*), салихиты (*сәлихийа*) и батариты (*батрийа*), каждая из которых имеет свои особые убеждения. Важный момент в исследовании этой секты заключается в том, что личность Зайда следует рассматривать в отдельности от зайдитов. Поэтому сначала обратимся к Зайду, а затем предпримем объяснение убеждений зайдитов в целом, без изложения подробностей.

### **Личность Зайда б. ‘Али**

Зайд, сын ‘Али б. Хусейна, имам Саджжәд жил в кон. 1 — нач. 2 в. л.х. / VIII в. н.э., восстал против Хишәма б. ‘Абд ал-Малика, омейядского наместника и впоследствии погиб мученической смертью. Непогрешимые имамы и учёные имамитов восхваляли Зайда за его знание, богобязненность и храбрость, а также признали его восста-

ние. На их взгляд, Зайд б. ‘Алй не претендовал на имамат, а верил в имамат своего брата и племянника. Он восстал с их разрешения и с лозунгом отмщения за кровь имама Хусейна, исправления дел общины, организации правления и предоставления его в распоряжении непогрешимых имамов. По своим учёным взглядам и религиозным убеждениям Зайд был последователем своего отца и брата, имамов Саджжāда и Бāқира. С учётом этого, Зайда б. ‘Алй можно признать шиитом-имамитом<sup>113</sup>.

### Богословская школа *зайдийя*

Позднее среди его последователей появились учёные, которые приступили к сиспредметгизации вероучения зайдитской школы. Хотя они обратили внимание на практический характер и исследования Зайда, тем не менее оказались под влиянием мутазилитов в вероучении и ‘Абӯ Ханйфы в юриспруденции. Стоит упомянуть, что зейдизм перенял пять принципов мутазилитов и во многом похож на мутазилизм. В качестве примера рассмотрим их отношение к принципу имамата.

Шейх ал-Муфид говорит о зайдитах следующее: «Они признают имамов ‘Алй, Хасана и Хусейна имамами, а вслед за ними — любого фатимида (*фāтимй*)<sup>i</sup>, который претендует на имамат, при условии, что он (претендент на имамат) облачён знанием и храбростью и готов к священной войне»<sup>114</sup>.

Важное противоречие между зайдитами (*зайдийя*) и имамами (*имāмийя*) заключается в том, что первые

---

<sup>i</sup> Фатимиды — династия правителей арабского (шиитского, исмаилитского) государства, правившая с 297 / 909 по 567 / 1171 гг. в Египте и Сирии. Своё право на власть отстаивали за счёт родства с дочерью пророка Мухаммада Фāтимой (женой имама ‘Алй).

считают открытую борьбу против угнетателей одним из условий имамата, поэтому они приняли имамат Зайда, который восстал против Хишāма б. ‘Абд ал-Малика, омейядского наместника. История возникновения движения зайдитов восходит ко 2 в. л.х. / VIII в. н.э., хотя как особая богословская школа зайдизм сформировался намного позже.

Зайдиты (*зайдийа*) не признают имама Саджжāда и последующих шиитских имамов, которые не приступили к открытому противостоянию с угнетателями мусульман, а принимают их всего лишь в качестве имамов и предводителей учёности и познания.

### Исмаилиты (*исмā‘ийийа*)

Исмаилиты (*исмā‘ийийа*) как представители одной из шиитских сект приняли имамат первых шести имамов шиитов-двунадесятников. Однако вместо имама Мўсы ал-Кāзима они признают старшего сына имама Сāдиқа, то есть Исмā‘ила. Исмā‘ил, старший сын Джа‘фара Сāдиқа, пользовался расположением отца; по этой причине некоторые полагали, что после отца он унаследует имамат. Однако Исмā‘ил покинул этот мир в 139 / 757 г. ещё при жизни имама Сāдиқа. Имам Сāдиқ призвал шиитов засвидетельствовать кончину сына и открыто организовал его похороны.

После мученической кончины имама Сāдиқа в 148 / 765 г. одна группа стала отрицать смерть Исмā‘ила при жизни отца и признала его имамом в сокрытии. Церемонии похорон Исмā‘ила, проведённую его отцом, они толковали как попытку уберечь его жизнь. Наўбахтй называет эту группу «чистые исмаилиты» (*исмā‘ийийа хāлиса*)<sup>115</sup>.

Ещё одна группа утверждала, что Исм‘āйла нет в живых, но поскольку он унаследовал имамат (по их сведениям, имам Сāдиқ назначил преемником своего сына

Исмā'ила). Эта группа стала известной под названием «мубарикиты» (*мубāракийа*) (глава этой группы был известен под именем *Мубāрак*)<sup>116</sup>.

Последняя группа раскололась на две ветви: одна из них признала смерть Муḫаммада б. Исмā'ила, а другая уверовала в его «сокрытие» (*ал-ḡайба*) и приняла его за «имама Времени» (*имām Қа'им*). Последних называли «кармитами» (*ал-қарāmита*), так как прозвище их главы было *Қармат*<sup>117</sup>.

Кроме того, существует ещё одно название исмаилитов — «сабиты» *саб'ийа* — оттого что они верят в семь имамов (то есть в шесть первых имамов имамитов и имамат Исм'айла или Муḫаммада б. Исм'айла).

Большинство исмаилитов, помимо признания семерых имамов, верят в «сокрытых» (*мастūr*) имамов, которые, по их мнению, тайно призывают людей к истине. Вслед за «сокрытыми» (*мастūr*) имамами очередь доходит до «открытых» (*зāхир*) имамов, которые восстали и, таким образом, взяли за бразды правления.

Первым «открытым» (*зāхир*) имамом стал Ал-Махдй би-'Аллāх (ум. в 322 / 934 г.), который основал государство Фатимидов<sup>118</sup>. Правление Фатимидов было учреждено в 297 / 909 г. в Магрибе, а в 356 / 967 г. он прибавил к своим владениям Египет и Сирию. До 567 / 1171 г. фатимиды владели могущественным государством в Египте, а после этого пришли к упадку.

Во времена халифата Мустанџира<sup>i</sup> Ḥассан Ṣаббāх<sup>ii</sup> получил разрешение отправиться в Иран и открыто провозгласить их призыв. В 487 / 1094 г. он захватил крепость

---

<sup>i</sup> Мустанџир II (?-1261) — каирский халиф из династии Аббасидов.

<sup>ii</sup> Ḥассан Ṣаббāх (ок. 1055-1124) — идеолог народного движения в Иране, правитель исмаилитского государства.



Аламут<sup>i</sup> и правил там вплоть до 518 / 1124 г., то есть до своей смерти. Его преемники продолжали правление до времён нападения Хулагу<sup>ii</sup> на Аламут в 654 / 1256 г.

Важнейшей характерной чертой исмаилитов является их склонность к эзотерической интерпретации и толкованию аятов Корана, преданий (*ахādйс*), исламских знаний (*ма'риф*) и суждений (*ихкām*). Они утверждают, что религиозные тексты имеют внешние (*зāхир*) и внутренние (*бāтин*) аспекты, из которых внутренний смысл (*бāтин*) известен только имаму. Философия имамата, по их мнению, состоит из учения об эзотерическом аспекте религии и изложения эзотерических познаний (отсюда одно из самых известных названий исмаилитов — *бāтинйа*). Исмаилиты пытались извлечь пользу из теорий греческих философов в толковании исламских знаний. Согласно убеждениям всех исламских сект, исмаилиты преувеличивали в толковании религии, и поэтому многие мусульмане теперь не признают их в качестве одной из исламских сект<sup>119</sup>.



---

<sup>i</sup> Аламут — горная крепость на высоте 2163 метра на стыке Талышских гор и центрального Эльбурса, в 100 км от Тегерана.

<sup>ii</sup> Хулагу (1217—1265) — внук Чингисхана от младшего сына Тулуя, основатель монгольской династии Хулагидов в Персии.



## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### ФАЛСАФА

**Общее определение философии**

**Перипатетическая философия**

*(фалсафа ал-машиш'ийя)*

**Философия озарения (фалсафа ал-ишрāќ)**

**Трансцендентальная философия**

*(ҳикмат ал-мута'āлийя)*

## Общее определение философии

Термин *фалсафа* — арабская калька, заимствованная от греческого слова *философия*, означающего «любовь к мудрости». Ещё до Сократа одна группа людей называла себя *софистами*, то есть мудрецами. Представители этой группы не признавали никакой истины (или, точнее, признавали её непостижимой), называли её относительной, считая понимание любого человека мерилom истинности<sup>1</sup>. Кроме того, они применяли запутанные аргументы в своих доводах. По этой причине слово «софист» вместо его первоначального значения применялось в смысле человека, умышленно запутывающего суть дела. Из-за своей скромности и простоты и ради избегания ассоциации с софистами, а также, вероятно, из-за своей особой эпистемологии<sup>2</sup>. Сократ назвал себя «философом», то есть «любителем знания». С того времени и впредь слово «философ» применяется в смысле знатока, а термин «философия» иногда обозначает весь свод «рациональных наук» (*'улӯм 'ақлӣ*), в противовес «традиционно переданным наукам» (*'улӯм нақлӣ*).

### Термин *фалсафа* среди мусульман

Мусульмане заимствовали слово «философия» у учёных Греции и, следуя Аристотелю, применили его в двух значениях:

1. Первое значение представляет собой общий термин. Философия означала все «рациональные науки» (*'улӯм 'ақлӣ*), в противовес «традиционно переданным наукам» (*'улӯм нақлӣ*). В общем смысле философия вначале разделялась на «теоретическую» (*назарӣ*) и «практическую» (*'амалӣ*). Затем «теоретическая философия» (*назарӣ*) разделилась на три части: теологию, математические науки и естествознание, и практическая философия (*'амалӣ*) —

тоже на три части: этику, «управление домом» (эстетика) и «управление городом» («правовая философия»).

2. Во втором особом смысле философия состоит из теологии, которая является одной из частей теоретической философии (которая также называется «первой философией», «высшей наукой», «универсальной наукой», «божественной наукой» или «метафизикой»).

Подобно Аристотелю, мусульманские философы утверждали, что теология важнее остальных наук, так как лучше доказана, более определённая и более всеохватывающая, и все науки нуждаются в ней, в то время как эта наука, наоборот, вовсе не нуждается в других. Мусульмане считали теологию «настоящей философией». В этой книге предметом дискуссии является именно это последнее значение определения, особенности которого будут изложены ниже.

## Метафизика

Аристотель был первым, кто догадался, что некоторые проблемы не вмещаются ни в одну из существующих наук, и следует рассматривать их отдельно, в качестве самостоятельной науки. Он утверждал, что эта наука «труднейшая», «точнейшая» и «всеобщая». По сравнению с другими науками это знание находится за пределами чувств и излагается ради себя самого, а не ради практической пользы<sup>3</sup>. Он называл эту науку «первой философией»<sup>4</sup> и иногда «теологией»<sup>5</sup>. После Аристотеля один из последователей перипатетической школы, Андроник<sup>1</sup>, собрал наследие Аристотеля и поместил эту науку после раздела о природе (физики)<sup>6</sup>, назвав её «метафизикой» или «тем,

---

<sup>1</sup> Имеется в виду Андроник Родосский (сер. 1 в. до н. э.) — древнегреческий философ из Родоса, одиннадцатый схолярх (глава) перипатетической школы.

что следует после природы»<sup>7</sup>. Постепенно была забыта причина обозначения метафизики и предполагалось, что такое название этой науки связано с тем, что вопросы, которые она рассматривает, выходят за пределы и дальше природы. Некоторые европейцы также, по заблуждению, приняли метафизику за «мā varā' aṭ-ṭabī'a» («то, что находится за пределами природы») и считали, что предметом этой науки являются вопросы за пределами природы, такие как Бог и ангелы.

Кажется, пристальное внимание к некоторой части метафизики, то есть к теологии, и невнимательность к дискуссии об общих положениях явилось основным источником такого заблуждения, о чём мы скажем в разделе о предмете философии.

### Предмет философии

Предметом каждой науки является то, что изучает данная дисциплина. Основными задачами науки являются вопросы, предметы которых устанавливаются в качестве научной проблемы. Иначе говоря, предметы вопросов науки считаются подлинными (достоверными) целями науки.

Исходя из того, что исламские философы признают предмет причиной схождения и расхождения наук, установление единого предмета для каждой науки (особенно для наук, предполагающих доказательства и определённости) представляется необходимым и не лишённым значения. Первым, кто приступил к спору вокруг предмета философии, был Аристотель. Он представил четыре предмета философии: бытие (*вуджūd*) как таковое<sup>8</sup>, первопричина бытия как такового<sup>9</sup>, субстанции<sup>10</sup> и неподвижные нематериальные субстанции<sup>11</sup>.

Это стало источником раздора в определении темы философии, и вскоре возникли две важные теории о пред-

мете философии — его единстве и множественности. Некоторые комментаторы наследия Аристотеля утверждают, что основной темой его философии является «сущее как таковое», а другие темы каким-то образом восходят к этой теме. Если согласиться с этим, можно утверждать, что основной темой философии для Аристотеля является «сущее как таковое». Однако, исходя из того, что в каждой науке «самостные акциденции» (*'арад*) становятся темой обсуждения (как сам Аристотель разъясняет в многочисленных местах), философия должна рассмотреть причины сущего<sup>12</sup> из числа субстанций и единичных субстанций, во главе которых находится причина причин.

Некоторые другие знатоки Аристотеля утверждают, что у него можно обнаружить одну «общую метафизику» и одну «специальную метафизику»<sup>13</sup>. Иначе говоря, философ видел различие между теологической наукой и общей наукой; он понимал теологическую науку как науку о первопричине субстанции или неподвижной субстанции, а общую науку как науку «о сущем как таковом»<sup>14</sup>.

Большинство исламских философов принимали второе толкование и признали предметом философии «сущее постольку, поскольку оно является сущим» или «абсолютное сущее». Так, Ибн Сйна говорит: «Эта наука рассуждает об абсолютном сущем»<sup>15</sup>. То же говорит Садр-ал-Мута'лихйн (Мулла Садра): «Предметом этой божественной науки является сущее как таковое»<sup>16</sup>. Следовательно, темой философии является абсолютное сущее (*мавджуд*) или бытие (*вуджуд*) (без того, чтобы оно было отлито в форму или ограждено какими-либо ограничениями или условиями).

Ибн Сйна так говорит о названии теологии: «...это не по той причине, что темой философии является Бог, а потому, что важная и превосходная часть философии состоит из познания Бога, и мы имеем здесь дело с названием общего именем частного»<sup>17</sup>. В опровержении взгляда

о том, что предметом божественной философии является Бог, он говорит следующее: «Наличие темы в каждой науке очевидно, поэтому обсуждаются её причины, тогда как наличие Бога в божественной философии является искомым и предметом обсуждения»<sup>18</sup>.

## Вопросы философии

Вопросами философии называют совокупность установлений и дискуссий об абсолютном сущем. Мулла Садра выделил три группы вопросов:

1. Обсуждение причин всего сущего, бытие (*вуджūd*) которого является следствием;
2. Обсуждение акциденций и состояний сущего;
3. Обсуждение предметов различных наук, которые похожи на «самостные акциденции» (*'арад*) абсолютного сущего<sup>19</sup>.

Если попытаться сказать об этом яснее и подробнее, то можно изложить вопросы философии следующим образом:

1. Рассмотрение самого бытия, установление того, что действительно существует, и того, что не существует. Для этого рассматривается первоосновность бытия и производность чтойности.

2. Классификация бытия — деление его на: объективное и субъективное; необходимое и возможное; сотворённое и изначальное (вечное); устойчивое и изменчивое; единое и множественное; потенцию и действие; субстанцию и акциденцию и т.д. Конечной целью первичной классификации является бытие (*вуджūd*). Иными словами, это классификация, которая применяется к бытию по той причине, что оно является бытием (*вуджūd*), а не классификация, которая сводится к особым характеристикам бытия.

3. Общие законы, стоящие над бытием (*вуджūd*) — такие, как законы причинности и необходимости, господствующие над причинно-следственной связью и их взаимосвязь.

4. Доказательство ступеней и миров бытия. Как правило, исламские философы учат о существовании четырёх целостных миров:

а) мир природы (*нāсūt*). Это мир материи, движения, времени, пространства и чувств.

б) мир подобия или «небесный мир» (*малакūt*). Это надприродный мир, который имеет формы и измерения, но лишён движения, времени и изменения.

в) мир разумов (*джабарūt*) — мир, расположенный выше, чем «небесный мир», который далёк от изменений и эволюции. Разумы находятся в *этом* мире.

г) «мир божественности и единства» (*лāхūt*). Относится к божественной сущности, именам и действиям.

5. Связь мира природы с мирами, расположенными выше него есть нисходящее движение бытия из мира природы в направлении высших миров, особенно, в отношении человека. Это движение называется «возвращение к истокам» (*ма'ад*)<sup>20</sup>.

## Метод философии

Философия является особым видом умственного познания мира, которое представлено в различных формах и школах. Основное отличие школ друг от друга заключается в методе и способе познания действительности, также как и в различиях основополагающих принципов и начал.

Среди мусульман возникли три важных философских школы, которые в своей исторической последовательности состоят из «перипатетической философии» (*фалсафа ал-машшā'иййа*), «философии озарения» (*фалсафа*



*ал-ишрāк*) и «трансцендентальной философии» (*хикма ал-мута'āлийа*). Хотя каждая из этих трёх философских тенденций черпает пользу их особого метода, тем не менее необходимо изложить общую часть философского метода, принятого всеми тремя школами. Итак, попытаемся дать о нём представление.

Философский метод включает в себя две части, каждая из которых имеет две ступени. Вкратце их можно представить следующим образом:

а) представления: возникновение представлений и общих понятий; переход от известного представления к неизвестному.

б) утверждения: создание известных представлений; переход от известной проблемы к неизвестной путём использования логического сравнения (метод силлогизма).

Вначале философ даёт общие представления о мире сущностей. Эти представления абстрагируются с помощью точек соприкосновения и расхождения. Раздельные точки зрения определяются среди индивидов одного уровня в форме вида (*нū'a*), а среди различных видов в форме рода (*джинс*). Также результатом абстракции точек расхождения среди видов является видовое отличие (*фасл*). Классификация общих понятий (начиная с нижнего и до высшего) строится таким образом, что во главе всех видов и родов стоят десять категорий. Такие общие представления проходят через три стадии постижения: чувственного восприятия (воздействие внешних условий и чувственной силы), воображения (субъективное отражение чувств в памяти), понимания (умственное различение определённого абстрактного понятия). На последней стадии они проявляются в виде «первичных уопостигаемых» [сущностей или форм материи] (*ма'кūлāt ūла*), которые повествуют о сущностях вещей и пределах их бытия и квалифицируются как особые вид или род или нечто постижимое, то есть представляют собой абстракт-

ные отражения реальной действительности<sup>21</sup>. Они являются первыми и простейшими постигаемыми [мир сущностей]. После этой стадии разум человека с большей пытливостью доходит до различных состояний и установлений состояния вещей, называемых «философскими вторичными умопостигаемыми» (*ма 'қўла̄т с̄ан̄ийа фалсафа*) — такими, как единство, множественность, причина, следствие, созданное во времени, вечное, необходимое, возможное. Это не непосредственные отражения вещей, а описания, которые предизируются внешним вещам. Однако они не обладают самостоятельным бытием и лишены референта вовне. «Вторичные умопостигаемые» (*ма 'қўла̄т с̄ан̄ийа фалсафа*) не имеют общего аспекта и не квалифицируется как особые вид, род или категория, поэтому считаются частью общих вопросов и воспринимаются как философские аспекты.

Размышляя о субъективных понятиях, человеческий разум познаёт описания — такие, как общее и единичное, которые называются «логическими вторичными умопостигаемыми» (*ма 'қўла̄т с̄ан̄ийа мантқиқӣ*), не только не обладающими самостоятельным референтом вовне, но даже описываемые ими объекты являются субъективными понятиями. Таковыми являются логические понятия.

Вдобавок к «абстрагированию» (*интиза̄'*) человеческий ум располагает ещё одной способностью, называемой «составлением» (*таркӣб*). Например, путём составления понятий рода и видового отличия (животного от способного говорить) он получает другое представление, такое как чтойность (*ма̄хиййа*) вида [человека] и, в конечном итоге, определяет вид посредством рода и видового отличия.

После определения общих понятий философ переходит к суждениям и утверждениям. Утверждение — это посылка, которая образована из двух представлений

(субъекта и предиката), отношение между которыми также очевидно или известно. Затем две посылки сочетаются вместе на основе четверичных форм логического сравнения, так что при соблюдении условий извлечения вывода получается другая посылка.

В конечном итоге, путём использования представления, утверждения, абстрагирования, составления и сравнения получают новые представления и утверждения, которые обретают логическую упорядоченную форму в одной философской системе и делают возможным умственное восприятие мира.

Как мы уже заметили, в философском методе, который зиждется на силлогизме, первичные умопостигаемые играют основную роль, так как если бы все представления и утверждения были теоретическими и требовали доказательства, то философ попал бы в бесконечную цепь [последовательностей] и не достиг бы цели.

## Основы философии

До того, как рассматривать вопросы всякой науки, требуется разобраться в ряде таких вопросов, как понимание предмета науки, утверждение существования этой темы и доказывание основ и принципов, посредством которых ставятся задачи данной науки. Такие умозаключения называются основами (*мубādī*). Их разделяют на: а) основы представления (*мубādī таṣавварī*) и б) основы утверждения (*мубādī таṣдīкī*).

«Основами представления» (*мубādī таṣавварī*) называют определения понятий, ставшими предметом обсуждения в той или иной науке. «Основами утверждения» (*мубādī таṣдīкī*) делятся на две части — утверждение существования предмета и утверждение принципов, используемых при доказывании вопросов науки.

Как уже говорилось выше, другие понятия, ставшие предметом обсуждения, также определяются в начале каждого обсуждения предмета философии. Следует упомянуть, что утверждение существования (*мавджуд*) предмета философии не нуждается в доказательстве, поскольку реализация бытия вовне является естественным делом. Каждый человек сознаёт, по меньшей мере, собственное существование, и этого восприятия достаточно для того, чтобы понять, что понятие существования имеет действительный референт. Философские принципы и основы также являются преимущественно рациональными (очевидными) данными, подобно вопросу невозможности.

Основы утверждения (*мубādī таṣḍīkī*) делятся также на другие части:

1. Общепризнанные принципы (*уṣūл мута'риф*).
2. Предполагаемые принципы (*уṣūл мавду'*).

Предполагаемые принципы (*уṣūл мавду'*) представляют собой основы, на которых строятся доводы и доказательства, с той разницей, что общепризнанные принципы (*уṣūл мута'риф*) очевидны и не подвергаются сомнению, предполагаемые принципы (*уṣūл мавду'*) не очевидны, их истинность только предполагается. Обычно предполагаемые принципы (*уṣūл мавду'*) доказываются в других науках.

Важнейшие «общепризнанные [философские] принципы» (*уṣūл мута'риф*) — это принцип невозможности сочетания и совместного устранения двух противоположностей и принцип утверждения действительности и бытия. Философские «предполагаемые принципы» (*уṣūл мавду'*) являются предметами других наук, находящихся в ведении философии. Для любого философского довода, который опирается на материалы других наук, мерилу достоверности и прочности подчинено мерилу достоверности и надёжности того научного вопроса. Эти вопро-

сы представляют собой вопросы, опирающиеся на другие науки.

Чисто философскими вопросами являются вопросы, основанные на фундаменте предположений и «общеизвестных принципов» (*уṣūl mutaʿриф*). В других науках существует много «предполагаемых принципов» (*уṣūl мавдуʿ*), в то время как в философии «предполагаемые принципы» (*уṣūl мавдуʿ*) занимают незначительное место, особенно в трансцендентальной философии (*хикма ал-мутаʿālӣйя*) Ṣадры<sup>22</sup>.

### **Цель и конечный предел философии**

Предел философии — отличие истинных сущих от неистинных и установление конечных причин их бытия, особенно первопричины, её имён и атрибутов<sup>23</sup>.

Ṣадра видит пользу философии в сообщении совершенства душе, познании истин существ и уподоблении Богу, насколько это возможно. Теоретическую пользу философии он представляет как уподобление души нематериальному миру по её форме, а практическую пользу — в усвоении добродетели, изгнании внешнего и внутреннего порока, и облачение души достоинствами, в господстве души над телом<sup>24</sup>.

Можно утверждать, что конечная цель философии — получение рационального и всеобъемлющего представления о мире, в пределах которого можно вместить все явления и определить их взаимозависимость<sup>25</sup>. Конечно, философия располагает и другими полезными результатами<sup>26</sup>.

### **Определение философии**

Философии давались разные определения, каждое из которых обращало внимание на одну из особенностей этой науки — конечного предела, метода или предмета.

В частности, ал-Киндй<sup>i</sup> сформулировал шесть определенных философии. По его теории, философия — это:

- 1) любовь к мудрости (словесное определение);
- 2) уподобление своих действий действиям Бога по мере возможности человека;
- 3) поминание смерти;
- 4) наука наук (поскольку все науки нуждаются в философии для утверждения своих предметов);
- 5) познание человеком своей души;
- 6) познание форм бытия, сущностей и причин универсальных и извечных вещей по мере своей возможности<sup>27</sup>.

С учётом конечных пределов философии, ас-Сабзавārй<sup>ii</sup> предлагает такое определение достоинств философии: «Философия — это наука о том, как человеку стать универсальным, рациональным в соответствии с объективным миром»<sup>28</sup>. Мулла Ҷадра утверждает, что «философия — это совершенствование человеческой души путём понимания истинной сути сущих, и суждение о бытии сущих по мере возможности человека посредством логических доказательств, а не подражая традиции»<sup>29</sup>. Самое распространённое определение философии, учитывающее её предмет, следующее: «Философия — это наука, рассуждающая о состоянии сущего постольку, поскольку оно является сущим»<sup>30</sup>.

Учитывая основные особенности философии, её можно охарактеризовать следующим образом: это знание,

---

<sup>i</sup> Ал-Киндй (185/801-259/873 г.) — философ-перипатетик, автор большого числа трактатов по метафизике, логике, этике, математике, криптографии, астрологии, медицине, метеорологии, оптике и музыке.

<sup>ii</sup> Мулла Сабзавārй (1212/1797-1798–1292/1878 г.) — метафизик-ишраки, верный последователь идей Муллы Садр, создавший свою собственную философию, которая станет известна под названием «Сабзаварская школа».

изучающее сущее (*мавджуд*) и общие состояния бытия посредством рационального и сравнительного методов с применением естественных принципов, что в конечном итоге даёт общее и рациональное толкование бытия.

### *Калām и философия*

При помощи сравнения *калāма* с философией можно догадаться о разнице между этими двумя науками. Обратимся к самому важному различию между ними.

Как уже было сказано, каждая наука располагает специфическими основами представления и утверждения. Часть основ утверждения состоит из принципов и целей, посредством которых решаются проблемы определённой науки. Основами такого рода в философии, по крайней мере, в большинстве случаев, являются рациональные и интуитивные принципы. Мутакаллим же использует иные основы утверждения. Он извлекает пользу из свидетельств «традиционно переданного знания» (*нақл*), то есть из коранических аятов и преданий (*равāйāt*) для изложения и систематизации вопросов и утверждения религиозных убеждений, также как и использует очевидные факты, то есть вопросы, приемлемые обеим сторонам полемики для доказывания религиозных убеждений и их защиты. Эти очевидные факты зависят от убеждения человека, к которому они обращены. Кроме того, в спорах можно опираться на такие понятия, как принцип «теоретического разума» (*'акл назарī*), правило «красоты» (*хусн*) и «отвратительности [поведения]» (*қабих*), правило «божественной милости» (*латиф*), правило необходимости совершения Богом наиболее полезного. Часто мутакаллим при доказывании своих утверждений пытается извлечь пользу из таких источников, как Коран и предания (*равāйāt*). В целом, в ходе доказывания своих убеждений и полемики с оппонентами любой принцип, который мо-

жет доказывать правоту убеждений, полученных из религиозных источников, может быть использован мутакаллимом с учётом того, кому они адресованы. Поэтому *каләм* и философия, даже там где они обе извлекают пользу из рационального и доказательного метода, расходятся друг с другом. В таких случаях учёные используют сравнительный метод (*қийās*). Однако при использовании одного вида основ сравнительного материала, цели не всегда одинаковы.

Ещё одним отличием философии от *каләма* является то, что конечной целью философии является только толкование бытия и философское обсуждение, свободное рассуждение, результат которого определяет «рациональный довод» (*'акли дәлил*), в то время как цель мутакаллима заключается в защите иных убеждений, помимо толкования бытия.

Исходя из того, что мутакаллим извлекает религиозные убеждения из Корана, традиции и других источников, в полемике он также пытается доказывать те же убеждения, и применяет довод в защите религиозных убеждений, будь это убеждения о бытии или другие темы (например, посланничество, воскресение мёртвых, этика и т.д.), конечно, постольку, поскольку это ведёт к защите правдивости религии.





## Перипатетическая философия (*фалсафа ал-машиш'иййа*)

Сначала обратимся к краткой истории и предпосылкам возникновения перипатетической философии (*фалсафа ал-машиш'иййа*) в исламской мысли, а затем в ходе представления её определения изложим основные взгляды этой школы из уст её основателей.

### Краткая история и условия возникновения перипатетической философии

Мировоззрение, рациональные и религиозные познания были представлены по-разному на протяжении истории исламской культуры. Как уже было сказано ранее, первое и несмешанное представление этих познаний нашло отражение в Коране и изречениях Пророка. Оно достигло совершенства в проповедях и изречениях Амйра ал-му'минйна<sup>1</sup>, преданиях (*раваййат*) непогрешимых имамов. Последующей стадией стало представление познаний в богословской форме. Пользуясь Кораном и преданиями (*раваййат*), доказательным и полемическим способами, мутакаллимы приложили много усилий для того, чтобы утвердить исламские познания в разных направлениях и систематизировать их в единой системе, чтобы потом защитить их.

Ещё одним методом обсуждения вопросов познавательного бытия и представления религиозных познаний стал философский метод. Он вошёл в обиход после распространения ислама на другие территории и среди других народов, особенно, вслед за переводом различного рода философских трудов на арабский язык.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду имам 'Али. Амйр ал-му'минйн («повелитель правоверных») — титул исламских правителей.

Многие причины и стимулы присутствуют в передаче и переводе философских книг и зародившемся интересе к ним мусульман. Как уже нам известно, вследствие распространения ислама мутакаллимы и мусульманские религиозные мыслители сталкивались с еврейскими и христианскими учёными. Те, ссылаясь на доводы, полученные из греческой логики и философии, защищали свои религиозные принципы от исламских вероучений. Это побудило мусульманских мутакаллимов обратиться к изучению греческой логики и философии. Первыми сектами, взявшими на вооружение греческую логику и философию, были мутазилиты. Некоторые из них, такие как Ибрāхīm б. Сайār ан-Наззām, были сведущими в методе философии, помимо познаний в *калāме*. Аббасидские халифы, которые добивались укрепления своего правления, обусловленного культурной победой мусульманских мутакаллимов над богословами других религий, шли в этом деле впереди. Разумеется, дружба некоторых аббасидских халифов (например, ал-Мā'мūна) с великими мутазилитами, такими как 'Абū Хузайл ал-'Аллāф и Ибрāхīm б. Сайār ан-Наззām, послужила причиной их большого интереса к философии.

В числе причин, увеличивающих интерес аббасидских халифов к философским книгам, было влияние иранцев из династии Бармакидов, состоящих в аппарате управления аббасидского халифата. Иран до завоевания мусульманами был одним из важных центров философии. В эпоху Сасанидов, помимо иранской и восточной философской мысли, в Иран проникли греческие науки. Иранские учебные заведения (в частности, Джунд-и Шапур) оказались центрами такого рода наук. Именно из

этой академии аббасидский халиф ал-Мансūr<sup>i</sup> пригласил Джирджйса б. Бахтйшū в Багдад, чтобы переводить книги. Иранцы были знакомы с философией Греции. Они испытывали огромную привязанность к ней настолько, что заразили этим увлечением администрацию аббасидского халифата.

Ранее мы говорили о том, что, кроме внешних факторов, некоторые внутренние факторы влияли на передачу достижений культур разных народов и перевод трудов их учёных на арабский и персидский языки. Многочисленные религиозные суждения, изложенные в Коране и преданиях (*равāйāt*), подготовили почву для зародившегося интереса мусульман к религиозным и рациональным наукам других народов.

В любом случае, помимо влияния иранцев и роли школы «Джунд-и Шапур», многие другие науки, существовавшие в Греции, Византии, Иране и Индии, вошли в культурные круги мусульман через разные учебные заведения, учреждённые в эпоху халифов исламского правления. В числе таковых можно назвать Александрийскую академию, школы Антакьи<sup>ii</sup>, Раха, Насибин<sup>iii</sup> и Харрана<sup>iv</sup>. Важнейшим среди этих учебных заведений была Александрийская школа.

---

<sup>i</sup> 'Абū Джа'фар 'Абдуллах ибн Мухаммад, известный по почётному титулу «ал-Мансūr» («Победитель») (ум. в 775 г.) — один из правителей арабского халифата, основатель Багдада. Правил в 754-775 гг.

<sup>ii</sup> Антакья — город на юге Турции.

<sup>iii</sup> Насибин (совр. Нусайбин) — в настоящее время город в Турции, находящийся на границе с Сирией.

<sup>iv</sup> Харран — один из древнейших городов мира, расположен в северном Междуречье. В настоящее время — административный центр одноимённого района в турецкой провинции Шанлыурфа.

Становление Александрии крупнейшим научно-культурным центром началась со времён Птолемея<sup>31</sup>. В этот период Александрия стала преемницей Афин, наследницей греческой цивилизации, и превратилась в один из ключевых центров научной, философской и мистической мысли Востока и Запада. Мастера аристотелевской школы Афин нашли в ней убежище. Они распространяли там основы перипатетической философии. В Александрии того периода учреждались учебные заведения и библиотеки, где трудились великие философы и учёные, среди которых достаточно назвать Евклида, Архимеда, Гиппократ, Галена, Филона, Плотина, Порфирия и других.

Александрийская школа продолжала существовать вплоть до завоевания Египта мусульманами. После завоевания Египта, учёные рассеялись по восточным городам, в частности, многие из них остановились в Антакье и Харране. Во время правления абасидского халифа Му'таида<sup>1</sup> крупные философы были приглашены в Багдад.

Согласно сообщению ал-Мас'уди в книге «Ат-Танбих ва ал-ишраф» («Предупреждение и пересмотр [качества исторического источника]»), научные центры были перемещены из Александрии в Антакью во времена правления 'Умара б. 'Абд ал-'Азйза (99-101 / 717-720 гг.), и из Антакьи в Харран — в эпоху халифата ал-Мутаваккила (232-247 / 847-861 гг.). В эпоху ал-Му'таида (279-289 / 892-902 гг.) именно выходцы из этой школы — такие, как ал-Кувайри, Иоганн б. Хйлан и Ибра'хим ал-Марвази — увлекались рациональными исследованиями. Учениками Ибра'хима ал-Марвази были 'Абу Му'хаммад б. Карниб и 'Абу Бишр Матā б. Йунус, а Иоганна б. Хйлана — 'Абу На'р ал-Фарāби<sup>32</sup>.

---

<sup>1</sup> 'Абдаллах ал-Му'таид (857—902 гг.) — багдадский халиф, правивший в 892-902 гг.

Особенностью Александрийской школы было то, что в ней развивалась неоплатоническая философия, разработанная Аммонием Саккасом<sup>i</sup> и доведённая до кульминации его учеником Плотин<sup>ii</sup>. Большинство усилий философов Александрии и неоплатоников прилагались к разъяснению и толкованию взглядов Аристотеля и Платона и совместимости их учений. Такие теории, как «единство философии» (*вахид фалсафа*) и «соответствие между религией и философией» (*таваффик байна фалсафа ва дйн*) были развиты до совершенства в этой школе. Вслед за переводческим движением данные теории проникли в среду мусульман, и большинство философов-перипатетиков (*машишә 'ун*), особенно ал-Фәрәбӣ, стали её защитниками.

На протяжении трёх веков мусульмане занимались переводом научных, философских и литературных трудов учёных других народов. Таким образом, они приобрели огромное наследие ассирийского, пехлевийского, индусского, латинского и греческого языков. По-настоящему переводческое движение началось в эпоху правления ал-Мансұра, построившего город Багдад и превратившего его в преемника Афин и Александрии. Другие аббасидские халифы продолжили дело ал-Мансұра. В 217 / 832 г. халиф ал-Ма'мун учредил школу перевода, которая обрела известность под названием «Дом Мудрости» (*Байт ал-хикма*)<sup>33</sup>. Он собрал там группу переводчиков и назначил главой школы христианского медика Иоганна б. Мәсуйю.

---

<sup>i</sup> Аммоний Александрийский, прозванный «Саккасом» (ум. после 242 н. э.) — греческий философ платоник, жил в Александрии, работал в порту грузчиком, из-за чего был прозван «Саккасом» («Одетый во вретисще»).

<sup>ii</sup> Плотин (204/205–270 гг.) — античный философ-идеалист, основатель неоплатонизма.

Он также направил некоторых учёных в Индию, Иран и Константинополь, чтобы собрать полезные книги.

Вначале некоторые книги, ранее переведённые с греческого языка на сирийский, были переведены с сирийского на арабский. Сирийцы, знакомые с греческим и арабским, стали первыми переводчиками греческой философии на арабский язык. Книги, переведённые с греческого языка на сирийский или же сочинённые на сирийском для объяснения греческой философии были в числе первых книг, переведённых на арабский язык<sup>34</sup>. С тех пор как Хунайн б. Исхāқ (ум. в 260 / 873 г.) стал управлять «Домом Мудрости» (*Байт ал-хикма*), увеличился объём переводов на арабский язык. Вдобавок к своему родному (сирийскому) языку, Хунайн владел также греческим, персидским и арабским. Он сначала переводил книги на сирийский, а затем с сирийского на арабский. Его сын, Исхāқ б. Хунайн (умер в 289 / 910 г.) воспитывался в арабском обществе, и его родным языком был арабский. Он переводил философские и нефилософские книги непосредственно с греческого языка на арабский. Никто не внёс такого вклада в ознакомление мусульман с греческой философией, как он. Исхāқ б. Хунайн перевёл большинство трудов Аристотеля на арабский язык.

Вслед за переводом философских книг на арабский начался период объяснения и толкования этих книг. Видными комментаторами в то время были ал-Қувайрӣ, Йоганн б. Хйлан, 'Абӯ Йаҳйа ал-Марвазӣ, 'Абӯ Бишр Матā б. Йӯнус и 'Абӯ Закарийā Йахйа б. 'Адӣ. Вслед за этим началось становление исламской перипатетической философии (*фалсафа ал-машиā'иййа*). Родившись в исламском мире, эта философия стала «исламской» в подлинном смысле этого слова.

Благодаря появившейся возможности основатели исламской философии (подобно ал-Киндӣ и ал-Фārāбӣ) с самого начала проводили исследования, размышляя

о греческой философии в свете вероучений ислама. В своём деле они дошли до степени «большого старания» (*иджстихād*)<sup>1</sup>. Благодаря овладению принципами и основами греческой философии они разработали новый план по усовершенствованию философии. Мусульманские философы изучали вопросы античной философии. С должным вниманием к исламскому просвещению, охватывающему новое содержание, они разработали новые философские темы, не имевшие прецедентов, и направили усилия на решение поставленных проблем<sup>35</sup>.

### Определение перипатетической философии

Под перипатетической философией (*фалсафа ал-машишā'иййа*) подразумевается философия, основанная Аристотелем (322-374 до н.э.), учеником Платона, систематизированная и распространённая его последователями и комментаторами. Конечно, исламские философы-перипатетики (*машишā'ўн*) использовали учения Платона, неоплатоников, Плотина и других философов в равной степени с познанием религий. Однако их метод в любом случае остался преимущественно аристотелевским.

Слово *перипатетик* означает «много ходящий»: передают, что у Аристотеля была привычка преподавать во время ходьбы. Некоторые другие говорят о причине этого названия следующее: «Их философию называли перипатетической, потому что разум и мысль этих философов постоянно находятся в движении, ибо мысль — это движение к основам и от основ к цели»<sup>36</sup>.

---

<sup>1</sup> И д ж т и х а д — усердие в вынесении правовых предписаний и решение религиозных проблем на основании аятов Корана и хадисов, а также при помощи методов «суждения по аналогии» (*қиййās*) и «единодушного мнения авторитетных лиц» (*иджмā'*). Учёный, который занимается иджтихадом, называется муджтахидом.

С точки зрения этой школы, человек может постичь истину и вещи такими, какими они являются, только путём рассуждения и доказательства на основе формальной логики. Величайшим представителем этой школы в исламской культуре является Ибн Сйна (Авиценна). Однако, так как ещё до Ибн Сйны существовало два других великих мыслителя (ал-Киндй и ал-Фārāбй), которые предприняли первые шаги на этом пути и таким образом подготовили дорогу для Ибн Сйны, то сначала вкратце рассмотрим их взгляды<sup>37</sup>.

### Ал-Киндй

Как уже было сказано, вслед за переводом философских книг на арабский язык мусульманские мыслители подвергли пристальному вниманию эти переводы. Они создали новые системы на основе философий прошлого, применяя исламское просвещение и проявляя свой гений.

‘Абу Йūsуф Й‘акуб ал-Киндй был первым, кто принял философское рассуждение, изложил важные философские идеи, при этом будучи подверженным влиянию исламских вероучений, особенно учению мутазитов. Поэтому его следует считать первым «мусульманским философом» (*файласуф ал-‘араб*); даже несмотря на то, что он не сумел создать столь совершенную и полную философскую систему, как у ал-Фārāбй, которому в большей степени подходит титул основателя исламской философии. Ал-Киндй считал философию пониманием истинной сути вещей по мере возможности человека, отсюда можно заключить, что предмет философии — это суть вещей. На его взгляд, философия делится на две части: теоретическую и практическую. Теоретическая часть содержит естественно-математические науки и метафизику, а практическая часть включает этику, экономику и политику. Он рассматривает внутреннюю составляющую



теоретической философии, науку о небесных существах, математические науки и естествознание. Разумеется, по причине данного образовательного упорядочивания после ал-Киндй математические науки стали известны среди арабов под общим названием «первая наука» (*'илм аввал*)<sup>38</sup>.

В философии ал-Киндй оказался ближе к неоплатонической афинской школе, чем к александрийской, которой последовал ал-Фārāбй, и предпочёл исключительно те виды силлогизма, которыми пользовался Прокл<sup>1</sup>. Позднее такая форма доказательства стала предметом критики со стороны ал-Фārāбй<sup>39</sup>. В мысли ал-Киндй также прослеживаются тенденции к неопифагорейской школе, невзирая на то, что он является одним из философов-перипатетиков (*машиā'ūn*). В трактате «Камийат кутуб Арастū'ālйс ва мā йухтāдж илайхи фй тахсйл ал-фалсафа» («Количественная оценка книг Аристотеля и что нужно для изучения философии») он заявляет, что тот, кто желает постичь философию, не имеет другого выхода, кроме как изучение Аристотеля. Тем не менее, ал-Киндй остаётся мусульманином и самостоятельным философом. Он отрицает изначальность мира, что утверждает Аристотель, и верит в происхождение мира во времени. В противовес греческим философам, он утверждает, что Бог сотворил мир из небытия.

В учении ал-Киндй существует связь между философией и религией, которая не наблюдается у ал-Фārāбй и Авиценны. Он был убеждён в существовании двух видов знания и познания: божественного знания, которое Бог дарит пророкам, и человеческого. Божественное знание выше человеческого знания, так как этим путём достижимо познание, которого человеческое знание никогда не

---

<sup>1</sup> Прокл Диадох (412-485 гг.) — античный философ-неоплатоник, возглавлял Платоновскую Академию.

сможет достичь само по себе. Поэтому следует воспринимать безо всяких «как» и «почему» такие сообщаемые Откровением истины, как сотворение мироздания из небытия или телесное воскрешение людей после смерти, если даже этого нельзя доказать с помощью науки и философии. Таким образом, по мнению ал-Киндй, философия и наука подвластны Откровению.

Ал-Киндй считает, что существует согласие между божественным знанием, ниспосланным Пророку посредством Вдохновения вне времени, и знанием философа, которое достигается путём логических суждений и доказательства благодаря исследованию и усилиям по истечению времени. Знание о религии — это божий дар, который даётся пророку после того, как его душа прошла путь очищения. Достижение этого состояния другим человеком лежит через это знание, веру в Бога и божественное Откровение (*вахй*)<sup>40</sup>. На взгляд ал-Киндй, коранические положения благодаря их божественному происхождению являются более надёжными, более определёнными и более достоверными по сравнению с философскими доводами; в числе коранических положений он упоминает телесное воскрешение мёртвых<sup>41</sup>.

Среди нововведений ал-Киндй обнаруживается точное определение и применение соответствующих арабских слов вместо греческой философской терминологии. Об этом он написал отдельный трактат под названием «Худуд ал-ашиа' ва русумуха» («Определения и описания вещей»), который является первым дошедшим до нас произведением такого рода.

Некоторые важные идеи ал-Киндй таковы:

— предметом первой философии является «умопостигаемое сущее» (*мавджуд ма'кул*), предметом естествознания — «чувственно воспринимаемое сущее» (*мавджуд махсус*);

— доказывание бытия Бога посредством доказательства возникновения мира во времени и присутствующего в нём порядка (считается одним из богословских доказательств);

— Бога можно описать только «отрицательными атрибутами» (*сифāt салабī*);

— время мира не бесконечно, и поэтому мир сотворён во времени и создан из небытия (теория мутакаллимов);

— действитель является либо истинным, либо неистинным, и творение принадлежит истинному действителю;

— жизненные силы человека следующие: сила гнева, сила аппетита и сила речи;

— познавательная сила человека состоит из пяти чувств, памяти, воображения и разума (*'ақл*);

— сны состоят из отсутствия действия и занятия души размышлениями и рассуждением (*т'ақл*)<sup>42</sup>.

В трактате о разуме ал-Киндī перечисляет четыре вида разума:

1. Разум, который всегда находится в действии;
2. Разум в потенциальном состоянии, который принадлежит душе;
3. Разум души, который из потенции приведён в действие, или «приобретённый разум» (*'ақл би-л-малак*);
4. Разъясняющий разум. Разница между этим разумом и эмпирическим заключается в том, что последний всего лишь постигает, в то время как первый разум, помимо того, что он постигает, взаимодействует с объектами постижения<sup>43</sup>.

## Ал-Фāрāбī

'Абū Наср ал-Фāрāбī родился около 257 / 870 г. в селении Васидж местности Фараб в Туркестане и умер в Алеппо ок. 339 / 950 г. На Западе и среди средневековых

схоластических философов он известен как *Ал-Фārābī*ус, а мусульманские учёные называли его «ал-Му‘аллим ас-Сāнй» («Второй Учитель»).

Хотя ал-Киндй был основателем исламской философии, он всё же не смог построить интегрированную философскую школу и установить философское единство рассматриваемых вопросов. Ал-Фārābй, являвшийся, по словам Ибн Халликана, «величайшим мусульманским философом», был в состоянии выполнить эту задачу. Поэтому его прозвали «Вторым Учителем» после Аристотеля, названного Первым Учителем<sup>44</sup>.

Будучи одним из философов-перипатетиков (*maishā’ūn*), ал-Фārābй остался верным доказательному методу Аристотеля. Однако он был самостоятельным философом, обладающим своим особым мнением по многим вопросам, разработал новые принципы и в ходе их применения получил новые результаты этих принципов.

Он был твёрдо убеждён в единстве философии и пытался сочетать философии Платона и Аристотеля. Впоследствии, он написал книгу «Ал-Джами‘ байна рā’й ал-хакймайни: Афлātūн ва Арастут’ālйс» («Сочетание воззрений двух философов: Платона и Аристотеля»). Ал-Фārābй также верил в совместимость разума (*‘ақл*) и откровения (*вāхй*). Согласно его утверждению, философ и пророк обретают единую истину от Деятельного Разума (*‘ақл ал-фа‘ал*), который и является «Духом клятвы» (*рūх ал-āmйн*) или Гавриилом (*Джабра ‘йл*)<sup>45</sup>, но двумя разными путями.

Согласно убеждению Ал-Фārāбй, философия рассуждает о высших сущих<sup>46</sup>. Он рассматривает философию как высшую форму познания конечной причины мира, в котором все вещи так или иначе ведут к ней<sup>47</sup>. Следовательно, философия — это познание Необходимо-сущего или Бога, а философ является тем, кто в совершенстве познаёт Божественную Суть. Однако, так как всё, кроме

Бога, несовершенно, совершенным мудрецом (философом) является только Бог, а другие достигают мудрость благодаря Его Благодати<sup>48</sup>.

Также ал-Фārābī называет философию наукой об отдалённых и непосредственных причинах вещей мира и наукой об атрибутах конечной причины мира и эманации (*судūr*) вещей от неё, также как наукой о субординации вещей в причинно-следственной взаимосвязи существ<sup>49</sup>.

Одно из важных его нововведений — разделение вещей и сущностей на три категории: «возможно-сущие» (*мумкин ал-вуджūd*), «невозможно-сущие» (*мумтани' ал-вуджūd*) и «необходимо-сущие» (*вāджиб ал-вуджūd*). Он признаёт «возможно-сущее» (*мумкин ал-вуджūd*) смесью бытия и небытия в том смысле, что оно является срединной ступенью между «необходимо-сущим» (*вāджиб ал-вуджūd*) и «невозможно-сущим» (*мумтани' ал-вуджūd*), по своей сути, лишённым бытия и небытия. Следовательно, «возможно-сущее» (*мумкин ал-вуджūd*) нуждается в «необходимо-сущем» (*вāджиб ал-вуджūd*) для своей реализации и существования<sup>50</sup>. Эта мысль является доказательством «необходимо-сущего» (*вāджиб ал-вуджūd*) путём представления довода «необходимости» (*вуджūб*) и «возможности» (*имкāн*), которого Ибн Сйна представил в качестве объекта объяснений и комментариев с целью объяснения связи единого (Бога) и множественного (мира). Ал-Фārābī придерживается теории эманации (*судūr*) и представляет разумы в качестве средства доставления божественной благодати миру<sup>51</sup>. Эта теория была воспринята после него всеми мусульманскими и христианскими перипатетиками (*машиā'ūн*). Более подробное изложение данной теории, равно как и довод в пользу «необходимости» (*вуджūб*) и «возможности» (*имкāн*), будет приведено, когда мы рассмотрим мысль Ибн Сйны<sup>52</sup>.

## Ибн Сйна (Авиценна)

‘Абӯ ‘Али Сйна родился в 370 / 1080 г. в Бухаре и умер в 448 / 1037 г. в Хамадане. В западном мире он известен как Авиценна и «Король медицины», а на Востоке был прозван *Шейх ар-Ра’исом* («Наставником учёных»), *Худжжат ал-Хаққом* (Авторитетом Истины), *Шараф ал-мулком* (Честью державы). Он был специалистом почти во всех науках своего времени, по которым написал много важных трудов. Количество его сочинений достигает 250 трактатов. Среди его философских работ можно выделить следующие: «Китаб “аш-Шифā”» («Книга исцеления»), «Китаб “ан-Наджāt”» («Книга освобождения») и самую важную — «Китаб “Ал-ишārāt ва ат-танбїхāt”» («Книга указаний и наставлений»).

Ибн Сйна завершил работу, которую начали ал-Киндї и ал-Фārāбї. Его философская система разработана с совершенной внимательностью и сосредоточенностью и представляет собой высочайший образец перипатетической философии (*фалсафа ал-машиā’иййа*). Исследования о бытии Ибн Сины формировались на фундаменте двух основных различий: 1) между «чтойностью» (*мāхиййа*) и «бытием» (*вуджūd*), и 2) между категориями «необходимости» (*вуджūб*), «возможности» (*имкāн*) и «невозможности» (*имтинā’*).

**Бытие (*вуджūd*) и чтойность (*мāхиййа*):  
необходимость (*вуджūб*), возможность (*имкāн*),  
невозможность (*имтанā’*)**

Каждый раз, когда кто-нибудь начинает размышлять, он признаёт различие между двумя аспектами вещи — тем, что она представляет собой, сущностью этой вещи (*мāхиййа*) и её бытием или существованием (*вуджūd*). Теперь, если рассмотреть в уме чтойность

(*māхиййа*) вещи в отношении её бытия (*вуджӯд*), то это не выходит за пределы трёх состояний:

1. Когда «сущность» (*māхиййа*) не может существовать, и небытие необходимо для неё. В этом случае вещь является «невозможно-сущей» (*мумтани‘ ал-вуджӯд*).

2. Когда бытие (*вуджӯд*) и его отсутствие для сущности (*māхиййа*) равнозначны, то есть она может существовать, а может и не существовать. Тогда она является «возможно-сущей» (*мумкин ал- вуджӯд*);

3. Когда бытие (*вуджӯд*) необходимо для сущности (*māхиййа*). В таком случае она «необходимо-суща» (*вāджиб ал-вуджӯд*).

«Необходимо-сущим» (*вāджиб ал-вуджӯд*) является Бог, сущность (*māхиййа*) и бытие (*вуджӯд*) Которого едины, поэтому Он не нуждается в другом бытии. Однако «возможно-сущие» (*мумкин ал-вуджӯд*), исходя из того, что их бытие (*вуджӯд*) не тождественно их сущности (*māхиййа*), и бытие (*вуджӯд*) и небытие равны для них, нуждаются в «Необходимо-сущем» (*вāджиб ал-вуджӯд*) в своём бытии<sup>1</sup>.

### Доказательство необходимости (*вуджӯб*) и возможности (*имкāн*)

Доказательство «необходимости» (*вуджӯб*) и «возможности» (*имкāн*) в совершенной форме впервые прослеживается у Авиценны. Оно особенно важно из-за того, что сохраняет свою философскую ценность в большей мере, чем другие доказательства, оставив после себя долговечный след в западной философии.

Утверждая доказательство в пользу «необходимости» (*вуджӯб*) и «возможности» (*имкāн*), Ибн Сйна говорит следующее: если внимательно взглянуть на суть всякого

---

<sup>1</sup> То есть нуждаются в Боге.

существа, оно (существо) не выходит за пределы двух состояний:

1) когда его бытие (*вуджӯд*) необходимо, потому что является «Необходимо-сущим» (*вāджиб ал-вуджӯд*). Тогда, если для него осуществляется причина бытия, оно становится «необходимым [благодаря другому]» (*вāджиб [би-л-ғайр]*), а если причина бытия не реализуется для него, то «невозможным» (*муттани*).

2) если его бытие (*вуджӯд*) и небытие не обусловлены, оно остаётся в состоянии «возможности» (*имкән*).

Итак, установлено, что любое существо является либо «необходимо-сущим» (*вāджиб ал-вуджӯд*), либо «возможно-сущим» (*мумкин ал-вуджӯд*), и так как «возможно-сущее» (*мумкин ал-вуджӯд*) не существует, из этого следует, что его осуществление нуждается в другом, а если этот другой не является «необходимо-сущим» (*вāджиб ал-вуджӯд*), то цепь продолжается<sup>53</sup>.

Аристотель не считал мир зависимым от Бога в «аспекте бытия» (*асл вуджӯд*) и признавал четыре причины вещей. На его взгляд, материальная (*мāдй*) и формальная (*сӯрй*) причины, которые являются внутренними причинами вещей, составляют «самость» (*зāt*) вещи и её «сущность» (*мāхиййа*). Материя — это способность к приятию формы, а форма образует действительность вещи и составляет её сущность. В действительности, она принимает и обретает разные формы посредством движения. Движение также совершается благодаря причине «субъекта действия» (*фā'ли*). Таким образом, он рассматривал причину «субъекта действия» (*фā'ли*) равной движущему субъекту, который, в конечном итоге, заканчивается «Первым Движущим» (*муҳаррак āввал*), то есть Богом. Однако если «Первый Движущий» (*муҳаррак āввал*) желает непосредственно двигать мир, происходит противодействие от движимого к двигающему. Таким образом, «Первый Движущий» (*муҳаррак āввал*) также становится движи-



мым и нуждается в другом движущем. Тогда «Первый Движущий» (*мухаррак аввал*), от Которого исходят все движения, только при помощи «целевой причины» (*'илла за'иййа*) способствует движению материи в направление формы, то есть Бог, а никто другой, является «возлюбленным мира» (*ма'шук*). Однако исламские философы, в том числе Ибн Сйна, с учётом вышеупомянутой классификации [«необходимость» (*ваджиб*) — «возможность» (*мумкин*) — «невозможность» (*муттани'*)], утверждают, что материя и форма существуют в «возможно-сущем» (*мумкин ал-вуджуд*) и нуждаются в «Необходимо-сущем» (*ваджиб ал-вуджуд*) для своего бытия. Материя и форма сами по себе не могут образовать какого-либо объективного бытия, им необходимо обнаружить какое-либо отношение к Богу (*тарйқа — «Путь к Богу»*) и через него быть реализованными (*тахкйк*).

### Теория эманации (*судур*) и истечения (*файд*)

Следующий важный вопрос для Ибн Сйны — вопрос о способе связи между Необходимым (*ваджиб*) и возможным (*мумкин*), иными словами, толкование способа дарования бытия Необходимым (*ваджиб*) возможному (*мумкин*).

При помощи различных доказательств Ибн Сйна доказывал единство и целостность Бога, что Его высшее единство чистое и лишено всякой множественности. Затем ему предстояло объяснить связь между той единой и целостной истиной и множественными и возможными существами (*мавджудат*). Для объяснения этой связи он использует теорию эманации (*назарийа судур*). Эта теория представляет собой одно из неоплатонических положений, впервые введённых Плотинем. Однако ещё до Ибн Сйны данную теорию принял во внимание ал-Фараби<sup>54</sup>.

Для доказывания эманации «возможно-сущих» (*мумкинāt*) из «Высшего Необходимо-сущего» (*вāджиб та'āла*), помимо довода в пользу «необходимости» (*вāджиб*) и «возможности» (*имкāн*), Ибн Сйна использовал также другие принципы. Одним из них является правило: «Из Единого не исходит ничего, кроме Него одного (*ал-вāхид ла йаґдур минху иллā-л-вāхид*)». На основе данного утверждения строится заключение о том, что «Единый производит только единое». Следовательно, «возможно-сущие» [мира] (*мумкинāt*) не могут непосредственно происходить от Бога<sup>55</sup>. Здесь Ибн Сйна применяет теорию разумов (*'ақұл*), то есть использует «разумь» (*'ақұл*) в качестве инструментов «истечения» (*файд*), сопоставляя их с интеллектуальными пространствами (или ангелами).

Другой принцип заключается в том, что размышление Бога становится причиной эманации (*судур*) разума из Него без вмешательства какой-либо другой вещи<sup>56</sup>. Ещё одной основой его теории стала астрономия Птолемея. В те времена теория девятисферного небосвода астрономии Птолемея всё ещё пользовалась всеобщим одобрением. В своём описании состояния эманации (*судур*) мира Ибн Сйна считал себя обязанным соблюдать её, и потому космология нашла особое место в его мировоззрении. В целом описанная Авиценной система бытия и взаимосвязь «необходимого» (*вāджиб*) и «возможно-сущих» (*мумкинāt*), изложенная на основе вышеупомянутых принципов, сводится к следующему объяснению:

Бог познаёт свою сущность, и Первый Разум (*'ақл ал-āввал*) исходит (*файд*) из Него, становясь сущим (*мавджуд*). Этот Разум, по своей сути, является «возможно-сущим» (*мумкин ал-вуджуд*), но благодаря благодати Истины (*ал-хаққ*) Он стал «необходимым» (*вāджиб*) или, точнее, «необходимо-сущим [благодаря другому]» (*вāджиб ал-вуджуб [би-л-гайр]*). Как толь-

ко Первый Разум ('ақл ал-āввал) познаёт Бога, из него вытекает Второй Разум, и как только он познаёт себя в качестве «необходимо-сущего [благодаря другому]» (*вāджиб ал-вуджуб [би-л-зайр]*), «душа первой небесной сферы» (*нафс фалак āввал*) вытекает из него, а когда она познаёт себя, так как является «возможно-сущей» (*мумкин ал-вуджуд*), из неё вытекает небесное тело, и, таким образом, возникает «изначальная множественность» (*тартīb аввалйн*). В аналогичном порядке Второй Разум ('ақл ас-сāнī) также приступает к познанию. Таким путём возникает «цепь разумов, душ и небесных сфер» (*силсла 'аққұл ва нуфӯс ва афлāk*) до десятого разума и девятой небесной сферы<sup>57</sup>. В десятом разуме или Действенном Разуме ('ақл ал-фа'ал) аспект множества преобладает до такой степени, что из него вытекает мир природы или мир возникновения и порчи.

Действенный Разум ('ақл ал-фа'ал) действует в мире природы, управляет им. Из этого разума вытекает перво-материя (*хайӯлā*), которая является источником четырёх элементов (воды, земли, воздуха и огня). Также, когда наступает время возникновения вещей, Действенный Разум ('ақл ал-фа'ал) придаёт им форму (например, он придаёт форму льда воде и форму куста зерну), чтобы они происходили; поэтому десятый разум ещё называют Дарителем форм (*вāхиб ас-сӯр*).

Действенный Разум ('ақл ал-фа'л) также помогает человеческому разуму и поддерживает его в постижении общих понятий. Человек может запечатлеть в своей памяти формы, состоящие из материи, и путём озарения (*тарīқ ал-ишрāқ*), которое получает от Действенного Разума ('ақл ал-фа'ал), превращает эти формы в общие понятия. Отсюда следует, что эти понятия первоначально существуют в Действенном Разуме ('ақл ал-фа'ал), а потом внедряются в материальный мир, чтобы войти в формы материальных тел и стать индивидуальными. Затем они

опять появляются в памяти людей благодаря сиянию Действенного Разума (*'ақл ал-фа'ал*) и вновь достигают уровня абстракции.

Таким образом, Действенный Разум (*'ақл ал-фа'ал*) является не только причиной творения и благодати бытия, но и орудием передачи «озарения» (*ишрāқ*) и Божественной Благодати<sup>58</sup>. Ибн Сйна и ещё до него ал-Фārāбӣ считали, что Откровение (*вахй*) ниспослано пророкам при помощи Действенного Разума (*'ақл ал-фа'ал*)<sup>59</sup>.



## Философия озарения (*фалсафа ишрāк*)

Философия озарения (*фалсафа ишрāк*) является второй философской школой, возникшей в истории исламской мысли и открывшей новый путь для исламского общества в философском поиске. В этом разделе вкратце рассматриваются предпосылки возникновения, характерные черты и основные идеи этой школы.

### Краткая история и условия возникновения

Перипатетическая философия (*фалсафа ал-машшā'иййа*), которая достигла пика своего совершенства в сочинениях Ибн Сйны, с самого начала оказалась объектом критики некоторых юристов, равно как и богословов. Сопrotивление с их стороны имело место потому, что эта философия расходилась с некоторыми исламскими принципами, а последователи мистицизма нападали на философов по той причине, что считали сухой рациональный метод непродуктивным и обречённым на провал.

В 4 / X в. к ряду оппонентов перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*) присоединился ещё другой неприятель — ашаритский *калām*. Как уже упоминалось ранее, эта школа постепенно утвердилась в кругах суннитского толка. В 5/ XI в. Сельджукиды, которые считались героями и защитниками суннитской секты и оказались среди сторонников аббасидского халифата, сумели всецело овладеть землями Западной Азии и создать мощное централизованное государство, которое в политическом отношении находилось под властью Сельджукских султанов, а в религиозном — под покровительством Багдадского халифата.

Это было время, когда усилилось влияние ашаритского движения, открывались школы для обучения и распро-

странения вероучений этой группы. Медресе «Низамийа» в Багдаде и Нишапуре и в других исламских странах также были созданы с этой целью. Конечно, основным источником этих сдвигов было непримиримое соперничество аббасидского халифата с фатимидским правлением в Египте. Учреждением университета «Ал-Азхар»<sup>1</sup> и повсеместным распространением исмаилитских вероучений государство Фатимидов в Египте представляло собой серьёзную угрозу для аббасидского суннитского государства. Багдадская «Низамийа» в действительности была учреждена в качестве плацдарма против «Ал-Азхар». В такой ситуации возникли предпосылки для знаменитых нападков ал-Ғазālй на философию. Ал-Ғазālй был юристом, равно как и ашаритским мутакаллимом, который хорошо знал и понимал философию. С другой стороны, как он пишет, в одно время, когда он «застрял в оковах религиозного сомнения», стал приверженцем суфизма (*таṣаввӯф*). Ища исцеления от духовного недуга, он нашёл определённую и спасение именно в нём. В результате он пришёл к выводу, что необходимо полностью устранить влияние секты, действующей исключительно посредством доказательства, на исламское общество. С этой целью он сначала обобщил философию перипатетиков в своей книге «Мақāсид ал-фалāсифа» («Цели философов»), представлявшей собой один из лучших трудов по этой философии в исламском мире. Затем в своей довольно известной книге «Тахāфут ал-фалāсифа» («Непоследовательность философов») напал на ту философскую систему, убеждения которой, по его мнению, противоречили Откровению (*вахй*). Ал-Ғазālй не только уменьшил

---

<sup>1</sup> Университет «Ал-Азхар» основан Фатимидами в 988 г., его название связано с мечетью «Ал-Азхар» («Самой сияющей»), в свою очередь названной в честь дочери пророка Мухаммада Фāтими аз-Захры.

влияние философов, но и сделал суфизм (*таṣаввӯф*) и мистицизм (*'ирфāн*) приемлемыми течениями, достойными почитания в глазах богословов и юристов суннитского толка. В конечном итоге, стало так, что учения суфизма (*таṣаввӯф*) свободно развивались в религиозных учебных заведениях.

С появлением ал-Ḡазālī начался упадок перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*) в восточных странах. Эта философия обратилась лицом к Магрибу и Андалусии, где на протяжении целого века знаменитые философы Ибн Бādжа, Ибн Ṭуфайл и Ибн Рушд занимались её распространением. Ибн Рушд пытался нейтрализовать удар ал-Ḡазālī в своей книге «Тахāфут ат-тахāфут» («Опровержение опровержения»), однако его защита философии не оказалась достаточно действенной в исламском мире, тогда как на Западе его слова стали источником многих идейных и культурных эволюционных преобразований<sup>60</sup>.

Таким образом, приблизительно одновременно с отвержением перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*) в исламском мире она пробила свой путь на Запад через переводы мусульманских перипатетиков (*машшā'ун*): ал-Фārāбī, Ибн Сīны, Ибн Рушда. Историки, знакомые только с перипатетической философией (*фалсафа ал-машшā'иййа*), представляют исламскую философию как пришедшую в упадок вслед за нападками ал-Ḡазālī и Фахр ад-Дīна ар-Рāзī, а в книгах по истории исламской философии считают Ибн Рушда и исследования Ибн Ḥалдūна последним словом в истории исламской мысли.

Востоковеды также преимущественно придерживаются этого утверждения, поскольку, с одной стороны, они, главным образом, используют суннитские источники, а с другой стороны, уделяют внимание только той части исламской философии, которая имела какое-нибудь

влияние на латинских схоластов. Как нам уже известно, наследие *Мастера Озарения* (*Шейх ал-ишрāќ*)<sup>i</sup>, в отличие от работ философов-перипатетиков (*машишā'ўн*), никогда не было переведено на латынь и поэтому не оставило никакого следа в западном мире. Большинство новых и современных исследователей также, доверяя трудам востоковедов, допустили такую же ошибку. Однако действительность такова, что в то время, когда влияние перипатетической философии (*фалсафа ал-машишā'иййа*) уменьшилось, в противовес ей распространились тенденции к суфизму (*тасававўф*) и мистицизму (*'ирфāн*), родилась новая философская школа под названием «Философия озарения» (*Фалсафа ал-ишрāќ*). Она стала промежуточным звеном между перипатетической философией (*фалсафа ал-машишā'иййа*) и «чистым» мистицизмом (*'ирфāн хāлаќ*)<sup>61</sup>. Основателем этой школы был Шихāб ад-Дйн ас-Сухравардй, известный по прозвищу *Учитель Озарения* (*Шейх ал-ишрāќ*). Он родился в 549 / 1155 г. в селении Сухравард в области Занджана. Начальное образование получил в Мараге у Маджд ад-Дйна ал-Джилй, профессионального юриста и богослова. Шихāб ад-Дйн ас-Сухравардй учился у того вместе с Фахр ад-Дйном ар-Рāзй. Затем путешествовал в Исфахан, который в ту эпоху считался важнейшим научным центром. В этом городе он познакомился с идеями и убеждениями Ибн Сйны.

После завершения формального образования, ас-Сухравардй предпринял путешествия по Ирану, где встретился со многими шейхами суфизма (*тасававўф*) и мистицизма (*'ирфāн*), стал очень сильно тяготеть к ним и некоторое время практиковал аскетизм (*зухд*). Круг его путешествий постепенно расширился, и он направился также в Анатолию и Сирию. В одном из своих путешествий

---

<sup>i</sup> Имеется в виду Шихāб ад-Дйн Йахйā ас-Сухравардй (1152 / 53—1191 гг.).



по пути из Дамаска в Алеппо он встретил Мāлика аз-Зāхира<sup>1</sup>, сына Фалāх ад-Дйна ал-Аййуби. Амйр ал-Мāлик аз-Зāхир, который симпотизировал суфиям и учёным, привязался к ас-Сухравардй, молодому мудрецу, и попросил его остаться при дворе в Алеппо. В этом городе ас-Сухравардй вступил в полемику с юристами и без страха разглашал свои эзотерические убеждения. Через некоторое время под предлогом того, что ас-Сухравардй говорит слова наперекор основам веры, юристы потребовали от Амйра ал-Мāлика аз-Зāхира казнить ас-Сухравардй, и так как правитель не удовлетворил их желание, стали искать справедливости у Фалāх ад-Дйна, героя крестовых войн. Фалāх ад-Дйн, недавно вырвавший Сирию из рук крестоносцев, нуждался в признании религиозных учёных и вынужденно поддался их требованию ради защиты своей репутации. Он оказал давление на Мāлика аз-Зāхира, тот, будучи в безвыходном положении, бросил Сухравардй в заточение в 578 / 1191 году. Впоследствии ас-Сухравардй скончался в тюрьме города Алеппо в возрасте 38 лет при загадочных обстоятельствах. Несмотря на короткую жизнь, Сухравардй написал около пятидесяти книг на персидском и арабском языках, большинство из которых дошло до нас. Важнейшим его произведением является «Хикмат ал-ишрāќ» («Мудрость Озарения»), разъясняющая особенности «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*).

### **Определение «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*)**

Слово *ишрāќ* — неопределённой формы, часто переводится словами «озарить» или «осветить». В философ-

---

<sup>1</sup> Мāлик аз-Зāхир (1172-1216) — губернатор, затем правитель Алеппо 1186-1216 гг.).

ской терминологии понятие *ишрāќ* подразумевает «обнаружение» (открытие), «видение» или «появление лучей разума и их благотворного влияния на душу»<sup>62</sup>.

То, что имеется в виду под «философией озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*), представляет собой философию, разработанную Мастером Озарения. Её основа заключается в сиянии и восходе солнца разума над душой философа, состоянии, которое достигается путём самоистязания и очищения души, хотя довод и доказательство также играют в этом некоторую роль.

В предисловии к «Хикмат ал-ишрāќ» («Мудрость Озарения»), описав метод своей книги, ас-Сухравардī пишет: «До этого я сочинял книги по методу перипатетиков и обобщал их правила. Эта книга имеет другую цель. Содержание настоящего труда не получено мною путём размышления и рассуждения, а добыто другим способом, после чего я предпринял поиск довода и доказательства»<sup>63</sup>.

### Метод философии озарения

Метод «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*) мистически-рациональный, основан как на духовном странствии и очищении души, открытии и видении, так и на зависимости от философского довода. Как сам ас-Сухравардī настаивал, его книга предназначена для изучающих как дискурсивную, так и интуитивную философию. Признаком её понимания является сверкание божественной молнии в сердце читателя. Он пишет: «Наша книга предназначена для тех, кто ищет и обожествление, и диспут. Важным для её читателя является то, что вспышка молнии Божественного Света, проникая в его сердце, станет его опытом, в противном случае, он не получит от неё никакой пользы. Тот, кто ищет только дискурсивную философию, должен следовать методу перипатетиков. По части интуитивных положений нам нечего сказать ему,

так как дело ишракифов («озарённых») не завершается без светового опыта. Как мы вначале наблюдаем чувственный мир и затем строим точные экспериментальные науки (такие, как, например, астрономия), таким же образом, стоя на этом фундаменте, мы видим духовные вещи и на их основе устанавливаем науки»<sup>64</sup>.

В конце книги «Ҳикмат ал-ишрақ» («Мудрость Озарения») он пишет: «Не давайте эту книгу никому, кроме посвящённых в её тайны, то есть тем, кто хорошо изучил путь перипатетиков и является любителем Божественного Света. Прежде чем прочитать эту книгу, займитесь аскезой в течении сорока дней...»<sup>65</sup>

## Источники философии озарения

Основные источники философии озарения следующие:

1. **Перипатетическая философия** (*фалсафа ал-машшā'иййа*). Сухравардī был не только сведущ о перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*), являясь её распространителем, но и до конца жизни оставался верным многим её принципам. Он рассматривал диспут и доказательство как введение в иллюминационную философию. Исходя из этого, он писал: «Тот, кто ещё не приобрёл навыки в полемических науках, не найдёт путь к пониманию содержания книги “Ҳикмат ал-ишрақ” (“Мудрость Озарения”)»<sup>66</sup>. Его критика перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*) больше всего исходила из неведения перипатетиков о находках видения и абсолютной и неуместной опоры на разум, основанной на доводах.

2. **Философия древнего Ирана**. Мастер Озарения имел сильную привязанность к философии древнего Ирана и считал себя её воскресителем. Разумеется, по этой причине в своём наследии он использовал некоторые тер-

мины зороастрийской религии. Любовь Мастера Озарения к мудрецам древнего Ирана, по всей видимости, исходила из того, что, на его взгляд, они были искушены в «философии озарения» и верили в единство Творца<sup>67</sup>.

**3. Греческая философия.** Мастер Озарения испытал исключительное уважение к философам Греции. Он представляет Гермеса как отца философов, Платона как предводителя философии, Эмпедокла и Пифагора как столпов философии, Анаксимена и Асклепия как посланников Истины<sup>68</sup>.

**4. Исламский мистицизм.** Связь «философии озарения» и мистицизма доходит до того предела, что можно утверждать, что метод озарения, в конечном итоге, завершается методом мистицизма. Разница заключается лишь в том, что в познавательном мистицизме внимание обращено только на духовный и созерцательный поиски и пути достижения Истины, а диспут и довод в этом направлении имеют небольшое значение и влияние. В «философии озарения» поиск и довод, хотя бы в качестве введения, всё же важны.

**5. Священный Коран и исламские предания (*равāyāt*).** Мастер Озарения также занимался толкованием Корана и преданий. В своих книгах он использовал коранические стихи и предания (*равāyāt*), на которые часто ссылается в подтверждение своих взглядов.

### Устранение неясности

Обычно Платона признают родоначальником цепи философов «озарения», а приверженцев озарения считают последователями Платона<sup>69</sup>. Сам Мастер Озарения также относит свой метод, основанный на доводе, открытии и внутреннем видении, к Платону, считая греческого философа предводителем философии озарения<sup>70</sup>.

«Философию озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*) относят к Платону по двум причинам: во-первых, по источникам и содержанию и, во-вторых, по методу и манере оспаривания и философского мышления. Оба эти аспекта заслуживают внимания. Относительно первой мысли, если имеется в виду то, что одним из источников этой философии являются идеи и взгляды Платона, то это правильное утверждение. Однако следует обратить внимание на то, что ас-Сухравардī подвержен влиянию Платона только по части некоторых его идей — таких, как «теория подобий» или «архетипов видов» (*арбāб ал-анвā'*). Многие идеи Мастера Озарения и мусульманских мыслителей школы «озарения» (таких, как первоосновность бытия, однородность вещей, разделение сущего на свет и тьму, форма вещи как акциденции) не имеют никакого следа в наследии Платона. Таким образом, можно утверждать, что полную картину «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*) составляют его личные инициативы и творчество. Свидетельством этому служит то, что в конце книги «Ҳикмат ал-ишрāќ» («Мудрость Озарения») ас-Сухравардī объявляет, что содержание её получено от Святого Духа (*рӯҳ ал-қуддус*), последующие и прошлые знатоки не осведомлены о содержании этой книги.

Однако в отношении метода «философии озарения» следует упомянуть, что метод Платона отличается от метода Мастера Озарения в некоторых аспектах. Платон рассматривал познание как припоминание и умственное видение нематериальных подобий и считал такое видение достижимым путём рационального и диалектического поиска, а не путём очищения души и самоистязания. На взгляд Платона, основы рационального видения и полемики также представляют собой знания подобно математике и геометрии, которые укрепляют человеческую память.

Однако «озарение» (*ишрāќ*) и «свидетельствование» (*шухӯд*), описанные Мастером Озарения, являются путями сердца. Поэтому их начало состоит из стремления на Божьем Пути, очищения души и приготовления сердца для приёма лучей познания. Муттахарӣ говорит об этом следующее: «Мастер Озарения выбрал метод озарения под воздействием исламского мистицизма (*'ирфāн*) и суфизма (*тасаувӯф*), сочетание озарения (*ишрāќ*) и доказательства (*интихāб*) является его же инициативой. Однако он, разумеется, для того чтобы его теория обрела большую привлекательность, представил группу предшествующих философов в качестве сторонников этой теории»<sup>71</sup>.

## Принципы и основы философии озарения

**1. Первоосновность чтойности и относительность бытия.** Философы-перипатетики (*машиā'ўн*) учили о первоосновности бытия (*вуджӯд*) и относительности «чтойности» (*мāхиййа*), ас-Сухравардӣ же признаёт «чтойность» (*мāхиййа*) основой и источником внешних следов. Он утверждает, что след действателя — «чтойность» (*мāхиййа*) вещи, а бытие (*вуджӯд*) является чем-то условным<sup>72</sup>.

**2. Свет (*нӯр*) и тьма (*зулма*).** Ас-Сухравардӣ делит вещи мира на свет и тьму<sup>73</sup>. Под светом (*нӯр*) подразумевается проявление, а под тьмой (*зулма*) — отсутствие света и отсутствие проявления. Среди характеристик света (*нӯр*) он выделяет бытие чистого блага, явную истину и отсутствие нужды в определении<sup>74</sup>. Свет Истины Един, однако имеет уровни интенсивности и слабости, прогресса и регресса. На разных уровнях света аспект совокупления является тем же самым аспектом преимущества, то есть сочетание лучей друг с другом заключается в яркости, а их преимущества по отношению друг к другу также сводятся к яркости.

Из философии Мастера Озарения можно сделать вывод, что, размышляя о свете, он убеждён в некоем умозрительном единстве истины, которую толкует как свет (*нӯр*). С другой стороны, он признаёт бытие (*вуджӯд*) условным (относительным), а чтойность (*мāхиййа*) — первоосновой. Поэтому естественно, что он применяет метафору света в отношении чтойности (*мāхиййа*), а не в отношении бытия (*вуджӯд*). Исходя из этого, он соотносит умозрительное единство к чтойности (*мāхиййа*) и утверждает для сущностей четвёртую часть различения и совокупления. Три дифференциации, изложенные ещё до Мастера Озарения, состоят из различения и сочетания во всей сущности, в части сущности и вне сущности.

Позднее Мулла Ҷадрā принял во внимание все вышеупомянутые мысли Сухравардī, кроме одной, а именно: он считал первоосновность уделом бытия (*вуджӯд*). Поэтому все описания, которые Мастер Озарения изложил о свете, в том числе, о его умозрительном единстве, были отнесены к бытию (*вуджӯд*).

**3. Разделение света на субстанцию (*джавгар*) и акциденцию (*'ард*).** Сущность света (*мāхиййа нӯр*) разделяется на субстанциальную (*джавгар*) и акцидентальную (*'арад*). Под субстанциальным светом (*нӯр адж-жавгарī*) подразумевается тот свет, который зиждется сам в себе и свободен от материи, а также не имеет сторон и места расположения, и невозможно сослаться на него как на бытие (*вуджӯд*). В свою очередь, акцидентальный свет (*нӯр ал-'ардī*) зиждется на теле, располагает направлением и пространством, и поддается чувственному восприятию.

**4. Виды субстанциального света.** Субстанциальный свет (*нӯр адж-жавгарī*) делится на три вида:

а) «Свет светов» (*нӯр 'алā нӯр*). Это «Необходимо-сущее» (*вāджиб ал-вуджӯд*) или Создатель мира, который является нескончаемым потоком света и знаменателем всех светов. Он свободен от всех порочных и возможных

атрибутов, является высочайшим и превосходным Светом и господствует над другими светами. Ас-Сухравардй описывает Бога такими выражениями, как Свет Светов (*нӯр 'алā нӯр*), Всеохватывающий Свет (*нӯр муҳит*), Постоянный Свет (*нӯр қайӯм*) и Абсолютно Ненуждающийся (*ганӣй муталлақ*)<sup>75</sup>.

б) Разумы (*ақъл*) или подчиняющие свету (*анвār қāхр*). Разумы, вместе с тем, что представляют собой субстанции и обладают особенностями субстанции, не свободны от атрибута порочности и возможности и нуждаются в Свете светов, вытекают и происходят от Него. Поскольку «Свет светов» (*нӯр ālā нӯр*) является целостным (неразделимым) (*ал-вāҳид*), в соответствии с правилом «одного» (которое упоминалось ранее)<sup>i</sup>, из неразделимого исходит только оно одно<sup>76</sup>. Так, из «Света светов» (*нӯр ālā нӯр*) непосредственно и безо всякого средства исходит только один подчиняющий свет, которого называют Ближайшим Светом (*нӯр ақраб*) и Великим Светом (*нӯр 'азӣм*). Зороастр и мудрецы древнего Ирана называли этот свет Бахманом, а перипатетики (*машишā 'ӯн*) именовали его Мировым Разумом (*'ақл ал-аввал*)<sup>77</sup>. Другие свету или разуму вытекают один за другим до тех пор, пока длинная цепь разумов не становится полной.

Также разуму (*'ақъл*) имеют горизонтальное деление, в котором не вытекают друг из друга. Это горизонтальное деление соответствует миру архетипов видов или платоническим подобиям, и каждая вещь в этом нижнем мире становится референтом одной из форм высшего мира<sup>78</sup>. Вопрос о «горизонтальных» разумах (или архетипах видов) представлен в качестве одного из важных противо-

---

<sup>i</sup> См. принципы Ибн Сйны в гл. Перипатетическая философия. Ибн Сйна (Авиценна). Правило «одного»: «Из Единого не исходит ничего, кроме Него одного» (*ал-вāҳид ла йасдур минху иллāл-вāҳид*).



речий перипатетической и иллюминативной философий. Платон верил в архетипы видов или подобия форм, а Аристотель их отрицал. В исламском мире также перипатетики (*машишā'ўн*) защищали теорию Аристотеля, а приверженцы озарения восприняли идею Платона.

Другое противоречие перипатетиков (*машишā'ўн*) и ишракистов заключалось в том, что первая группа ограничила количество разумов в вертикальном делении десятью, в то время как Мастер Озарения разъясняет, что количество разумов в цепи эманации (*судўр*) превосходит число десять, двадцать, сто и двести<sup>79</sup>. Он утверждает, что в сфере неподвижных звёзд существует много звёзд. Поскольку каждая из этих звёзд нуждается в том, кто делает её бытие преобладающим над небытием, то количество разумов будет больше, чем десять<sup>80</sup>.

в) Разумные души (*нуфўс*) или «господствующие светы» (*анвār исфахбудиййа*). Разумные души (*нуфўс*), несмотря на то, что не подчинены телам, тем не менее господствуют над ними, а господство это осуществляется посредством тонкой телесной субстанции, называемой «животным духом» (*рўх ал-хайавāн*), местопребывание которого в левой части сердца<sup>81</sup>. Разумные души (*нуфўс*) не изначальны и не существовали до тела, а возникают вместе с его появлением<sup>82</sup>. Однако они вечны и продолжают своё существование после распада тела.

Подобно перипатетикам (*машишā'ўн*), Сухравардй признавал наличие душ (*нуфўс*) у небесных сфер, управление которыми возложено на них; эти души называются «повелевающими светом» (*анвār исфахбудиййа*)<sup>83</sup>.

**5. «Подвешенные (зависимые)» подобия и нематериальные формы.** Ас-Сухравардй верит в существовании четырёх миров. Он говорит: «У меня достоверный опыт, который указывает на существование этих четырёх миров: “мир светов, пребывающих в состоянии подчиняющего гнева” (“подчиняющие свету” — *анвār қāхр*),

“мир управляющих светов” (*анвār ал-мудаббира*), “мир преград (или тел)” (*āлам ал-анвār ал-барзаҳ*) и “мир подвешенных форм” (*āлам ас-сувар ал-му’аллақа*)»<sup>84</sup>. «Мир подчиняющих светов» (*āлам ал-анвār ал-қāхр*) — это мир нематериальных форм и разумов. «Мир управляющих светов» (*āлам ал-анвār ал-мудаббира*) — это мир душ. «Мир преград» (*āлам ал-анвār ал-барзаҳ*) является миром тел. Эти три мира широко обсуждали (веря в них) философы-перипатетики (*машиā ’ун*). Ас-Сухравардī же вводит четвертый мир, называемый миром «миром подвешенных форм» (*āлам ас-сувар му’аллақа*) или «миром величайшего подобия» (*āлам ал-мисāl ал-а’зам*), «миром прерывного воображения (или призрачным миром)» (*āлам ал-хайāl ал-мунфасил*) и «миром нематериальных фигур (или “чистых” призраков)» (*’āлам ал-’аибāх ал-муджаррад*).

Этот мир, поскольку он свободен от материи, но обладает следами материи (количеством и качеством), находится между миром тел и двумя первыми мирами. Ас-Сухравардī утверждает, что конкретные вообразимые формы существуют в мире великого подобия, и душа постигает их посредством связи с этим миром. Поэтому как абстрактные формы находятся в мире разума, так и конкретные вообразаемые формы существуют в «мире величайшего подобия» (*āлам ал-мисāl ал-а’зам*).

**6. Простота тела.** Основной принцип перипатетической философии (*фалсафа ал-машиā ’иййа*) заключается в том, что тело содержит материю и форму. Однако Мастер Озарения не принимает это за основу и считает тело простой субстанцией, истиной которой является количество, и которая обладает тремя измерениями: длиной, шириной и высотой<sup>85</sup>.

Сухравардī разделяет вещи по принципу восприятия ими света<sup>86</sup>.

## Трансцендентальная философия (ҳикмат мута‘āлиййа)

### Историческая и философская почва

Основателем трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута‘āлиййа*) является Муҳаммад б. Ибрāхїм, известный под именем Садр ад-Дїн аш-Шїрāзї, которого также называют «Садр ал-Мута‘лїхїн» или «Мулла Садра». Это философское направление возникло в школах Исфохана и Шираза в Сефевидскую эпоху, а дальше развивалось и распространялось в эпоху правления династии Каджаров. До становления династии Сефевидов, особенно вслед за вторжением монголов и падением аббасидского халифата, по всему Ирану царствовала разрозненная местническая власть до тех пор, пока Шах Исм‘āйл, разгромив местных правителей, не объединил Иран. Он был коронован в 905 / 1499 г. в городе Тебризе, где официально провозгласил правление династии Сефевидов. Правление этой династии продолжалось более чем два столетия — до тех пор, пока в 1133 / 1721 г. афганцы не вторглись в Иран. Они разграбили Исфохан, столицу Сефевидов, и убили Шаха Хусейна, последнего правителя этой династии.

Впервые в истории Сефевидский шах Исм‘āйл провозгласил шиизм двенадцатников (*ши‘а исна‘ашарїййа*) в качестве официального религиозного толка Ирана. Таким образом, Иран был официально признан главным плацдармом шиизма. В это время вновь развивались и усовершенствовались различные исламские науки, которые прочно вошли в шиитскую культуру и учения имамов. Особый философский круг, который в этот период развивался в Исфохане, получил название школы Исфохана. В ней, помимо перипатетической философии (*фалсафа*

*ал-машиш'иййа*), интерес вызывала также «философия озарения» (*фалсафа ал-ишрāќ*) и мистицизм (*'ирфāн*). Среди выдающихся личностей школы Исфохана можно назвать шейха Бахā' ад-Дйна 'Амулй, Мйра Финдирискй, Мйра Дāмāда, известного под прозвищем «Му'аллим ас-Сāлис» («Третий Учитель») и его ученика Муллу Садру.

Ранее мы отметили, что некоторая часть востоковедов и арабских историков придерживаются мнения о том, что исламская философия пришла в упадок из-за критики ал-Газāлй и после Ибн Рушда больше не оживилась на Востоке. Хотя в суннитском мире такое утверждение выглядит до определённой степени верным, тем не менее в шиитской иранской культуре оно считается неверным, далёким от исторической действительности, поскольку в период, когда перипатетическая философия (*фалсафа ал-машиш'иййа*) на исламском западе пришла в упадок, на исламском востоке началось движение, предпринятое Мастером Озарения и доведённое до кульминации Муллой Садрой, продолжающееся по сей день.

В эту долгую эпоху прослеживаются два параллельных течения: одно — «философизация» мистицизма, другое — мистификация философии.

Выдающаяся личность первой группы — Мухй ад-Дйн Ибн 'Арабй. Он и его ученики придерживались такого убеждения, что мистическое просвещение должно быть приобретено путём свидетельства. Тем не менее они применяли рациональный язык в толковании и изложении мыслей, так же как и при подготовке людей к усвоению мистических идей.

Второе течение начинается с Мастера Озарения и достигает кульминации в философии Садры. Это течение одновременно подчёркивает две силы: ума и видения, однако в действительности преследует цель создания единой философской системы путём применения метода «мистического озарения».

Первая группа признаёт дисциплинирование души и мистическое откровение единственным путём достижения истины, а вторая группа рассматривает разум (*'ақл*) в качестве одного из источников. В целом они придают большую ценность аскезе и мистическому видению. Поэтому общий аспект этих двух течений состоит из использования видения на стадии открытия и использования аргумента на стадии доказательства и объяснения.

Перипатетическая философия (*фалсафа ал-машишā'иййа*) сталкивалась с двумя основными проблемами: отсутствием полной гармонии между перипатетическими учениями и религиозными верованиями, ставшим причиной противоречия между богословами, юристами и хранителями преданий<sup>87</sup>. Кроме того, перипатетическая философия (*фалсафа ал-машишā'иййа*) придавала меньше значения морально-этическим вопросам и духовному совершенствованию и не считала это условием философского познания. Тем не менее перипатетическая философия (*фалсафа ал-машишā'иййа*) в исламском мире не была безразлична к духовному поиску, в противоположность перипатетикам античной Греции. Однако при существующих обстоятельствах морально-эстетические вопросы и вопросы духовного совершенствования не являлись ключевыми для исламских перипатетиков. Более того, эти вопросы также провоцировали противостояние суфиев и философов.

Ишракизм (*фалсафа ал-ишрāк*) представлял собою попытку компенсировать эти два недостатка. Однако, несмотря на все приложенные «философией озарения» усилия, она, в целом, не смогла угодить юристам и религиозным учёным, также как не пришлась по вкусу мистикам. Мастер Озарения не смог приблизиться к богословским суждениям больше, чем Ибн Сйна, он остался вдалеке от сути мистического видения, подчёркивая значимость философских размышлений. Поэтому прошлые

противоречия перипатетической философии (*фалсафа ал-машиш'иййа*) стали причиной раздора также для ишракизма.

В Сефевидскую эпоху школы мысли и философские науки, такие как перипатетическая философия (*фалсафа ал-машиш'иййа*), ишракизм (*фалсафа ал-ишрāk*), калам (*калām*) и мистицизм (*'ирфāн*), продолжали жизнь наряду с прошлыми методами и подходами, и практически ни одна из них не пользовалась необходимыми мощью и охватом. Исходя из этого, другие знания, особенно религиозные и литературные науки, заняли большую часть научного и культурного пространства.

В это время появился Ṣадр ад-Дйн аш-Шйрāзй. Сосредоточившись на наследии предшественников, он досконально овладел философскими, богословскими и мистическими идеями своего времени. Он основательно проанализировал их сильные и слабые места, а также изучил Коран и предания (*равāйāt*), испытал на практике мистический поиск и аскезу. Оттого философия Муллы Ṣадры представляет собой результат обширного знания, рационального наблюдения и мистических опытов этого мусульманского философа.

По широте охвата источников философия Муллы Ṣадры, несомненно, считается богатейшей школой в исламском мире. Это обстоятельство привело к тому, что вопросов и проблем в его учении стало больше, чем в других школах мысли. Из каждой философской школы он выбирал только те проблемы, которые казались ему верными благодаря методу «взвешивания мерилom рационального довода (*'акли далйл*) и интуитивного видения (*ал-кашф*)».

Конечно, трансцендентальная философия (*хикмат ал-мута'ālййа*) представляет собой философию особого рода. Иными словами, она охватывает в себе только те проблемы, для которых возможно находить «рациональ-

ный довод» (*'акли далїл*). Хотя мистицизм (*'ирфāн*) стал одним из важнейших источников для Муллы Садры, тем не менее, согласно требованию своего известного правила «настоящий довод не противоречит открытию путём видения»<sup>88</sup>, на стадии доказывания и суждения он отстаивает мистические положения путём применения рационального доказательства. Поэтому трансцендентальная философия (*ҳикмат ал-мута'ālїййа*) является философией, а не мистицизмом (*'ирфāн*), *калāмом* или чем-то другим.

Вслед за основанием трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'ālїййа*) всплыли наружу разные реакции на неё. Некоторые приняли эту философскую систему и принялись за её толкование и разъяснение. Другие с самого начала встали на путь противоборства. В частности, Раджаб 'Али ат-Тебрїзї и его студенты, особенно, Қадї Са'їд ал-Қумї, принадлежали к другой ветви исфаханской школы. Конечно, разногласия и сложные положения, вошедшие в трансцендентальную философию, не исходили и не исходят из одной позиции. Некоторые приступили к противоборству с позиции перипатетической философии (*фалсафа ал-маши'иййа*)<sup>89</sup>. Другие внесли в неё осложнения со стороны мистицизма (*'ирфāн*)<sup>90</sup>. Многие другие также выступили против неё с религиозной точки зрения<sup>91</sup>.

### Источники трансцендентальной философии

Мулла Садра видит два пути для приобретения познания: первый — приобретение (*касб*), второй — дарение (*мавхўб*). Метод приобретения используется либо извне, либо внутри человека. Внешнее приобретение — это овладение знанием с помощью учителя и книг, а внутреннее — посредством размышления. Интуитивное знание (*'илм мавхўб*) бывает тем же знанием (то есть «интуитив-

ным видением» — *'илм кашф*), полученным путём духовного открытия, непосредственно двумя способами: благодаря откровению (*вахй*) и вдохновению (*ал-хām*). В случае умирения и очищения от гнусностей человек становится объектом Божественной Милости, и Мировой Разум (*'Ақл ал-Кулл*), который уподобляется Перу, чертит знания на «доске [его] души» (*лаўх нафс*); и это писание является тем же откровением (*вахй*). В этом случае душа (*нафс*) человека подобна ученику, Мировой Разум (*'Ақл ал-Кулл*) — Учителю (то есть Богу). При вдохновении человеческая душа обретает знания от Мировой Души (*Нафс ал-Кулл*) по мере своей чистоты и способности. Мировой Разум (*'Ақл ал-Кулл*) благороднее и выше по сравнению с Мировой Душой (*Нафс ал-Кулл*), а Мировая Душа (*Нафс ал-Кулл*) происходит от Него (*'Ақл ал-Кулл*). Поэтому Благодать Мирового Разума человеку состоит в откровении (*вахй*), а озарение (*ишрāқ*) Мировой Души (*Нафс ал-Кулл*) — это вдохновение (*ал-хām*). Очевидно, что откровение (*вахй*) превосходит вдохновение (*ал-хām*)<sup>92</sup>.

Одним из различий между откровением (*вахй*) и вдохновением (*ал-хām*) является то, что обладатель вдохновения не видит источника вдохновения (*ал-хām*), а обладатель откровения видит орудие Откровения<sup>93</sup>. Откровение (*вахй*) — удел исключительно пророков, а вдохновение (*ал-хām*) возможно также для Божьих сподвижников. Из упомянутых идей можно сделать вывод, что познание приобретается человеком четырьмя способами. Отсюда источники трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'āлиййа*) можно свести к этим же четырём путям:

1. Знания цивилизаций: греческая философия, исламская философия, *калām* и мистицизм (*'ирфāн*). Если даже эти знания были приобретены разными путями, обращение к словам учёных мужей рассматривается как обращение к учителю и книге;



2. Рассуждение и доказывание (независимо от того, свои они или чужие), о достоверности которых догадываются посредством размышления;

3. Коран и хадисы, посредством которых передают Откровение (*Вахй*);

4. Очищение души и аскеза, которые считаются усилением в приобретении вдохновения.

Среди различных наук именно мистицизм (*'ирфāн*) Ибн 'Арабй стал объектом особого внимания Муллы Садры<sup>94</sup>.

Так же, как ас-Сухравардй, Мулла Садра придавал большое значение философам до Сократа (Анаксимену, Эмпедоклу, Пифагору), а также Сократу и Платону как «великим мудрецам и людям созерцания и открытия из числа высших философов»<sup>95</sup>. В Аристотеле же он видел конец, а не начало греческой философии.

### Садра и идеи предшественников

Как правило, обращение к идеям других учёных и применение изученного материала происходит в двух формах: традиционной и исследовательской. Каждый из этих двух методов имеет специфические особенности. При применении традиционного метода идеи других воспринимаются без глубокого понимания и полного усвоения, и подражатель не располагает системой и предприимчивым мышлением; результатом такого метода становятся спекулятивные (схоластические) философии. Однако в применении исследовательского и диалектического метода философ в совершенстве усвоит элементы мышления других учёных и извлечёт из них только то, что соответствует его доводу. При использовании этого способа философ располагает неким предпринимательским мыслительным аппаратом, выбирает элементы в соответствии со своей системой, а при необходимости может из-

менить их каким-то образом, для того чтобы привести их в соответствие со своими принципами и основами.

Метод Муллы Ҷадры является диалектическим. Исходя из этого, невзирая на то, что его рассуждения несколько похожи на теории предшествующих философов и богословов, и даже выражения в его трудах иногда заимствованы из книг предшественников, тем не менее эти сходства имеют преимущественно формальный и внешний аспекты. С точки зрения содержания, идеи Муллы Ҷадры изменились до той степени, что слились с целостной системой его философии.

### Классификация наук

Мулла Ҷадра предложил разные способы классификации наук. Во введении к книге «Ал-Асфār» («Путешествия»), подражая перипатетикам (*машишā 'ўн*), он подразделяет философскую науку на теоретическую и практическую, а каждую из них, в свою очередь, разделяет на три части. В книге «Мафātїх ал-ғайб» («Ключи от сокровенного мира») он сперва разделяет науку на две части: религиозную и рациональную. Затем религиозную науку подразделяет на «основы религии» (*усўл ад-дїн*) и «аспекты религии (второстепенные религиозные принципы)» (*фурў' ад-дїн*), а в отношении рациональной науки соглашается с классификацией перипатетиков (*машишā 'ўн*)<sup>96</sup>.

Однако в книге «Иксїр ал-'āрифїн» («Эликсир познавших») он излагает совершенно иную классификацию науки, которая, впрочем, заслуживает особого внимания. В этой классификации он делит знание (*ма'рифa*) на науки: о потустороннем мире, о Боге, об Ангелах, посланничестве и возвращении после смерти, а также на светские науки. Светская наука подразделяется на: «науку о мнениях» (*'илм ал-ақвāl*), «науку о [морально-этических] де-

яниях» (*'илм ал-аф'āl*) и «науку о состояниях» (*'илм ал-ахвāl*). Эти три раздела в свою очередь подразделяются на несколько второстепенных. Литература и логика помещены в разделе словесных наук. Наука о шариате (Божественном Законе), тарикате или духовном Пути (*тарйқа*) и этика составляют часть «наук о деяниях» (*'илм ал-аф'āl*). Арифметика, геометрия, естествознание, медицина и этикет изложены в разделе, посвящённом «науке о состояниях» (*'илм ал-ахвāl*)<sup>97</sup>.

### Важнейшие книги Муллы Ҷадры

Для представления и доказывания трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'ālййа*) Мулла Ҷадра написал много книг, важнейшей из которых является «Ал-Асфār» («Путешествия»). О значении этой работы достаточно сказать то, что некоторые учёные считают её собственно изложением доктрины Муллы Ҷадры, а все остальные его сочинения определяют как её разделы<sup>98</sup>. Полное название книги «Ал-ҳикма ал-мута'ālййа фй ал-асфār ал-'ақлиййа ал-арба'а» («Горняя мудрость четырех путешествий разума»).

До Муллы Ҷадры о трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'ālййа*) упоминал Ибн Сйна, а Нафй ад-Дйн ат-Тусй в своём комментарии представил её в качестве философии, обладающей методами открытия (*кашф*) и интуитивного познания (*завқ*). Помимо полемики и суждения, в отношении перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*), которая пользуется только способом оспаривания и предположения, трансцендентальная философия (*ҳикмат ал-мута'ālййа*) считается лучшим и превосходным средством<sup>99</sup>. Кажется, именно с учётом этой мысли Мулла Ҷадра назвал свою философию «трансцендентальной». В предисловии к книге «Ал-Асфār» («Путешествия») он говорит: «После

обращения к Богу и овладения духовным созерцанием (*шухӯд*) и ясностью (*'айъан*) я достиг высших ступеней истины (*ҳаққа'иқ мута'әлиййа*)»<sup>100</sup>.

О причине названия своей книги «Ал-Асфәр» («Путешествия») он говорит, что «знающие (или мистики) (*'урафа'*) упоминают четыре путешествия в поиске [духовных] путей:

1) путешествие от «творения» (*халқ*) к Истине (*ал-ҳаққ*), то есть к Богу;

2) путешествие с помощью Истины в Истине;

3) путешествие от Истины (*ал-ҳаққ*) к творению (*ал-халқ*) с помощью Истины (*ал-ҳаққ*);

4) путешествие с помощью Истины в творении

Далее он пишет, что упорядочил «Ал-Асфәр» («Путешествия») в соответствии с этими четырьмя путешествиями мистиков в форме четырёх умственных путешествий:

первое путешествие — в бытие (*вуджӯд*) и его «самостные акциденции» (*'арад*) (то есть в общие положения или теологию в общем смысле слова),

второе путешествие — в науку о природе и в естествознание (то есть в «субстанции» — *джавәҳир* и «акциденции» — *'арад*);

третье путешествие — в науку о Боге (теологию в буквальном смысле слова);

четвёртое путешествие — в науку о Душе (*'илм ал-хай'а*), её исходе и возвращении к истокам<sup>101</sup>.

Метод Муллы Ҷадрӣ в книге «Ал-Асфәр» («Путешествия») сводится к тому, что в начале каждой дискуссии он, согласно общепринятым в философии способам, рассматривает и критикует высказывания философов и богословов, особенно приверженцев перипатетической философии (*фалсафа ал-машиә'иййа*). В конце дискуссии он отдаляется от общепринятого правила и излагает свои мысли в символической и обобщённой форме. В по-

следующих разделах он передаёт свои мысли в более подробном изложении. Исходя из того, что его конечный взгляд в наиболее важных его аргументах соответствует мнениям мистиков, во многих случаях он упоминает слова последних в конце дискуссии и пытается логически их доказывать. Видимо, книга «Ал-Асфār» («Путешествия») была сочинена постепенно и одновременно вместе с написанием других работ<sup>102</sup>.

Книга «Шавāхид ар-Рубūбийа» («Свидетельства Господствия») содержит завершённые варианты некоторых дискуссий «Ал-Асфār» («Путешествия»). В этом труде он вкратце (иногда, в более подробном изложении) излагает свои окончательные выводы наряду с необходимыми доказательствами и оставляет подробности дискуссий и детальные доводы, а также критику идей других учёных, писавших об «Ал-Асфār» («Путешествия»).

Книга «Мафātйх ал-гайб» («Ключи от сокровенного мира») также представляет собой сокращённый (законченный) вариант основных аргументов трансцендентальной философии, хотя содержит больше цитат из Корана и преданий (*равāйāt*). Цель этой книги — раскрытие и объяснение коранических познаний способом, соответствующим мистицизму (*'urfān*) и рациональному доводу. В этой книге с помощью философии, мистицизма (*'urfān*) и Корана Ҷадра пытается показать важную теорию совместимости Корана, философского доказательства и мистицизма (*'urfān*). Как видно из введения, выше описанная книга имеет для него большое значение, она написана так же, как «Шавāхид ар-Рубūбийа» («Свидетельства Господствия»), то есть по велению сокровенно зова.

Другие важные работы Муллы Ҷадры — «Ал-Мабда' ва ал-ма'ād» («Начало и возвращение») и «Шарҳ Усӯл ал-Кāфи» («Комментарий к [разделу] “Основы” [книги] “Достаточный”»).

## Основы и главные идеи трансцендентальной философии

Вопросы, ставшие предметом обсуждения в трудах Садры, многочисленны, их больше, чем проблем, изложенных в перипатетической философии (*фалсафа ал-машишā 'иййа*) и философии озарения (*фалсафа ал-ишрāк*), так как Мулла Садра помимо освещения обыденных вопросов философии включил в свою науку многие другие. В настоящей работе мы рассмотрим только ряд важных положений и нововведений Муллы Садры.

### Общие проблемы бытия

Понимание Муллой Садрой категории «бытие» (*вуджūd*) составляет основу его философии. Это своего рода фундамент, на котором он воздвиг дворец своих рассуждений. Данная дискуссия важна для Садры до такой степени, что можно утверждать, что суть его философии обобщена в его теории познания бытия (*вуджūd*).

Важнейшими онтологическими проблемами в мысли Садры являются вопрос первоосновности и его градации, опирающийся на несколько вступительных посылок.

Согласно утверждению Муллы Садры, бытие (*вуджūd*) — это очевидное понятие, все люди (даже без помощи других понятий) имеют ясное представление о словах «бытие» (*вуджūd*) и «быть» (*джūd*). Поэтому понятие «бытие» (*вуджūd*) не нуждается в определении (даже если невозможно его определить), так как не существует более ясного понятия, посредством которого мы могли бы его определить.

Другая мысль заключается в том, что понятие «бытие» (*вуджūd*) является «умственной категорией», а не «словесным сочетанием», то есть оно одинаково предиктируется всем сущим. Когда одно выражение применяется к разным случаям и факторам, то это приводит к двум по-

ложениям: либо оно обладает многочисленными значениями, и в каждом случае имеется в виду особое понятие — как, например, в сочетании со словом «*шир*» в персидском языке, и тогда это будет словесным сочетанием; либо выражение имеет только одно значение, но это значение (или понятие) может указывать на множество вещей — как, например, в сочетании со словом «животное», такое сочетание будет называться смысловым. Взгляд Фадры таков, что в нашей памяти существует единое понятие, связанное со словом «бытие» (*вуджуд*), которое мы так и называем «бытие» (*вуджуд*), и которое охватывает всю действительность.

С другой стороны, понятие «бытие» (*вуджуд*) отделено от сущности (*мāхийя*), отчего разум (*'ақл*) может размышлять об этих двух категориях в отдельности, а затем прикреплять сущность (*мāхийя*) к бытию (*вуджуд*). Такое прикрепление называется «предикацией бытия (*'аруд вуджуд*) к сущности (*мāхийя*)».

Вслед за изложением этих трёх посылок, Мулла Фадра приступает к дискуссии о первоосновности бытия (*вуджуд*) и условности (относительности) чтойности (*мāхийя*). Однако прежде чем рассмотреть подробнее его теорию, будет лучше взглянуть на предысторию этой дискуссии.

### **Историческое развитие теории первоосновности бытия**

Теория первоосновности бытия в истории рациональных наук понималась по-разному, но сегодня под этим названием подразумевается учение Муллы Фадры. Историческое развитие этого вопроса можно разделить на семь этапов<sup>103</sup>.

1. В греческой философии вопрос о бытии был подробно рассмотрен Аристотелем. Однако он уделил основное внимание обсуждению темы смыслового и словесно-

го соучастия разных вещей в бытии. Конечно, познание бытия Аристотелем — это само по себе результат общих усилий греческих философов от Гераклита и Парменида до Платона.

2. В трудах ал-Фārābī рассмотрен вопрос разделённости бытия (*вуджūd*) и чтойности (*мāхиййа*) в уме. Этот вопрос известен как «добавленность бытия к чтойности» и, по всей видимости, является ответом на теорию некоторых мутакаллимов о тождестве бытия (*вуджūd*) и чтойности (*мāхиййа*) в уме<sup>104</sup>.

3. В работах Ибн Сйны подчёркивается, что «бытие не является частью чтойности».

4. После того как выяснено, что бытие (*вуджūd*) и чтойность (*мāхиййа*) обособлены в уме, встаёт вопрос о том, отделено ли бытие (*вуджūd*) от чтойности (*мāхиййа*) во внешнем мире или они тождественны? Отвечая на него, философы пришли к выводу, что бытие (*вуджūd*) и чтойность (*мāхиййа*) тождественны во внешнем мире. (Этот спор также прослеживается и в трудах Ибн Сйны.)

5. Следующий вопрос был о том, возможно ли, что две вещи отделены друг от друга в памяти, но тождественны во внешнем мире? Ответить на него попытался Мастер Озарения. Утверждая, что бытие (*вуджūd*) абстрагировано от чтойности (как вторичное умопостигаемое), он утверждал, что понятие «бытие» (*вуджūd*) не имеет другого референта вовне, кроме чтойности (*мāхиййа*), и пришёл к выводу о том, что бытие (*вуджūd*) условно. Следовательно, бытие (*вуджūd*) во внешнем мире не является ни чтойностью (*мāхиййа*), ни чем-то другим<sup>105</sup>. Конечно, он не говорил о первоосновности бытия (*вуджūd*) или чтойности (*мāхиййа*), а излагал мысль об условности бытия.

6. Мы подошли к спору о первоосновности бытия (*вуджūd*) и чтойности (*мāхиййа*). Спрашивается, является ли внешнее сущее референтом бытия (*вуджūd*) или чтой-



ности (*māxīyya*)? Мйр Дāmād и его ученик Мулла Ҷадра ответили на этот вопрос по-разному. Мйр Дāmād был приверженцем идеи первоосновности чтойности; Мулла Ҷадра вначале следовал своему учителю<sup>106</sup>, однако через некоторое время отказался от этого взгляда и стал сторонником идеи «первичности бытия» (*uṣālat al-wudjūd*). Впоследствии «первичность бытия» была воспринята в форме особой теории, и большинство исламских философов последовали ей.

7. Эту стоянку можно считать частью предыдущей. «Первичность бытия» здесь становится основой философской системы, и всякий дискурс зиждется на ней. До определённой степени сам Ҷадра выполнил эту работу, после него его последователи продолжили этот путь. Исламская философия ныне пребывает на этой стадии.

### Первичность бытия

При столкновении с внешними объектами мы получаем два понятия: первое — бытие (*wudjūd*) или существование, в котором соучаствуют все существа; и второе — особенность и чтойность (*māxīyya*), которые отделяют эту вещь от других. Иными словами, с одной стороны, все вещи — сущие, а с другой стороны, эти вещи разнообразны. Таким образом, наше сознание различает два аспекта: соучастие и единство (бытия) или тождество и противоположность. Здесь возникает вопрос о том, какое из этих двух субъективных понятий первично, а какое вторично. Из двух следующих высказываний: «...этот иностранец (есть) человек (*inṣān*)» и «этот иностранец существует (*mawdjūd*)» видно, что ни одно из них не является неистинным, но с философской и умственной точек зрения, только одно из них подлинное, другое метафоричное. Раз внешние вещи обладают лишь одной действительностью, следовательно, ей соответ-

ствуется только одно из двух понятий: бытие (*вуджӯд*) или чтойность (*мāхиййа*). Утверждение трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута ‘āлиййа*) заключается в том, что бытие (*вуджӯд*) является первичным. Следовательно, наша внешняя действительность соответствует понятию бытия (*вуджӯд*), а чтойность (*мāхиййа*) представляет собой всего лишь показатель пределов и форм объективного бытия (*вуджӯд ‘айнӣ*), которые отражаются в сознании<sup>107</sup>.

В противоположность теории «первичности бытия» (*ис‘алат ал-вуджӯд*) и вторичности сущности (*мāхиййа*) была также изложена третья теория, принадлежащая Джалāl ад-Дīну ад-Даввāнӣ (ум. в 1501 г.). Он утверждает, что в Необходимо-сущем (*вāджиб ал-вуджӯд*) бытие (*вуджӯд*) первично, а в возможных сущностях (*мумкинāt мāхиййа*) первична чтойность (*мāхиййа*). На его взгляд, возможные сущности (*мумкинāt мāхиййа*) обретают действительность посредством примыкания к Необходимому Сущему (*вāджиб ал-вуджӯд*).

### Градуированное единство бытия

В вышеупомянутом заглавии заложены две мысли: одна — «единство бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*), другая — «градация бытия» (*ташкӣк ал-вуджӯд*), то есть выражение особого вида единства бытия.

Единство и множество — один из старейших философских вопросов. На первый взгляд, человек различает только множество и многочисленность в вещах. Однако для того чтобы истолковывать мир, философское сознание преследует цель обнаружения единства среди вещей. Данный вопрос с самого начала привлекал внимание философов<sup>108</sup>.

Среди мистиков «единство Истины» (*вахдат ал-хақӣқа*) также стало главным вопросом, изложенным в

различных формах, в том числе как «единство созерцания» (*вахдат аш-шухӯд*) и «индивидуальное единство бытия» (*шаҳс ал-вуджӯд*), о чём мы скажем в разделе о мистиках. Однако «единство» (*вахдат*), о котором учит Мулла Ҷадра, является особенным. Это единство (*вахдат*), во-первых, касается «бытия» (*вуджӯд*), а не «свидетельствования» (*шухӯд*), и, во-вторых, существует в умоглядной, а не в конкретной индивидуальной форме.

Среди нововведений Ҷадры, следует отметить его особый подход к вопросу о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*). В начале он рассматривает вопрос о подлинности бытия (*иқолат ал-вуджӯд*) и анализирует действительность (*вāқи 'а*) по отношению к бытию (*вуджӯд*). Затем он задаётся вопросом о том, является ли «бытие» (*вуджӯд*) во внешнем мире единым, подобно понятию бытия, или предполагаем ли мы объяснимым бытием во внешнем мире. После доказывания того, что «внешнее бытие» (*вуджӯд ҳāридҷӣ*) также является целостным и единым, он переходит к вопросу о единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*). Согласно его убеждению, поскольку ничто не осуществлено, кроме бытия (*вуджӯд*), а чтойность (*мāхиййа*) является условной и вторичной, «единство сущих» (*вахдат муджӯдāт*) следует толковать, исходя из основ бытия (*вуджӯд*), а не на основе чтойности (*мāхиййа*). С другой стороны, множество (*касрат*) и различие существ очевидно. Поэтому множество также нуждается в толковании, и так как чтойность (*мāхиййа*) является условной, невозможно свести внешнее множество (то есть множество во внешнем мире) к множественности чтойностей, а поэтому множество также должно быть истолковано на основании бытия. Таким образом, единство (*вахдат*) и множество (*касрат*) объясняются бытием (*вуджӯд*), которое становится выражением единства существ (*вахдат муджӯдāт*), также как и проявителем их множественно-

сти (*касрат*). Одним словом, бытие является тем, «в чём вещи отличаются друг от друга и в чём они соучаствуют друг другу». Также как соучастие разных светов (*нӯр*) обусловлено их бытием света, их различие объясняется силой или слабостью света, то есть соучастие различных существ заложено в истинности бытия (*вуджӯд ҳақӣқийй*), а их различие объясняется силой и слабостью их бытия. Таким образом, существа (*мавджӯдāt*) рассматриваются в качестве разных степеней [подтверждения] единой истинности бытия (*ҳақӣқат-и ваҳид-и вуджӯд*), а это и означает градуированное единство (*ваҳдат ташкӣк*) бытия (*вуджӯд*).

В данном случае понятие «градуированное» (*ташкӣк*) противопоставлено «однородному» (*тавāта*). Второе представляет собой понятие, которое одинаковым образом соответствует всем референтам, и эти референты не делятся на предшествующее и последующее, подобно понятию «тело» (*джисм*), которое одинаковым образом соответствует всем референтам. Градуированное (*ташкӣк*) же понятие соответствует своим референтам в разной мере; они вводят человека в заблуждение о том, имеют ли они одинаковый смысл или разные значения. Понятие бытия (*вуджӯд*) также бывает градуированным (*ташкӣк*), и его референты соответствуют ему в разной мере; между ними существуют такие различия, как превосходство, преимущество и интенсивность<sup>109</sup>. В противоположность теории градуированного единства бытия (*ваҳдат-и ташкӣки-йи вуджӯд*) и теории «индивидуального единства бытия» (*ваҳдат-и шахси-йи вуджӯд*), существует теория различённости бытия сущих (*таба'йн-и муджӯдāt*), которая принадлежит перипатетикам (*машиā'ўн*). Хотя эта теория приписывает подлинность бытию, с другой стороны, она рассматривает существа как контрастные и множественные, в этом она схожа с теорией подлинности чтойности (*исāлат ал-мāхиййа*).

## Независимое и зависимое бытие

Одно из других особенностей философии Ҷадры — разъяснение сути зависимого бытия (*вуджӯд рабӣтӣ*) и его отличия от независимого бытия (*вуджӯд мустақил*). Такую классификацию можно изложить и сообразно понятию бытия, и в отношении объективной истинности бытия. Мы в своём сознании храним некоторый словесный и самостоятельный смысл бытия, на который указывает слово «существование» (*хастӣ* — на персидском), а также слово «есть» (*аст* — на персидском). Понятие «бытие» (*вуджӯд*) обладает самостоятельным смыслом и в данном случае является одной из двух сторон посылки. К примеру, скажем: «Существует человек» (*инсāн хастӣ*). Понятие же «есть» не обладает самостоятельным значением, оно лишь применяется для установления связи между двумя самостоятельными понятиями (то есть между субъектом и предикатом), например, в предложении: «человек — (есть) писатель». Кроме этого, независимое бытие (*вуджӯд мустақил*) называется «бытием в себе» (*вуджӯд фӣ нафсихи*), а зависимое бытие (*вуджӯд рабӣтӣ*) — «бытием в другом» (*вуджӯд фӣ ғайрихи*).

И хотя во внешнем мире вещи — внешне самостоятельные существа, на основе принципов трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'алӣййа*) все они, за исключением Всевышней Истины (*ҳаққ та'āла*), являются возможно-сущими (*мумкин ал-вуджӯд*) и следствиями, а их бытие является нуждой и зависимостью от Причины, то есть от Бога<sup>110</sup>.

### Бытие (*вуджӯд*), необходимое (*ваъджиб*) и возможно-сущее (*мумкин*)

Как уже упоминалось ранее, спор о необходимости (*вуджӯб*), возможности (*имкāн*) и невозможности

(*имтинā*) излагался с самого зарождения исламской философии; однако до времён Садры этот спор больше затрагивал подлинность чтойности (*иṣālat al-māхиййа*). Данный спор прошёл через четыре стадии в истории исламской философии, на которых были представлены разные его толкования <sup>111</sup>.

1. Вначале разграничительная линия необходимости (*вуджӯб*), возможности (*имкāн*) и невозможности (*имтинā*) была проведена через чтойность (*мāхиййа*), а этих трёх считали её характеристиками. Таким образом, Необходимо-сущее (*вāджиб ал-вуджӯд*) считали чтойностью (*мāхиййа*), предполагающей бытие; невозможное (*имтинā*) — чтойностью (*мāхиййа*), предполагающей небытие, а возможно-сущее (*мумкин ал-вуджӯд*) — чтойностью (*мāхиййа*), не предполагающей бытие (*вуджӯд*) и небытие (*‘адам*).

2. Позднее философы догадались, что вещь, придающая себе бытие, или же уничтожающая себя, немыслима, поэтому в определении этих трёх говорили: невозможно-сущее (*мумтани ‘ал-вуджӯд*) — это чтойность (*мāхиййа*), чьё небытие (*‘адам*) не является следствием внешней причины, иными словами, если разум (*‘ақл*) представляет эту чтойность (*мāхиййа*), значит извлекает из неё небытие (*‘адам*); Необходимо-сущее (*вāджиб ал-вуджӯд*) тоже является чтойностью (*мāхиййа*), но если разум (*‘ақл*) постигает её, то извлекает из неё бытие (*вуджӯд*). И возможно-сущее (*мумкин ал-вуджӯд*) — чтойность (*мāхиййа*), но из неё невозможно извлечь ни бытие (*вуджӯд*), ни небытие (*‘адам*).

3. Затем философы обратили внимание на то, что Необходимо-сущее (*вāджиб ал-вуджӯд*) является чистым и неограниченным бытием и поэтому не обладает какой-либо чтойностью (*мāхиййа*), а представляет собой истинное чистое бытие, зиждущееся в самом себе.

4. После решения вопроса о первичности (равно подлинности) бытия (*ис‘алат ал-вудж‘уд*) и обращения пристального внимания на его сопутствующие характеристики, выяснилось, что причинность и следственность, или же необходимость (*вудж‘уб*) и возможность (*имк‘ан*), все вместе представляют собой способы проявления бытия, и что пока вещь не необходима сама по себе или не становится необходимой благодаря своей причине, она не становится сущей. Чтойность (*м‘ахиййа*) же вторична и существует в переносном смысле; следовательно, она так же, в действительности, не обладает бытием (*вудж‘уд*) и необходимостью (*вудж‘уб*).

Конечно, следует обратить внимание на то, что необходимость бытия (*вудж‘уб ал-вудж‘уд*) бывает двух видов: необходимость посредством себя самого (*вудж‘уб з‘а‘тй*) и необходимость посредством другого (*вудж‘уб з‘айрй*). Необходимость посредством себя самого (*вудж‘уб з‘а‘тй*), называемая изначальной необходимостью, существует только в Необходимо-сущем (*в‘аджйб ал-вудж‘уд*), тогда как необходимость посредством другого (*вудж‘уб з‘айрй*) существует в следствиях Необходимо-сущего (*в‘аджйб ал-вудж‘уд*). Это следствие, по той причине, что предполагает Необходимо-сущего (*в‘аджйб ал-вудж‘уд*) в основе своего бытия (*вудж‘уд*) и необходимости своего бытия (*вудж‘уб ал-вудж‘уд*), является нуждающимся.

В философии ‘Аш‘ары эта нужда в бытии называется «возможностью нужды» (*имк‘ан-и фақрй*) и отличается от самостоятельной возможности (*имк‘ан-и махва*). Самостоятельная возможность (*имк‘ан-и махва*) — это качество условной чтойности (*м‘ахиййа*), и она сама также является условной (предполагаемой), в то время как возможность нужды (*имк‘ан-и фақрй*) является качеством бытия и сущим (*мавдж‘уд*).

## Субъективное бытие (*вуджуд зихнӣ*)

Главный вопрос этого раздела — доказывание особого рода бытия под названием «субъективное бытие» (*вуджуд зихнӣ*). В греческой философии излагалось много мыслей о значимости, охвате и формах соответствия этой науки с внешними обстоятельствами, однако никогда не рассматривалось субъективное бытие (*вуджуд зихнӣ*). Первые исламские философы тоже не рассматривали этот вопрос, хотя суть его без подробного разбора была изложена в определении науки<sup>112</sup>. Например, Ибн Сйна понимает постижение чего-либо как воспроизведение его формы в постигающем<sup>113</sup>. Он понимает воображение как создание подобия формы чувственно воспринимаемой вещи при отсутствии этой вещи, а умопостижение как отделение чтойности (*мāхиййа*) от материи<sup>114</sup>. Кажется, Фахр ар-Разӣ и затем Нафӣр ад-Дйн ат-Тусӣ первыми использовали термин «субъективное бытие» (*вуджуд зихнӣ*)<sup>115</sup>.

Некоторые мутакаллимы, не принимая данное философами определение науки, сделали вопрос о субъективном бытии (*вуджуд зихнӣ*) предметом подробной дискуссии и приступили к критике теории философов и изложению своего взгляда. Философы-перипатетики (*машишā 'ун*) считали знание получением чтойности вещи знающим.

Основные возражения богословов можно изложить так:

1. Если внешняя чтойность (*мāхиййа*) помещается в уме, тогда следует, что, например, воображая огонь, сознание человека должно гореть, или воображая жару и холод, сознание должно разделиться на две противоположные вещи.

2. Если внешняя чтойность (*мāхиййа*) помещается в сознание, то необходимо, чтобы при воображении субстанции, субъективная форма превращалась в субстан-



цию (*джавгар*), в то время как субъективные формы бывают только акциденциями (*'арад*).

С учётом этих трудностей богословы выдвинули против теории философов ещё две идеи: одна из них — теория «сопряжения» (*идāфа*), в соответствии с которой истинная сущность знания представляет собой сопряжение, устанавливаемое между душой человека (*нафс инсāн*) и внешней вещью. Другая — теория подобия (схожести) (*шибх*), согласно которой, то, что приходит в сознании, является силуэтом внешней вещи, а не её чтойностью (*мāхиййа*)<sup>116</sup>. Такое утверждение было изложено для предоставления довода в пользу субъективного бытия (*вуджūd зихнī*) и избавления от проблем, связанных с ним.

Теория сопряжения (*идāфа*) абсолютно отрицает субъективное бытие (*вуджūd зихнī*), поскольку человек прямо и без посредства субъективной формы вступает в связь с внешними вещами. С другой стороны, знание человека неизбежно соответствует внешнему миру, так как мы непосредственно познаём внешний мир. Тем не менее, согласно теории подобия (*шибх*), субъективное бытие (*вуджūd зихнī*) можно утвердить в том смысле, что схожая форма внешней вещи приходит в сознание в виде, не соответствующем внешнему миру.

Возражения мутакаллимов побудили философов к более подробному рассмотрению вопроса о субъективном бытии (*вуджūd зихнī*), и это обстоятельство способствовало прогрессу философии. После Нафйр ад-Дйна ат-Тусй о субъективном бытии (*вуджūd зихнī*) шли горячие споры между богословами и философами, а ответы в адрес богословов и взгляды, изложенные в то время, в действительности послужили цели игнорировать вышеупомянутые проблемы.

В связи с этим философы выдвинули два тезиса: 1) в сознании человека появляется форма внешней вещи,

2) эта форма есть та же самая чтойность (*māхиййа*) внешней вещи, которая перемещается в сознание. Первый аргумент относится к познанию бытия и метафизике, а второй аспект — к теории познания.

Ғадра принял теорию философов о субъективном бытии (*вуджӯд зихнӣ*), и, используя свою теорию «первичности бытия» (*иҒāлат ал-вуджӯд*), доказал истинность субъективного бытия (*вуджӯд зихнӣ*) и устранил возражения мутакаллимов. Согласно теории первичности бытия (*иҒāлат вуджӯд*), то, что реализуется во внешнем мире, является бытием (*вуджӯд*), а чтойность (*māхиййа*) — его предел. Следовательно, то, что обладает воздействиями внешнего бытия, является бытием (*вуджӯд*), а не чтойностью (*māхиййа*). На этой основе, при познании, внешняя чтойность (*māхиййа*) обретает субъективное бытие (*вуджӯд зихнӣ*). Поэтому воздействия внешнего бытия, такие как горение огня, не перемещаются в сознание, поскольку чтойность (*māхиййа*) в сознании не располагает внешним бытием и обретает субъективное бытие (*вуджӯд зихнӣ*), а оно, в свою очередь, обладает другими воздействиями, отличающимися от внешних.

В действительности возражения мутакаллимов касаются теории первичности чтойности (*иҒāлат ал-māхиййа*) и не относятся к теории первичности бытия (*иҒāлат ал-вуджӯд*). Иногда Мулла Ғадра также указывает на смешивание философами двух видов предикации — первичного и общеупотребительного, и, отвечая на их вопросы, пользуется этим разделением.

Мулла Ғадра решает вторую трудность мутакаллимов на основе различения первичной и общеупотребительной предикации. В ходе объяснения этого разделения Ғадра указывает, что к восьми известным видам единства (*вахдат*) — единства субъекта (*мавду'*), предиката (*маҳмӯл*), условия (*шарт*), сопряжения (*идāфа*), единичного и общего, потенциального (*кувва*) и действительно-

го (*фи'ал*), времени и пространства — следует добавить единство предикации (*вахдат хамл*). Одна и та же вещь может быть субстанцией (*джавгар*) в одном виде предикации, и акциденцией (*'арад*) — в другом; таким образом, противоречие не имеет места. На этой основе он отвечает на другую, усмотренную мутакаллимами, трудность следующим образом: субстанция (*джавгар*) в первичной предикации является субстанцией (*джавгар*), а в предикации общеупотребительной — акциденцией (*'арад*).

Субъективное бытие едино с внешней чтойностью (*мāхийя*) как понятие. Следовательно, как понятия они тождественны; субъективное бытие с точки зрения его референта — акциденция (*'арад*), и отличается от внешнего бытия, являющегося субстанцией (*джавгар*)<sup>117</sup>.

### Способ осуществления субъективного бытия

Довод в пользу субъективного бытия (*вуджуд зихнӣ*) доказывает, что в приобретаемом знании известные формы, включая те, что воспринимаемы умом, воображением и чувством, существуют в сознании. Однако Мулла Ҷадра не представляет особое толкование состояния восприятия форм. По этому поводу перипатетики (*машиā'ун*) и большинство философов утверждают, что формы приходят в сознание путём чувственного восприятия, а затем в процессе абстрагирования и синтеза превращаются в абстрактные.

Как мы уже рассуждали, в дискуссии о «подвешенных» формах философии озарения (*фалсафа ал-ишрāқ*) ас-Сухравардӣ утверждал, расходясь в этом с мнением перипатетиков (*машиā'ун*), что универсальные и умственно воспринимаемые формы существуют в мире разума, а частные находятся в мире большого подобия (*мисāl а'зам*) или прерывного воображения (*ал-хайāl ал-мунфасил*)<sup>118</sup>. Душа, путешествуя по миру разума и

миру подобия, приобретает знание об универсальных и частных формах, а деятельность душевных сил всего лишь подготавливает её к соединению с этими формами, но не производит их. По этому поводу Мулла Ҷадра высказал другое мнение. Он был согласен с Мастером Озарения насчёт умственно воспринимаемых форм<sup>119</sup> и утверждал, что умственные формы гораздо сильнее души, а душа не в состоянии производить их. Однако в отношении частных (конкретных) форм он утверждает, противореча Мастеру Озарения, что душа производит воображаемую форму в мире «малого подобия» (*мисāl асғар*) или в человеческом воображении. Он считает формы чувственного восприятия отражением и тенью внешних существ в сознании<sup>120</sup>.

### Приобретённое знание и интуитивное знание

При первой классификации знание (*'илм*) разделяется на приобретённое (или дискурсивное) (*хусӯли*) и интуитивное (или имманентное) (*худоӯри*), что является мысленным разделением. При таком объяснении если существует что-то между знающим и познанным, посредством которого обретается осведомлённость, оно называется приобретённым знанием (*'илм хусӯли*). Дискуссии, изложенные до сих пор под заглавием «субъективное бытие» (*вуджӯд зихнӣ*), касались приобретённого знания (*'илм хусӯли*).

В перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*) считается, что знание человека о внешнем мире возможно только путём приобретённого знания (*'илм хусӯли*). Однако в «философии озарения» (*фалсафа ал-ишрāқ*), и особенно в трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'āлиййа*), приобретённое знание (*'илм хусӯли*) также упоминается в двух других случаях: один из них — в знании причины по отношению к следствию, другой — в знании следствия по отношению

к причине (разумеется, при условии, что причина (*'иллат*) и следствие (*ма'лӯл*) обособлены). Ранее упоминалось, что «бытие следствия» (*вуджӯд ма'лӯл*) возникает из «бытия причины» (*вуджӯд 'иллат*) и независимо от неё. Следовательно, «бытие следствия» (*вуджӯд ма'лӯл*) присутствует при причине, и причина (*'иллат*) также в ограниченных рамках, в которых связана с «бытием следствия» (*вуджӯд ма'лӯл*), присутствует при следствии (*ма'лӯл*)<sup>121</sup>.

Таким образом, существа, между которыми не установлены причинно-следственные связи, и которые не имеют реальную связь между собой, могут иметь знание друг о друге только путём приобретённого знания (*'илм хусӯлий*) и посредством понятий<sup>122</sup>.

### Соединение постигающего (*'ақил*) и постигаемого (*ма'қӯл*)

Этот вопрос имеет долгую предысторию. Кажется, первым, кто изложил данную теорию, был Порфирий (304-332 н.э.), известный александрийский философ. Среди исламских философов некоторые выступили против, а некоторые за эту теорию. В частности, Ибн Сйна был её противником, а Сафра находится среди её известных сторонников и комментаторов. Для освещения смысла соединения постигающего (*'ақил*) и постигаемого (*ма'қӯл*) и разъяснения точки расхождения, следует изложить несколько моментов.

В каждом акте постижения существует три элемента: постигающий, постигаемый и постижение, или «знающий» (*'алим*), «знаемое/известное» (*ма'лӯм*) и «знание» (*'илм*). Нет сомнения в том, что эти три обладают тремя различными значениями и понятиями. Под «известным» (*ма'лӯм*) здесь подразумевается объективная форма, то есть «известное по сути» (*ма'лӯм биззāти*), а не внешнее,

которое называется «известное по акциденции» (*ма'лӯм би-л-'ард*).

Соединение постигающего и постигаемого в отношении непосредственного знания человека о себе не вызывает сомнения; даже Ибн Сина признаёт их единство в этом случае. Конечно, под соединением/единством здесь имеется в виду то, что душа сама по себе всецело представляет собой постижение, а понятия знающего и знаемого извлекаются из неё<sup>123</sup>.

Оппоненты соединения постигающего (*'ақил*) и постигаемого (*ма'қӯл*) утверждают, что душа (*нафс*) обретает субъективное бытие при постижении, но при этом в ней самой происходит изменение. Поэтому связь души (*нафс*) с субъективным бытием похожа на взаимосвязь между субстанцией (*джавгар*) и акциденцией (*'арад*).

Мулла Ҷадра утверждал, что при обретении познания душа (*нафс*) ничего не приобретает, а наоборот, сама становится другой вещью, то есть душа (*нафс*) постепенно переходит из одного состояния в другое. Отношение между знающим (*'алим*) и знаемым (*ма'лӯм*) он рассматривает как отношение между материей и формой<sup>124</sup>. В трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута'алӣййа*) душевные силы считаются стадиями (степенями) души, душа же присутствует на всех стадиях<sup>125</sup>. При восприятии формы на каждой степени из этих стадий (чувственной, воображаемой и умственной) душа становится той же формой и совершенствуется.

Соединение постигающего (*'ақил*) и постигаемого (*ма'қӯл*) имеет много положительных и отрицательных философских следов и последствий. К примеру, по мнению Ибн Сины, субстанция человеческой души (*джавгар нафс*) неизменна от рождения до момента смерти, и только некоторые вещи прибавляются к ней. Однако

на взгляд Муллы Ҷадры, душа (*нафс*), по мере того как приобретает знание (*'илм*), расширяет предел своего бытия. Согласно мнению Ибн Сйна, субстанция души (*джавгар нафс*) одинакова у всех людей, различие заключается в акциденциях. А по мнению Муллы Ҷадры, суть (основа) человечности (*ақсил инсāниййа*) и субстанция души (*джавгар нафс*) различны и обладают разными степенями<sup>126</sup>.

Ибн Сйна изложил эти дискуссии в отношении умопостижения<sup>127</sup>, но Ҷадра включил в неё также воображение и чувственное восприятие, то есть превратил её в учение о единстве постигающего (*'алим*) и постигаемого (*ма'лӯм*)<sup>128</sup>.

### Вторичность чтойности

Дискуссия о чтойности (*мāхиййа*) — это спор об общих состояниях и положениях сущего (*мафджӯд*), которое либо обладает пределом и чтойностью (*мāхиййа*), либо не обладает ими. Чтойность (*мāхиййа*) имеет аспекты, среди которых следует выделить вопрос о вторичности чтойности.

Если представить в сознании какую-либо чтойность (*мāхиййа*), например, чтойность (*мāхиййа*) человека, и сравнивать её с другим понятием, то в целом перед нами предстают три возможности:

а) рассматривать чтойность (*мāхиййа*) в том аспекте, который называют аспектом «с неким условием» (*би шарт шай'*).

б) рассматривать чтойность (*мāхиййа*) отдельно от той характеристики и обусловленной отсутствием её (характеристики) прибавления, этот аспект называют «отсутствием условия» (*би шарт лā*)<sup>129</sup>.

в) рассматривать чтойность (*māхиййа*) абстрактно, без какого-либо добавления. Это аспект «без условия» (*лā би шарт*).

Это три аспекта классификации абсолютной чтойности (*māхиййа*), являющейся «природным универсальным» (*куллийй табй'ийй*)<sup>130</sup>. Исторически сложилось, что понятию «природное универсальное» (*куллийй табй'ийй*) посвящён один из разделов философии. Вначале вопрос о «природном универсальном» (*куллийй табй'ийй*) стал предметом дискуссии в греческой философии, в средние века превратился в ключевую ось христианской философии и далее стал одним из центральных идей современной западной философии. Исламская философия, естественно, тоже приступила к дискуссии о нём.

Вопрос о «природном универсальном» (*куллийй табй'ийй*) имеет два аспекта: один из них — субъективное бытие (*вуджуд зихнй*) природного универсального (*куллийй табй'ийй*). Этот аспект был рассмотрен выше; другой — «внешнее бытие» (*вуджуд хāриджей*) «природного универсального» (*куллийй табй'ийй*), который мы теперь рассмотрим.

Платон утверждал, что универсальная чтойность (*māхиййа*) обладает обособленной объективной действительностью вовне. Он назвал эти нематериальные универсалии «подобиями» (*мукул*) или «формами» (*сур*), и был убеждён, что они существуют в мире разума (*'илм 'ақл*). Он считал сущих (*мавджудāt*) мира природы тенями и отражениями тех нематериальных универсалий<sup>131</sup>.

Аристотель, напротив, помещал «природное универсальное» (*куллийй табй'ийй*) в этом мире среди частных



особей<sup>132</sup>. Теория Платона и Аристотеля называется первичностью действительности (реализмом<sup>i</sup>).

С другой стороны, некоторые утверждают, что универсальные понятия не существуют ни в сознании, ни вовне (во внешнем мире), а представляют собой просто слова, используемые для обозначения многих вещей. Последователи этой теории<sup>ii</sup> известны как номиналисты или сторонники первичности наименования. Это Уильям Оккам в Средние века<sup>133</sup>, Беркли и позитивисты в новой философии. Помимо этих двух теорий была выдвинута ещё третья теория, которая предполагает существование абстрактного понятия только в сознании, а не вовне; на Западе она называется «первичностью понятия»<sup>iii</sup>.

Среди исламских философов существует согласованное мнение о том, что природное универсальное (*куллийй табй 'ийй*) существует как в сознании, так и вовне; однако имеются разные воззрения на способ его бытия. Сначала исламские философы согласились с мнением Аристотеля о том, что природное универсальное (*куллийй табй 'ийй*) существует благодаря своим индивидам.

В соответствии с теорией первичности бытия (*иçāлат ал-вуджуд*) в трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута 'ālйййа*) природное универсальное само по себе

---

<sup>i</sup> Реализм, дающий свой ответ на вопрос о природе универсалий, по Платону, — реальность, находящаяся за пределами сознания и представляющая собой бытие идеальных объектов. Отсюда его учение стали называть крайним реализмом. Аристотель же в отличие от Платона считал, что общее существует в неразрывной связи с единичным, являясь его формой. Учение Аристотеля получило название умеренного реализма.

<sup>ii</sup> Номинализм.

<sup>iii</sup> То есть концептуализмом. Концептуализм (от лат. *conceptus* — понятие) — философское направление, в основе которого лежит теория, утверждающая, что в единичных предметах есть нечто общее (концепт), что можно выразить словом.

является только аспектом умственного рассмотрения, который существует вовне как нечто следующее бытию. Таким образом, до сих пор остаётся открытым вопрос о том, имеет ли внешнее сущее нематериальное бытие в мире нематериальных вещей или нет. Так, Ибн Сйна и его последователи отвергают платонические подобия, а Мастер Озарения и Мулла Садра убеждены в некоем существовании этих подобий.

### Отличение чтойностей друг от друга

Различия между двумя чтойностями бывают нескольких видов:

а) две чтойности отличны друг от друга по всей самости и соучаствуют только в общих акциденциях — как, например, высшие роды.

б) две чтойности частично сочетаются и частично отличаются друг от друга. Виды, входящие в один высший род, сочетаются в отношении принадлежности к нему и различаются по видовым отличиям.

в) две вещи совпадают друг с другом по всей самости и отличаются только в акциденциях. В этом случае различия между особями одной чтойности (*мāхиййа*) являются видовыми. Например, учёный (знающий) человек (*'алим*) и неучёный (незнающий) человек (*зайр 'алим*).

г) как у Мастера Озарения, который, как мы уже заметили, при рассмотрении света и тьмы, с одной стороны, утверждает первичность чтойности (*мāхиййа*), а с другой — градуированное единство (*вахдат таикйк*) чтойности (*мāхиййа*). Поэтому он прибавил к трём существующим и до него изложенным перипатетиками (*машишā'ун*) состояниям четвёртое — различие посредством силы и слабости. В этом случае то, в чём отличаются и то, чем сочетаются чтойности, есть сама самость чтойности. Например, один индивидуум чело-

вечнее, чем другой. Здесь сочетание и различие двух индивидуумов заключается в человечности.

Согласно теории первичности бытия (*uṣūlat al-wudjūd*) в философии Ṣадры, принцип разделения по градации является верным, но, тем не менее, такого рода различия имеют место в бытии (*wudjūd*), а не в чтойности (*māxīyyā*). Следовательно, он не является видом различия чтойности (*māxīyyā*).

### Виды субстанции

Философы-перипатетики (*mašhā'ūn*) разделяют субстанцию (*djawgar*) на пять частей:

1. Разум (*'āql*) или рациональная субстанция, которая является нематериальной по самости и действию;

2. Душа (*naфс*) или душевная субстанция, которая нематериальна по самости, однако в аспекте действия связана с материальным телом и нуждается в нём. Душа не имеет возможности возникнуть без тела, хотя впоследствии может существовать без него.

3. Тело или телесная субстанция, которая имеет пространственные и временные измерения, материю и форму;

4. Материя или первоматерия, которая неопределённа и бездейственна, бывает только носителем силы и потенции;

5. Форма, которая обладает состоянием действительности и является источником следов в каждом телесном существе.

Однако Мастер Озарения отрицал первоматерию в качестве чисто потенциальной силы и части тела и предполагал телесную форму ни чем иным как той же самой телесной субстанцией. Поэтому он признавал только три субстанции: разум, душу и тело — вместо пяти субстанций, предложенных перипатетиками (*mašhā'ūn*). Кроме того, он установил наличие сущего другого вида в ка-

честве посредника между нематериальным и материальным под названием «неясные очертания, отделённые от тела» (*ашбāх муджаррад*) или «промежуточные и подобийные субстанции» (*джавгар миṣālī ва барзаҳӣ*).

Ас-Сухравардӣ также утверждал существование горизонтальных разумов или платонических подобий наряду с вертикальными разумами. Между вертикальными разумами имеет место причинно-следственная связь, в которой каждый разум становится причиной нижестоящего (нижнего по рангу) разума, до тех пор пока не приходит черёд деятельного разума или активного разума (*'ақл ал-фа'ал*), причины мира элементов; однако среди горизонтальных разумов нет никакой причинности.

Таким образом, Ṣадра принял перипатетическое деление субстанции (*джавгар*)<sup>134</sup>, а с другой стороны, подобно ас-Сухравардӣ, признавал подобийные субстанции и горизонтальные разумы или архетипы видов. В дискуссии о субъективном бытии (*вуджӯд захнӣ*) Мулла Ṣадра говорит: «Правда заключается в том, что теория Платона и предшествующих ему философов об умственных подобиях доведена до предела прочности и незыблемости, и ни один из последующих философов не смог её опровергнуть»<sup>135</sup>.

### Причинность (*'иллат*) и следствие (*ма'лӯл*)

Вопрос о причинности (*'иллат*) был одним из первых вопросов, который привлёк внимание человечества и сдвинул его в направлении философского мышления и поиска тайны бытия<sup>136</sup>.

Аристотель считает философию установлением первых причин и основ вещей, так как все вещи можно познать посредством причин<sup>137</sup>. Аристотель утверждает, что удивление и любопытство человечества привели к философскому мышлению. Любопытство всегда проявляется в

отношении причин вещи, а после их открытия удивление удаляется, так как подлинное объяснение вещей достижимо через познание причин.

Врождённому естеству человека свойственно верить в причинность (*'иллат*), и даже можно сказать, основа причинности заложена в сути разума человека таким образом, что с раннего детства ребёнок занимает взрослых расспросами о причине вещей. Закон причинности образует фундамент и краеугольный камень здания философии, тем не менее этот принцип был подвергнут сомнению возражениями мутакаллимов, мистиков и учёных-экспериментаторов. В частности, Муṭаххарӣ считает три теории настоящим поводом неприятия принципа причинности: одна из них гласит, что «бытие и небытие вещей случайно»; другая — что «все вещи необходимы по своей сути, и возможность, которая предполагает следственную связь, невообразима и недействительна»<sup>138</sup>; и, наконец, теория о том, что «вещи едины индивидуальным единством, и в мире не существует никакой двойственности, что побуждало бы искать причинно-следственную связь между вещами». Последняя теория, согласно истолкованию Муṭаххарӣ, принадлежит мистикам, то есть приверженцам теории индивидуального единства бытия, которые избегают упоминания причинно-следственных отношений<sup>139</sup>. Заслуживает внимания то, что мистики пользуются словом «проблеск» (*таджалли*) вместо слова «причинность» (*'иллат*), объяснение чему приводится в дискуссии по *'ирфāну*.

Из многих идей, которые были высказаны в отношении причинности, мы упомянем только о некоторых важных дискуссиях, пользующихся большей значимостью в философии Ṣадры.

## Определения причины и следствия

Мулла Ҷадра представляет два определения причины (*'илла*):

1) причина — это «сущее, из бытия которого происходит другая вещь (*ма'лӯл* — следствие), и из небытия которого происходит небытие другой вещи», то есть та причина (*'иллат*), которая достаточна для осуществления следствия (*ма'лӯл*) — «достаточная причина» (*'иллат тāmма*). Это значение соответствует полной (всеобъемлющей) причине»

2) причина — это «сущее, от бытия которого зависит бытие другого сущего (следствия)». Другими словами, если это сущее (*мавджӯд*) перестаёт существовать, следствие также прекращает существование, а если оно существует, не обязательно, чтобы следствие обязательно существовало, оно как может быть, так может и не быть. В соответствии со вторым определением, причина (*'иллат*) бывает как достаточной (*'иллат тāmма*), так и неполной (*'иллат нāқиқ*). После объяснения вышеупомянутого момента, Ҷадра подразделяет неполную причину на четыре разновидности: материальную, формальную, целевую и действенную<sup>140</sup>. Из того, что упоминалось в определении причины, понятно, что под следствием (*ма'лӯл*) подразумевается сущее (*мавджӯд*), которое нуждается в причине (*'иллат*) для своего бытия.

### Критерий потребности в причине

Как и большинство греческих философов, Аристотель пытался установить детали естественных измерений и движений и, исходя из этого, объяснял причину движения и изменения существ. Мерилом потребности в причине он считал «быть вещи движущейся и изменяющейся». Он никогда не задавал вопрос об основном

источнике бытия, поэтому в его философии не существует раздела о причинах бытия. Бог Аристотеля — это «Первый Двигающий» [мира] или «Неподвижный перводвигатель».

Некоторые западные философы считают мерилom потребности в причине само бытие, то есть полагают, что всякое сущее (*мавджӯд*) нуждается в причине (*'иллат*). Среди этих философов некоторые, например, Декарт и Спиноза, будучи также теологами, утверждают, что причиной (*'иллат*) Необходимо-сущего (*вāджиб ал-вуджӯд*) является Он сам, а некоторые, будучи материалистами, полагают цепь причинно-следственных отношений бесконечной и не верят в бытие первопричины.

В противоположность им другие материалисты утверждают, что бытие является мерилom отсутствия потребности в причине (*'иллат*). В любом случае, то, что каждое существо, включая Необходимо-сущее (*вāджиб*) и любое другое, нуждается в причине (*'иллат*), является слабой и безосновательной теорией. В принципе, сущее (*мавджӯд*) может иметь и может и не иметь потребность, а основа существования не является мерилom потребности или его отсутствия. Поэтому сущее (*мавджӯд*) нуждается в причине (*'иллат*) только в определённом аспекте. Чтобы дать определению этого аспекта, действительно являющегося мерилom потребности существа в причине (*'иллат*), можно изложить три взгляда, которые высказывались богословами, философами и Муллою Ҷадрой.

**1. Теория сотворённости (творения).** Богословы считают возникновение (*худӯс*) мерилom нужды, а изначальность (*қидам*) мерилom отсутствия самодостаточности, то есть если сущее (*мавджӯд*) обретает бытие вслед за небытием, то оно нуждается в причине, а если оно всегда существовало, то не нуждается в ней. Ведь сущее, которое не существовало и не обрело своё существование, не может обрести бытие (как лишённое чего-то не может да-

ритель его себе или другому). В таком случае оно нуждается в другой вещи в своей реализации, и поэтому богословы признают вечной только божественную самость.

Эта группа имеет также и другие рассуждения. Некоторые из них считают возможность (*имкән*) и возникновение (*худӯс*), в их совокупности, мерилom потребности, а некоторые другие понимают возможность как мерило потребности, а возникновение (*худӯс*) как условие этого мерила<sup>141</sup>.

**2. Теория самостной возможности.** В соответствии с этой теорией, мерилом потребности является обладание самостью, а любая вещь, обладающая самостью, нуждается в причине (*'иллат*), так как самость (по своей сути) сама по себе возможно-суща (*мумкин*), а для возможного равнозначны бытие (*вуджӯд*) и небытие (*'адам*). Следовательно, если обладание самостью имеет волю существовать, тогда нуждается в причине (*'иллат*). Эта теория была выдвинута большинством философов: перипатетиками (*машиш'ӯн*) и ишракистами (*ишрāk*). Как видно, это утверждение больше соответствует теории первичности чтойности (*иҷалат ал-мāхиййа*), хотя приверженцы перипатетики (*машиш'ӯн*) придерживались теории самостной возможности. Даже некоторые последователи Ҷадры в знак примирения пользовались вышеупомянутыми толкованиями<sup>142</sup>.

**3. Теория экзистенциальной возможности.** Основываясь на теории первичности и градации бытия (*иҷалат ал-вуджӯд ва ат-ташкīк*), Ҷадра утверждает, что мерилом потребности в причине является способ её бытия, то есть экзистенциальная недостаточность (*фиқр вуджӯд*) и относительная слабость. На основе теории «первичности бытия» (*иҷалат ал-вуджӯд*) чтойность (*мāхиййа*) является вторичной и условной. Следовательно, чтойностная возможность также является относительной и вторичной и не может быть условием потребности в причине. Тог-



да причину потребности следует искать в области бытия, являющегося подлинным, и на основе теории градации бытия; единственная особенность, которая может быть мерилом потребности — это экзистенциальная нищета и слабость на стадии бытия. Отсюда критерием нужды в причинно-следственной связи является слабость и недостаточность стоянки бытия следствия по отношению к причине, а критерием бытия причиной — сила и интенсивность его стоянки бытия по отношению к следствию. Исходя из этого, причинность — это относительное качество. Другими словами, она представляет собой некое сущее (*мавджуд*), которое может быть причиной другого сущего и следствием третьего. Критерий «абсолютной причины» (*'иллат мутлак*), согласно которой объясняются все формы бытия — неограниченность в экзистенциальной интенсивности и самодостаточности.

Слабость стадии бытия обладает некоторыми признаками, с помощью которых можно установить причинно-следственную зависимость бытия от чего-либо другого. Из таких признаков достаточно назвать пространственные и временные ограничения, ограниченность следов, изменчивость и подверженность исчезновению<sup>143</sup>.

Из вышеупомянутой дискуссии становится понятно, что закон причинности действует только в бытии. Причинность является своего рода экзистенциальной связью между причиной и следствием и представляет собой след дарящего бытия в следствии, а также может быть основой бытия этого следствия.

### Сопутствующие причинности

Из закона причинности были извлечены многочисленные философские правила. Перечислим некоторые из них:

**1. Причинно-следственная необходимость.** Если причина бывает всеобъемлющей, бытие её следствия становится необходимым, так как смысл всеобъемлющей причины заключается в том, что её бытия достаточно для осуществления следствия и удовлетворения всех потребностей бытия. Следовательно, предположение отсутствия осуществления следствия в реализации всеобъемлющей причины (*вуджӯд 'иллат*) будет весьма противоречивым предположением. На основе этого довода бытие следствия (*вуджӯд ма'лӯл*) вытекает из бытия всеобъемлющей причины (*вуджӯд 'иллат*). Следовательно, всеобъемлющая причина (*вуджӯд 'иллат*) и следствие (*ма'лӯл*) предполагают друг друга, иными словами, предполагать существование одного без другого невозможно. Некоторые возражения и проблемы, изложенные в отношении основополагающего принципа причинности, в действительности, относятся к причинно-следственной необходимости. Например, богословы, которые считают вышеупомянутую необходимость несовместимой со свободой воли, выступают против принципа причинности<sup>144</sup>.

**2. Однокоренность причины и следствия.** В соответствии с этим принципом любое следствие (*ма'лӯл*) не происходит из любой причины (*'иллат*), а причинность представляют собой особую связь между определёнными сущими (*мавджӯдāt*).

Исходя из того, что причина, дарящая бытие, «проливает» или позволяет истечь из себя бытию следствия (*вуджӯд ма'лӯл*), она и сама должна обладать тождественным бытием; поскольку не обладающее чем-то не может дарить его. Следовательно, бытие следствия (*вуджӯд ма'лӯл*) обладает бытием своей причины в низшей степени, а причина обладает бытием следствия (*вуджӯд ма'лӯл*) в высшей степени. Эта мысль полностью соответствует теории «градуированного единства» (*вахдат ташкӣк*).

## Субстанциальное движение (*ҳарака джавгарӣ*)

До Ҷадры исламские философы, следуя Аристотелю, считали движение [вещей] действующим в четырёх акциденциях — количестве, качестве, положении и месте, и отрицали субстанциальное движение. Примеры этих видов движения в последовательном порядке следующие: рост дерева, кипение воды, вращение Земли вокруг своей оси и перемещение тела из одного места в другое. Основной довод этих философов в опровержении субстанциального движения (*ҳарака джавгарӣ*) заключается в том, что движение означает «постепенный переход вещи из потенции в действие». Поэтому на протяжении движения нечто должно пребывать в состоянии покоя для того, чтобы переходить из состояния потенции (например, рост куста вовне). В случае, если субстанция вещи подвергается воздействию изменения и движения, не будет субстрата и устойчивой точки опоры для движения.

В свою очередь, Мулла Ҷадра признавал движение в категории субстанции (*джавгар*) и доказал его многочисленными способами. Важнейшее его доказательство заключается в том, что любое видоизменение и движение в акциденции (*'арад*) вещи предполагает изменение и движение в её субстанции (*джавгар*), поскольку акциденции не имеют бытия, независимого от бытия субстанции. В ответ на возражения отрицателей субстанциального движения (*ҳарака джавгарӣ*), которые требовали некий устойчивый субстрат для движения, Ҷадра пришёл к выводу, что таким неподвижным субстратом в субстанциальном движении (*ҳарака джавгарӣ*) является материя, индивидуированная неопределённой формой. Иными словами, неподвижным субъектом является материя или первоматерия. Но поскольку материя не может существовать без формы, а форма постоянно изменяется, и не существует одной определённой и индивидуированной

формы вместе с материей, то можно предположить, что первоматерия сочетается с некой неопределённой формой. Мулла Ҷадра утверждает, что в субстанциальном движении (*ҳарака джавгарӣ*) именно эта неподвижная материя, которая в конечном итоге индивидуируется благодаря одной из форм, представляет собой неподвижный субъект.

Ещё до Ҷадры приверженцы мистицизма (*'ирфāн*), особенно Муҳй ад-Дйн Ибн 'Арабӣ, рассматривали идею субстантивного движения (*ҳарака джавгарӣ*), и, вероятно, Ҷадра подвергся влиянию Ибн 'Арабӣ в этом вопросе. Тем не менее, теория мистиков имеет существенное отличие от теории Муллы Ҷадры, которую мы кратко здесь изложим.

В субстанциальном движении (*ҳарака джавгарӣ*) материя всегда «покрыта» различными формами. Изменение форм может происходить двояким образом:

1. Первый вид изменения формы состоит в том, что когда одна форма исчезает, материя облачается в новую (в этом случае каждое мгновение мир исчезает и возникает вновь). Эта теория принадлежит мистикам и упоминается под названием «снятие и одевание» или «одевание после снятия», а также «горизонтальное движение» (*ҳарака 'ардӣ*).

2. Другой вид изменения формы состоит в том, что первоматерия после принятия первой формы обретает истинность, после чего материя и форма в их совокупности становятся материей для новой формы. Затем вторая форма превращается в третью материю и так далее. Ҷадра понимает субстанциальное движение (*ҳарака джавгарӣ*) как такого рода изменение, которое называется «одевание вслед за одеванием», «вертикальное движение» или же «усиливающееся движение»<sup>145</sup>.

Для Ҷадры субстанциальное движение (*ҳарака джавгарӣ*) становится ключём к решению многих трудных

философских проблем. Здесь упомянем только о двух из них — возникновение и извечность мира и связь между изменчивым и вечным. Ещё до Муллы Ҷадры исламские философы представляли мир извечным во временном отношении, тогда как богословы утверждали, что все существа, кроме Всевышней Истины, возникли во времени. На основе теории субстанциального движения (*ҳарака джавгарӣ*) Мулла Ҷадра выбрал средний путь. Он утверждал, что если даже мир в целом может быть извечным во времени и не иметь начала, то, тем не менее, материальные сущие, которые постоянно находятся в субстанциальном движении и каждое мгновение приобретают другое бытие по сравнению с бытием предыдущего и последующего моментов, являются возникшими во времени.

Связь изменчивых сущих с неизменяющимся Богом оказалась одной из трудно-разрешаемых философских проблем. На основе теории субстанциального движения (*ҳарака джавгарӣ*) Ҷадра пытается разрешить и эту проблему. Он утверждает, что если движение принадлежит собственно субстанции, и акциденции изменяются вслед за изменением субстанции, движение и изменение не предполагают причину, а изменяющееся сущее (*мавджӯд*) нуждается в причине только для своего бытия. Поэтому взаимоотношение Бога с материальными и изменяющимися сущими (*мавджӯдāt*) заключается только в постоянном наделении их бытием. Таким образом, изменяющиеся сущие (*мавджӯдāt*) не связаны с Богом в аспекте их движения и изменения (что породило бы трудность взаимоотношения изменяющегося и неизменного), а только в аспекте их постоянства, то есть они связаны с Богом в аспекте их бытия<sup>146</sup>.

В последнем вопросе мнение Ҷадры прямо противоположно теории Аристотеля, который считает мир нуждающимся в Боге в силу его движения и изменения, а не в аспекте бытия.

## Теология

В разделе общих философских вопросов мы ссылались на то, что это знание (теология) включает в себя общие вопросы и теологию в узком смысле. То, что говорили до сих пор, относится к общим вопросам. Дискуссии по теологии в специальном значении (или божественная наука) имеет большое значение в исламской философии, особенно в трансцендентальной (*хикмат ал-мута'әлиййа*). Сафра представляет данный раздел в качестве важнейшей части философии в книге «Ал-Асфар» («Путешествия»)¹⁴⁷.

В разделе «О Боге, Его атрибутах и действиях» изложены многие споры, среди которых мы коснёмся только вопроса доказывания бытия Бога.

### Доказательство бытия Бога

Способы доказывания бытия Бога многочисленны. Согласно одной общей классификации, по способу доказывания их можно разделить на три группы:

1. Путь души и сердца;
2. Путь знамений (*әйәт*) и преданий (*әсәр*),
3. Философский и рациональный путь.

Под философским путём подразумеваются чисто философские доказательства, которые состоят из чисто рациональных посылок и не нуждаются в чувственных, экспериментальных и интуитивных данных. Доказательство праведных — названо так Ибн Сйнай, Нафйр ад-Дйном ат-Тусй и Муллоу Садрой, основная особенность его заключается в том, что для доказывания бытия Бога ничего не используется, кроме истины бытия (*хақйқат-и вуджуд*)¹⁴⁸. Иными словами, бытие Необходимо-сущего (*вәджиб ал-вуджуд*) доказывается без обращения внимания на явления мира и действия Бога, с учётом лишь

основы бытия и её разделов. В этом доказательстве вслед за доказыванием Всевышней Истины (*хаққ та'āла*) и исходя из божественной самости, доказываются её атрибуты (*сифāt*) Бога, а исходя из атрибутов Бога — Его действия. По поводу названия этого доказательства было сказано, что оно представляет собой наиболее правдивое, ясное и превосходное доказательство по сравнению с другими, так как праведный (говорящий правду) предполагает правду, этот довод приобрёл название «довод праведных»<sup>149</sup>.

Заслуживает упоминания то, что Ибн Сйна и Мулла Садра оба называли свои доказательства «доказательствами праведных».

Доказательство Ибн Сйны было изложено ранее в части перипатетической философии (*фалсафа ал-машшā'иййа*). Оно вкратце таково: сущее (*мавджӯд*) является либо Необходимо-сущим (*вāджиб ал-вуджӯд*), либо возможно-сущим (*мумкин ал-вуджӯд*). Если оно Необходимо-сущее (*вāджиб ал-вуджӯд*), то искомое найдено, а если является возможно-сущим (*мумкин ал-вуджӯд*), то должно восходить к Необходимо-сущему (*вāджиб ал-вуджӯд*), чтобы не возникли порочный круг и бесконечная цепь. Среди особенностей этого доказательства одно заключается в том, что избавляет нас от необходимости рассмотрения качеств (атрибутов) творений, таких как движение, возникновение и т.п. Если принимать во внимание только основу экзистенциональной реализации, то доказательство имеет силу, поскольку разделение сущего на Необходимое (*вāджиб*) и возможное (*мумкин*) очевидно. Другая особенность этого доказательства заключается в том, что в нём отрицается бесконечная цепь и порочный круг.

Мулла Садра считает доказательство Ибн Сйны самым близким к истинному доказательству праведных, но, тем не менее, не относит его к доказательствам правед-

ных, поскольку в этом доказательстве необходимо от истины бытия (*хақиқат-и вуджӯд*) прийти к утверждению необходимого (*ваъджиб*), тогда как в доказательстве Ибн Сины речь идёт о понятии бытия<sup>150</sup>. Если сравнивать понятие бытия с истиной бытия, бытие (*вуджӯд*) для него либо необходимо (*ваъджиб*), либо не необходимо.

Мулла Ҷадра создаёт своё собственное доказательство праведных на основе уже доказанных им общих положений философии. Оно зиждется на нижеследующих посылках<sup>151</sup>:

1. Бытие (*вуджӯд*) первично, а чтойность (*мāхййа*) вторична и лишь гипотетично предполагается.

2. Сущие (*мавджӯдāt*) обладают градуированным единством (*ваҳдат ташкӣк*), то есть их истина едина, а их различие объясняется силой и слабостью, совершенством и недостаточностью в бытии.

3. Совершенство предшествует недостаточности, так же как действие предшествует потенции. Поэтому совершенное сущее реализуется до несовершенного, и каждое несовершенное сущее (*мавджӯд*) нуждается в совершенном.

4. Самое совершенное звено в цепи «существ» (*мавджӯдāt*) — это бытие, совершеннее которого невозможно представить; это бытие является Богом.

В данном доказательстве опора делается на экзистенциальные понятия, в нём отсутствует какое-либо упоминание чтойности (*мāхййа*) и чтойностной возможности (*имкāн*). Таким образом, доказательство Ҷадры соответствует теории «первичности бытия» (*исāлат ал-вуджӯд*) и других основ трансцендентальной философии (*ҳикмат ал-мута‘алййа*). Одно из преимуществ этого доказательства заключается в том, что оно не нуждается в опровержении порочного круга и бесконечной цепи. (Конечно, это доказательство обладает также другими преимуществами, которые в настоящей работе мы рассматривать не будем.)





## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### ИРФАН

**Общие положения исламского мистицизма  
(*'ирфāн*) и суфизма (*таṣаввўф*)**

**Основы и вопросы теоретического ирфана  
(*'ирфāн назарӣ*)**

**Основы и вопросы практического ирфана  
(*'ирфāн 'амалӣ*)**

# Общие положения исламского мистицизма и суфизма

## Введение

Мистики и мистицизм прошли через много подъёмов и падений в истории исламской культуры. На каждой стадии они принимали разные формы и виды.

В качестве предмета внимания исламского мистического познания (*'ирфāн*) иногда выступали практические и морально-этические аспекты, такие как аскетизм (*зухд*) и отстранённость от мира, а иногда теоретические и познавательные аспекты, такие как единство бытия<sup>1</sup>. Часть мистиков следовали специальному коду поведения и внешне не особенно придерживались шариата (Божественного Закона), а некоторые другие, наоборот, напряжённо настаивали на неукоснительном соблюдении религиозных молитвенных обрядов и строго придерживались внешних аспектов ислама. Такие различия, с одной стороны, усложняют определение мистицизма (*'ирфāн*) или суфизма (*тасавуф*), а с другой стороны, требуют больше внимания при рассуждении о нём.

Здесь мы сперва изложим общие особенности этой школы, а затем рассмотрим её происхождение и стадии развития.

## Определение 'ирфāна

Мистики обладают двумя разными аспектами: культурным (включающим теорию и практику) и социальным. Различия, которые выделяют мистиков среди других исламских культурных сословий, в том числе комментаторов Корана, знатоков преданий, юристов, мутакаллимов и философов, заключается в том, что они, помимо того, что

являются представителями определённого культурного слоя, создали науку под названием «ирфан» (или исламский мистицизм) (*'ирфāн*), а также социальные секты с особым кодом поведения и обычаями. К примеру, многие из них носят специальные одеяния (шерстяное рубище), имеют особые места для молитв и собраний (*хāнакā ва савма 'а*), различаются по религиозному обряду<sup>1</sup> — зикрам (*āзкār*) и совершают особые действия, такие как отказ от брака, воздержание от употребления мяса и удаление от людей. Отличный от других верующих поведенческий код и своеобразные обряды дали этой группе особый социальный статус, не наблюдаемый в кругу других мусульман<sup>2</sup>. На протяжении исламской истории и до сих пор (особенно среди шиитов) встречаются «мистики, которые внешне не выделяются среди других мусульман, но являются глубокими приверженцами мистического поиска и странствия (*сайр ва сулūk*). Они настоящие мистики этого сословия, а не группы, изобретшие сотни особых правил поведения и другие нововведения (*бида'*, ед.ч. *бид 'а*)»<sup>3</sup>. Иными словами, культурный аспект и социальный аспект — совершенно разные понятия, соответственно, поддаются разграничению.

В этой книге мы не будем касаться социальных аспектов суфизма (*тасаувуф*) и мистических сект, а рассмотрим суфизм (*тасаувуф*) и исламский мистицизм (*'ирфāн*) с культурной точки зрения в качестве знания; хотя в разделе краткой истории мистицизма (*'ирфāн*), по мере возможности, будут рассматриваться и другие его аспекты.

Как особая культурная система, исламский мистицизм (*'ирфāн*) состоит из двух частей: практической (*'ирфāн 'амали*) и теоретической (*'ирфāн назарий*)<sup>4</sup>. Прак-

---

<sup>1</sup> Имеются в виду разные виды зикра (поминания Аллаха): «тихий» (*хафийй* — тихое поминание про себя) и «громкий» (*джахрийй* или *джали* — поминание вслух).

тическая часть мистицизма (*'ирфāн 'амалī*) занимается очищением души от греховности и приобщением духа к превосходным качествам, также как и миссией человека по отношению к самому себе и к Всевышней Истине (*хаққ та'āла*)<sup>5</sup>. В практическом мистицизме (*'ирфāн 'амалī*) объясняется, откуда начинается путь индивидуума к Богу, через какие стоянки и стадии он должен пройти в последовательном порядке, что происходит с ним на этом пути, и что именно обретает его сердце (*қалб*). С точки зрения мистиков, все эти стадии должны быть преодолены по наставлению и под наблюдением некоего совершенного человека, который ранее сам прошёл этот путь и сведущ о его стадиях. Такого человека называют «Священной птицей» (*тā'ир-и қудс*) или Хидром (*хидр*). Данный аспект мистицизма обычно называется «наукой о поиске и путях» (*'илм сайр ва сулūk*) — по причине того, что она задаётся вопросом «что делать?» и напоминает науку об этике, хотя некоторыми постулатами и отличается от неё. Так, во-первых, основной целью практического мистицизма (*'ирфāн 'амалī*) является объяснение связи человека с Богом и способа единения с Ним, в то время как все морально-этические системы не считают необходимым обсуждать отношения человека с Богом. Только так называемая религиозная этика уделяет внимание этому вопросу. Во-вторых, практический мистицизм (*'ирфāн 'амалī*) построен на фундаменте теоретического ирфана (*'ирфāн назарī*) и особом видении Бога и мира, в то время как этика формируется на основе мистического видения, и её основополагающие принципы отличаются от практического мистицизма (*'ирфāн 'амалī*). В-третьих, цели мистицизма и этики различны. Главной целью практического мистицизма (*'ирфāн 'амалī*) является удаление экзистенциальных ограничений человека и расширение его бытийной мощи, а в конце мистического пути (*тарīқа*) — достижение стадии «[само]уничтоже-

ния в Боге» (*фанā' фй 'аллāх*)<sup>6</sup>. В этике основной целью является укрощение души и исправление человеческого духа и поведения (дальнейшее объяснение см. в разделе «Основы и вопросы практического мистицизма (*'ирфāн 'амалй*)»).

О другом разделе мистицизма — теоретическом ирфане (*'ирфāн назарй*) — ал-Қайсарй высказывает следующую точку зрения: «Ирфан состоит из познания Бога в аспекте Его имён (*асмā'*), атрибутов (*сифāт*) и проявлений; познания творения и возвращения к истоку, а также познания истин мира и состояния возвращения этих истин к Единой Истине (*хақйқат-и вāхид*), которая есть самотное единство»<sup>7</sup>.

### Словесное и терминологическое значение мистицизма и суфизма

Обычно слово *'ирфāн* используется в смысле знания (*'илм*) и познания<sup>8</sup>. Фāрис ибн Закарийā рассматривает *'ирфāн* в смысле познания как производное от корня «'а-р-ф» в значении «молчания» и «покоя»<sup>9</sup>. Поэтому слово *'ирфāн* в арабском языке применяется для обозначения особого рода знания, которое сопровождается духовным покоем. Таким образом, оно используется в качестве понятия, объясняющего познание Бога в состоянии уверенности и духовной безмятежности<sup>10</sup>.

В отличие от термина *'ирфāн*, в понимании которого нет расхождений между учёными, о корне слова *тасававўф* высказано много предположений<sup>11</sup>. Конечно, большинство из этих взглядов неправильны с точки зрения грамматики арабского языка, и исторические факты также не подтверждают некоторые воззрения. Единственное верное предположение — это происхождение слова *тасававўф* от слова *сўф* («шерсть»). Ас-Сухравардй, выдающийся мистик и автор книги «'Авāриф ал-ма'āриф»

(«Дары глубокого знания»), об этом говорит: «Предположение извлечения слова *та̣са̣в̣в̣у̣ф* из *с̣у̣ф* более соответствует истине по сравнению с другими версиями, так как говорят *та̣са̣ва̣ва̣фа*, что значит “он оделся в шерстяное рубище”; также говорят *та̣кам̣ма̣са̣*, то есть “он надел халат”»<sup>12</sup>. 'Абӯ На̣ср ас-Сарра̣дж, автор старейшей книги по суфизму «Ал-лума' фи-т-та̣са̣у̣ф» («Самое блистательное в суфизме»), подтверждает эту мысль<sup>13</sup>.

Терминологически оба слова, *'ирф̣ан* и *та̣са̣в̣в̣у̣ф*, применяются ко всем трём частям мистицизма (социального, практического и теоретического). В исторических книгах обычно используется слово *та̣са̣в̣в̣у̣ф*. Эти два слова, *'ирф̣ан* и *та̣са̣в̣в̣у̣ф*, иногда используется в более узком значении. Например, *'ирф̣ан* применяется в смысле абсолютного познания Бога, а порою в смысле особого вида познания Бога, изложенного в науке об исламском мистицизме (*'илм 'ирф̣ан*)<sup>14</sup>. В некоторых случаях слово *та̣са̣в̣в̣у̣ф* используется только в его социальном значении, изредка в практическом и морально-этическом аспектах. В общепринятом смысле слова *та̣са̣у̣ф* обычно применяется по отношению к социальному аспекту, и *'ирф̣ан* по отношению к теоретическому аспекту и практическим путям.

Далее, мы применяем эти два слова в одном смысле и во всех трёх частях ирфана: социальной (*иджтима'и*), практической (*'амали*) и теоретической (*назарӣ*). Конечно, в теоретических дискуссиях мы будем использовать слово *'ирф̣ан*.

## Предмет мистицизма

Мистики приписывают подлинное бытие и действительность исключительно Богу. Исходя из этого, они считают Бога и Его атрибуты (*сиф̣ат*) главной темой теоретического мистицизма (*'ирф̣ан-и назарӣ*).

Ал-Қайсарӣ считает предметом *мистицизма* единую (*аҳадӣ*) самость и вечные атрибуты (*сифāt*) Бога<sup>15</sup>. Некоторые мистики подчёркивали, что Истина сама по себе не является темой ирфана, а предмет мистицизма — это Абсолютная Истина (*хаққ та'āла*) в своём отношении к миру<sup>16</sup>.

Различие, существующее между [исламскими] мистицизмом и философией, заключается в том, что в философии спор затрагивает как необходимое (*вāджиб*), так и возможное бытие (*мумкин ал-вуджуд*), тогда как в ирфане обсуждается только бытие (*вуджӯд*) Бога. «Возможности» [мира] (*мумкинāt*) в действительности не существуют, в ирфане они рассматриваются только в качестве проявления бытия Бога.

### Проблемы мистицизма

В теоретическом мистицизме (*'ирфāн назарӣ*) обсуждается способ эманации (*судӯр*) множества из Единого Сущего и рассматриваются проявления божественных имён (*асмā'*) и атрибутов (*сифāt*).

Практический мистицизм (*'ирфāн 'амалӣ*) состоит из усилий (*муджāхадāt*), аскезы (или психотехники) (*рийāда*), пути (*тарӣқа*), делимого на стоянки (*мақāmāt*) и состояния (*ахвāl*), и объяснения результатов, полученных в конце<sup>17</sup>. Таким образом, вопросы теоретического мистицизма (*'ирфāн назарӣ*), равно как и философии в целом, описательны, а вопросы практического мистицизма (*'ирфāн 'амалӣ*), подобно этике, представляют скорее позволения и наставления. Однако и практический мистицизм (*'ирфāн 'амалӣ*) не лишён описательных аспектов, таких как объяснение состояния души и увиденных истин.

## Основы мистицизма

Определение мистицизма, его польза, термины, так же как и принципы, на которых основаны вопросы науки о мистицизме (*'илм 'ирфāн*), составляют основы исламского гнозиса (*'ирфāн*)<sup>18</sup>.

Проблемы мистицизма в основном базируются на основах и познаниях видения, которое открывало мистикам сокровенное. Основное различие между теоретическим ирфаном (*'ирфāн назарī*) и философией следует искать именно в том обстоятельстве, что философ заранее не знаком с результатом своего философствования. Это и есть рациональный путь, который ведёт его к философским результатам, тогда как мистик пытается сопоставить и истолковать на рациональных основах то, что находит, следуя путём видения и свидетельствования.

### Цель мистицизма

Мистик не преследует достижение субъективного и рационального толкования бытия, а его цель заключается в слиянии с Истиной и интуитивном видении истинности бытия (*хақйқат-и вуджūd*) и исчезновении (*фанā'*) в Истинном. Конечно, помимо этой конечной цели, есть и другие (промежуточные) цели, которых иногда называют целями исламского гностицизма.

### Метод мистицизма

Исламский гнозис применяет духовно-эзотерический метод, который содержит отрицательную и утвердительную части. В отрицательной части ирфан зиждется на физической аскезе (*рийāда*) и воздержании от животных инстинктов, а в утвердительной приступает к укреплению



души, заклинанию Божественными Истинами и приёму познания в глубине души.

Таким образом, мистицизм не доверяет субъективным усилиям и рациональным доказательствам в открытии истины. Исламский гнозис стремится к духовному свидетельствованию Истины (*хақйқат*), а его начинания, такие как различные формы аскезы и укрепление души, подготавливают мистика к видению Истины (*хақйқат*).

### Краткая история суфизма и мистицизма

Мистицизм (*'ирфāн*) в его общепринятом понятии имеет древнее прошлое, уходящее в глубину истории человечества. Он возник в разных культурах и в разнообразных формах. Однако в этой книге ключевой осью дискуссии становится та часть мистицизма, которая родилась в исламской культуре и называется «исламским мистицизмом» (*'ирфāн ислāmӣ*). Суфизм (*таҗаввӯф*) — это особое и общепризнанное название исламского мистицизма (*'ирфāн ислāmӣ*).

Распространённость мистицизма (*'ирфāн*) среди народов и религий мира, внешнее несоответствие части поведенческого кода и рассуждений суфизма (*таҗаввӯф*) Корану и хадисам привели к вопросу о том, влиянию каких народов и каких религий подвергся исламский суфизм (*таҗаввӯф ислāmӣ*). Здесь существуют три теории: две теории прямо противоположны, а одна умерена.

Первая теория гласит, что суфизм (*таҗаввӯф*) пробиравал себе путь в исламский мир из среды других народов и религий и нашёл дальнейшее развитие и совершенствование в исламской культуре. Эта теория включает много вероятностей и предположений<sup>19</sup>.

Другая теория заключается в том, что суфизм (*таҗаввӯф*) и гнозис (*'ирфāн*) полностью и всецело зиждутся на Коране и хадисах, без воздействия какого-либо

постороннего влияния. Авторы этой теории уверены, что суфизм (*та̣саввӯф*) представляет собой именно истину (*ҳақӣқат*) и эзотерическое учение (скрытый смысл) ислама, и не существует никакого противоречия между исламом и суфизмом (*та̣саввӯф*) как в абстрактных, так и в конкретных вопросах.

Третья теория, которая лежит посредине между двумя предыдущими, уверяет, что исламский суфизм (*та̣сау̣ф ислāmӣ*) приобрёл свои первые ценности — такие как «отрешение от мирского» (*зухд*), томление/страсть (*'ишк*) по Истинному (*ҳаққ*), поиск определённости — в исламе. По мере умножения этих ценностей он пытался разработать чёткую систему и правила для теоретического (*назарӣ*) и практического (*'амалӣ*) аспектов. В этом процессе мистицизм, несомненно, подвергся влиянию внешних течений, таких как мистические и философские рассуждения других народов. Конечно, вопрос о том, насколько мистики могли создать соответствующие формы для хранения и приумножения исламских ценностей, и до какой степени дошла подверженность мистицизма влиянию внешних течений, остаётся предметом дискуссий и исследований, которые следует вести в отдельности и по каждому из принципов мистицизма (*'ирфāн*). Всё это для того, чтобы, в конечном итоге, конкретно определить меру успеха мистиков в гармонизации мистицизма (*'ирфāн*) и ислама.

Здесь мы попытаемся дать беглую картину истории эволюции суфизма внутри исламской культуры и выявить его исламские корни, ценности и способы использования адептами этого наследия. Мы также обращаемся к манере формирования и развития дискуссии теоретического (*'ирфāн назарӣ*) и практического мистицизма (*'ирфāн 'амалӣ*), логической и исторической связи мистических дискуссий.

## Исторические периоды суфизма

Первым и важнейшим исламским принципом, который мог стать почвой для возникновения и развития суфизма (*таṣаввӯф*), был исламский аскетизм (*зухд*). В своём образе жизни мистики придерживались Корана и преданий, указывавших на аскетизм (*зухд*), воздержание и уход от мирских утех, также как на набожность Пророка<sup>1</sup>. Они следовали простому образу жизни, проявляли стойкость перед лицом превратностей судьбы. И если некоторые из них в определённых случаях заблуждались, то это происходило из-за отсутствия среди них всеобщего согласия о коранических аятах и преданиях (*равāйāt*)<sup>20</sup>. Так или иначе, исламское отрешение от мирского (*зухд ислāmӣ*), охватившее исламский мир в форме мощных аскетических тенденций, обуславливало происхождение суфизма (*таṣаввӯф*).

Другие факторы также имели место в усилении аскетического духа и становлении суфизма (*таṣаввӯф*). Одним из таких факторов был экономический фактор. Победоносные войны и успехи, достигнутые мусульманами, и вслед за этим несметные трофеи, влившиеся в исламские земли, раздували привязанность к материальному богатству и наживе, карьеризм, поиск привилегий и классовые противоречия. Результатом такого отклонения стало то, что некая группа людей, для того чтобы оградить себя от загрязнения и обмирщения, удалилась от общества и пыталась жить в абсолютном уединении от мира, стойко претерпевая различные формы аскезы.

Другим фактором стали политические проблемы. Кровавые внутренние войны среди мусульман и, в ко-

---

<sup>1</sup> Имеется в виду пророк ислама Мухаммад. В оригинале автор употребляет его другое имя — *Акрам* («Щедрый»), данное ему за такие свойства характера, как щедрость, благонравие, благородство.

нечном итоге, победы династий Омейядов и Аббасидов, обе из которых были известны моральным разложением и своей несправедливостью, пробудили в сознании некоторых людей мысль, что социальная борьба с коррумпированной властью и насилием бесполезна, и каждый человек должен искать убежище в уединённом углу.

Также в разгаре внутренних войн ещё одна группа под предлогом того, что не в состоянии определить правую сторону, считала уход из общества самым лучшим путём спасения. Одним из таких людей был Хасан ал-Баҗрӣ<sup>i</sup>, которого считают родоначальником многих суфийских братств<sup>21</sup>. Он выбрал путь уединения, чтобы не принести клятву верности ни имаму 'Алӣ<sup>ii</sup>, ни Му'āвӣ<sup>iii</sup> <sup>22</sup>.

В этом контексте важно обратить внимание на внешние факторы, такие как влияние христианского монашества. Так, Шейх 'Аттār<sup>iv</sup> повествует о том, что Хасан ал-Баҗрӣ ездил в Византию<sup>23</sup>. Так, обряды, наблюдаемые им в кругу византийцев во время своей поездки, побудили

---

<sup>i</sup> Хасан ал-Баҗрӣ (21/642-110/728 г.) — исламский богослов, чьи воззрения уважали и сунниты, и рационалисты, и суфии. Из его жизни известно, что он неоднократно участвовал в военных походах, был одним из тех, кому доверили подписывать диакритические знаки к буквам Корана (694 г.), при халифе 'Умаре б. 'Абд ал-'Азйзе получил должность судьи (*қадӣ*) Басры (города в Ираке).

<sup>ii</sup> Речь идёт о том, когда имам 'Алӣ стал 4-м праведным халифом (656—661 г.), и ему следовало присягнуть как к правителю мусульман.

<sup>iii</sup> Имеется в виду 1-й арабский халиф Му'āвӣ а I, правивший после смерти халифа Хасана (сына имама 'Алӣ) с 661 по 680 г.

<sup>iv</sup> Шейх Фарйд ад-Дйн 'Аттār (1145-1146—1221 г.) — один из видных представителей суфизма, духовный наставник; поэт, знаменит своей поэмой «Язык птиц» («Мантӣқ ат-тайр»), ок. 1175 г.).

его оставить торговлю и предаться аскетической практике<sup>24</sup>. Некоторые общие правила поведения, такие как одевание шерстяной одежды, аскетические упражнения в монастыре, постоянный пост, вегетарианство, отрешённость и удаление от людей, которые до сих пор практикуются суфиями, были переняты ими из кодекса христианских монахов. Своим пребыванием среди мусульман суфии, вероятно, не могли не влиять на распространение такого рода поведенческой морали<sup>25</sup>.

Итак, историю суфизма (*та̣саввӯф*) можно разделить на пять периодов:

**1. Первый период развития суфизма (*та̣саввӯф*)** можно назвать периодом крайнего аскетизма (*зухд*) и ухода от мира. Данный период имел место в I — нач. 2 в. / VII — нач. VIII вв. Среди выдающихся личностей этого времени можно назвать Ҳасана ал-Баҗрӣ и Раби‘йу’ ал-‘Адавӣйу (717-801 гг.).

Письменная история мистицизма (*ирфән*) начинается с Ҳасана ал-Баҗрӣ. Его книга под названием «Арри‘айа ли хуқӯқ ‘Аллāх» («Суфийская психология и практика») была признана в качестве начального труда по суфизму (*та̣саввӯф*). Известный английский востоковед Р.Николсон (Nicholson) об этом говорит: первым мусульманином, который писал об образе мистической и настоящей жизни, был Ҳасан ал-Баҗрӣ<sup>26</sup>. Многие мистики доводят некоторые линии преемственности «пути познания Бога» (*тарӣқа*), например, линию шейха ‘Абӯ Са‘йда ‘Абӯ ал-Ҳайра, до Ҳасана ал-Баҗрӣ<sup>27</sup>.

С другой стороны, доктор Қасим Ғанӣ<sup>1</sup> утверждает, что настоящий суфизм начался с появлением Раби‘йи’, но результат его проявился в последующем столетии, то есть в 3 / IX в.<sup>28</sup>

---

<sup>1</sup> Современный иранский учёный.

‘Абд ар-Рахман Бадавй убеждён, что Раби‘йа’ была первой женщиной, которая говорила о любви к Богу (*хуб*) и слиянии с Ним в смысле [само]исчезновения в Нём (*фанā*)<sup>29</sup>. Это ею впервые были изложены простое и начальное объяснение «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) и использование символического языка<sup>30</sup>.

**2. Второй период суфизма (*тасававӯф*)** начинается со времён, когда появились специальные правила поведения (*адāб*) и обряды (*русӯм*), как, например, шерстяное одеяние. Началось создание обителей (монастырей). Это придавало адептам суфизма (*тасававӯф*) особый социальный аспект и стало причиной их выделения из среды других мусульман. Название *сӯфй* было дано этой группе в этом периоде. Известно, что ‘Абӯ Хāшим Сӯфй, живший во 2 / VIII в., был первым, кто обрёл известность, под прозвищем *ас-Сӯфи*. Дата кончины ‘Абӯ Хāшима неизвестна, но известно, что он жил во времена Сӯфйāн ас-Саӯрй<sup>1</sup>, и был его наставником. С учётом того, что Сӯфйāн умер в 161 / 778 г., можно сказать, что слово «суфизм» (*тасававӯф*) вошло в обиход в первой половине 2 / середине VIII в. Однако эта группа стала известной под названием *сӯфй*, по всей видимости, в конце 2-о / конце VIII-нач. IX вв.<sup>31</sup>

Известно, что первая обитель суфиев в этом периоде была учреждена в Рамаллахе в Сирии неким Амйрй Масйхй<sup>32</sup>.

Среди видных личностей этого периода можно назвать ‘Абӯ Хāшима Сӯфй, Сӯфйāна ас-Саӯрй, Ибрāхйма Адхамы (ум. ок. 161 / 778 г.), Шақйқа ал-Балхй (ум. в 153

---

<sup>1</sup> Сӯфйāн ас-Саӯрй (99 / 716-161 / 778 гг.) — имам, исламский богослов, толкователь Корана (*муфассир*), учёный, глубоко изучивший науку о хадисах (*мухаддис*), основатель одной из школ шариатского права в исламе (*мазхаб*), учение которой не сохранилось до нашего времени.

или 174 / 769 или 790 г.), Ма'руф ал-Кархй и Фудайл б. 'Ай'ад (ум. в 187 / 803 г.).

Основной характеристикой этого периода является морально-этический (*āḫlāqī*) и практический (*'амалī*) аспекты суфизма (*таṣаввўф*) и появление особого социального поведенческого кода (*ādāb*). В этом периоде суфии считались одной из мусульманских сект. Из дискуссий теоретического мистицизма (*'ирфāн назарī*) этого времени мы располагаем лишь отдельными выражениями.

**3. Третий период суфизма (*таṣаввўф*)** начинается в 3 / IX столетии и продолжается вплоть до 7 / XIII в., века Муҳй ад-Дйна Ибн 'Арабй. Данный цикл начинается учениями группы таких лиц, как Зў-н-Нўн ал-Миṣрй (ум. в 245 / 859 г.), Саррй Сақатй (ум. в 253 / 867 г.), Байазйда ал-Бистāmй (ум. в 261 / 874 г.), Джунайд Бағдādй (ум. в 297 / 922 г.) и Ҳалладж (ум. в 309 / 934 г.). Этот период считается одной из важных эпох мистицизма (*'ирфāн*) и суфизма (*таṣаввўф*), так как теоретический (*'ирфāн назарī*) и практический ирфан (*'ирфāн 'амалī*) возникли в этом периоде. С учётом важности вышеназванного периода, мы кратко опишем здесь о развитии суфизма (*таṣаввўф*) с исторической точки зрения, согласно свидетельствам великих его представителей.

Важнейшей характеристикой этого века стали сдвиг в направлении теоретического мистицизма (*'ирфāн назарī*) и разработка мистических теорий, таких как «единство бытия» (*ваҳдат ал-вуджўд*)<sup>33</sup>, «исчезновение в Боге» (*фанā' фй 'Аллāх*), что поставило под сомнение совместимость некоторых социальных и практических аспектов суфизма (*таṣаввўф*) с исламом.

Джунайд ал-Бағдādй, которого мистики называли «господином суфиев»<sup>34</sup>, не стал носить шерстяное одеяние суфиев, вместо этого облачился в одежду учёных. Он ска-

зал: «Нет достоинства в суфийском рубище (*хирқа*), достоинство только в пламени сердца»<sup>35</sup>.

В некотором смысле Зӯ-н-Нӯна ал-Миcрӣ можно считать родоначальником третьего периода. Р. Николсон (Nicholson) считает его создателем фундамента суфизма и утверждает, что он имел наибольшее влияние на разработку суфийских теорий<sup>36</sup>. Джәмӣ говорит о нём: «Предводитель и единственный в своё время, он является главой суфиев; все обращались к нему и следовали за ним. Были до него старцы, но он был первым, кто превратил намёк в ясное выражение»<sup>37</sup>.

Зӯ-н-Нӯн ал-Миcрӣ делал акцент на мистицизме (*'ирфāн*) и [мистическом] знании (*ма'рифa*), и утверждал, что конечный предел мистической жизни — достижение стадии познания (*ма'рифa*), на которой появляется проблеск, и мистик чувствует его вдохновением. Там нет места для разума (*'акл*) и суждения (*тадбӯр*), и это недоступно никому, кроме избранных сподвижников Бога (*асҳāб 'аллāх*), чтобы те видели Бога глазами духовной пронизательности<sup>38</sup>.

Зӯ-н-Нӯна ал-Миcрӣ был первым, кто превратил «единство» (*таӯҳӣд*) в мистическое понятие и говорил о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*). Знаменитые изречения «Знающий и знаемое — одно и то же», или «Влюблённый, возлюбленная и любовь — одно и то же», которые были позднее высказаны такими мистиками, как Байзӣд ал-Бистāmӣ и 'Абӯ Са'ӣд, видимо, впервые прозвучали из уст Зӯ-н-Нӯна ал-Миcрӣ<sup>39</sup>.

В изречениях, переданных от Зӯ-н-Нӯна ал-Миcрӣ, можно проследить первые определения состояния экстаза, «нахождения [Бога]» (*ваджд*)<sup>40</sup>. Некоторые утверждают, что многие положения неоплатонической философии были введены в мистицизм (*'ирфāн*) и суфизм (*таcаввӯф*) Зӯ-н-Нӯном ал-Миcрӣ<sup>41</sup>.



Среди особенностей этого периода обнаруживается и то, что мистические вопросы излагались в символических терминах, и Зӯ-н-Нӯн ал-МиҶрӣ стал первым, кто использовал метафорический язык<sup>42</sup>, хотя символический образный язык в менее красочной форме сопровождал мистиков с самого начала<sup>43</sup>.

Байазид ал-Бистāmӣ — один из самых знаменитых мистиков 3 / IX в. Родом он был из Бастама, провёл там большую часть своей жизни. С точки зрения Э. Винфильда (*Whinfield*), он имел наибольшее воздействие на систематизацию мистических суждений<sup>44</sup>.

Николсон (Nicholson) говорит: «Байазид был первым, кто применил слово “исчезновение” (*фанā*) в его точном мистическом значении, то есть исчезновение человеческой души, её следов и качеств, до такой степени, что можно по праву считать этого человека основателем школы “исчезновения” (*фанā*)»<sup>45</sup>.

Высказывания, переданные от Байазида ал-Бистāmӣ, свидетельствуют о том, что он был убеждён в единстве бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) и «исчезновении» (*фанā*). Некоторые из его изречений таковы: «Воистину, я и есть ‘Аллāх; нет Бога, кроме Меня, так поклоняйтесь мне»<sup>46</sup>. «Свят я (или “Чист я от двойственности”), нет никого выше меня»<sup>47</sup>.

В этот период вошли в обиход два разных метода в кругу мистиков: один из них — путь «опьянения» (*сукр*); другой — путь «трезвости» (*саҳв*). ‘Абӯ ал-Қāсим ал-Кушайрӣ (ум. в 465 / 1074 г.) говорит об определении этих двух слов: «“Отрезвление” (*саҳв*) — это возвращение к чувственному восприятию и ясности после одоления [его Богом]; а “опьянение” (*сукр*) — это отсутствие, состояние бессознательности в результате наступившего

Божественного Откровения (*vārid*<sup>1</sup>). Под словом *vārid* имеется в виду состояние, которое овладевает сердцем мистика, вопреки его воле»<sup>48</sup>.

Словарное значение слова *сукр* — «опьянение». Мистики под этим словом подразумевают особое состояние человека, в котором его покидает разум. Все действия и высказывания искателя в этом состоянии противоречат разуму, подобно человеку, пребывающему в опьянении<sup>49</sup>. По мнению мистиков, состояние «опьянения» (*сукр*) имеет место тогда, когда Бог озаряет ищущего сиянием своего присутствия и ослепляет его взор. «Опьянение» (*сукр*) — следствие любви, а любовь, в свою очередь, является следствием притяжения, а притяжение — результат божественной милости и благосклонности; поэтому мистик сам не вызывает такое состояние, оно является результатом божественной милости<sup>50</sup>.

Словарный смысл слова *сахв* — «трезвость», а терминологически оно означает «возвращение к чувствам после отсутствия и удивления». «Отрезвление» (*сахв*) определяется по «опьянению» (*сукр*)<sup>51</sup>: если «опьянение» (*сукр*) мистика происходит по милости Истины, то «отрезвление» (*сахв*) также производится Богом. «Отрезвление» (*сахв*), которое обретает мистик после «опьянения» (*сукр*), не похоже на состояние до «опьянения», а бывает лучшим и высшим, обладающим совершенством и глубоким познанием состояния *сукр*, когда «трезвость» уже возвратилась к человеку<sup>52</sup>.

Известными представителями школы «опьянения» (*сукр*) являются Бāйазид ал-Бистāми, Халлāдж, ‘Абū Са‘йд и ‘Абū ал-Хайр, а наиболее выдающимся считается Джунайд Багдāдй. Большинство приверженцев мистицизм-

---

<sup>1</sup> В ā р и д (араб.) — кровеносный сосуд (вена); в суфизме означает состояние наития, овладевающее мистиком без каких-либо усилий с его стороны.

ма последовали методу *сахв*. Бәйазыд ал-Бистәмй считает *сахв* одним из человеческих качеств, самой большой завесой перед лицом познания Бога. А *сукр* он рассматривает как нечто уничтожающее человеческие качества и недостатки и причиной избавления от человеческой воли в пользу власти божественной воли в человеке<sup>53</sup>. С другой стороны, Джунайд Багдәдй считает *сукр* одной из великих невзгод и утверждает, что поскольку в момент *сукр* человек не находится в здоровом и нормальном состоянии, его наблюдения (видения) не приносят никакой пользы<sup>54</sup>.

*Шатх* представляет собой одну из особенностей школы «опьянения» (*сукр*). От её приверженцев обычно исходят странные парадоксальные возгласы, известные в терминологии под названием «экстатические высказывания» (*шатәхәт*, в ед. ч. *шатх*). Произнесение таких изречений некоторыми из их представителей — такими, как Бәйазыд ал-Бистәмй, Халләдж, ‘Абӯ Са‘йид и ‘Абӯ ал-Хайр — стало причиной того, что приверженцев мистицизма стали считать неверующими. Несмотря на то, что адепты школы «опьянения» (*сукр*) пытались объяснить свои экстатические восклицания-откровения внутренним состоянием, согласующимся с религией и шариатом, по части такого поведения исламскими правоведами было издано много «разъяснений [шариатской нормы]» (*фатава*, ед. ч. *фетва*).

Ещё одной из особенностей третьего периода стало усилие в направлении приведения суждений мистиков в соответствие с исламом. В толковании экстатических высказываний Бәйазыда ал-Бистәмй Джунайд ал-Багдәдй приложил много усилий и, как известно, написал об этом книгу<sup>55</sup>. Об «экстатических высказываниях» (*шатх*) ‘Абӯ Наср ас-Сирәдж (ум. в 378 / 988 г.) писал: «Когда усиливается вдохновение мистика, и он не может нести бремя озаряющих его божественных истин, из его уст вытекают трудно постижимые странные выражения, которых слу-

шающие не в состоянии понять. Эти выражения называются *шатх*»<sup>56</sup>.

Как уже упоминалось, Джунайд ал-Бағдәдӣ считается одной из великих личностей приверженцев школы «отрезвления» (*сахв*). ‘Аттәр назвал его «господином всей группы суфиев» (*сайд ат-тәйфа*) и «языком этого народа» (*лисән ал-құм*). Старцы Багдада придерживались учения Джунайда ал-Бағдәдӣ как при его жизни, так и после<sup>57</sup>. ‘Абдуллах Ансәрӣ о Джунайде говорил: «Когда пришёл Джунайд, он упорядочил и систематизировал эту науку, написал о ней книги»<sup>58</sup>.

Джунайд ал-Бағдәдӣ принадлежал к умеренным мистикам и постоянно пытался согласовывать шариат (Божественный Закон) и мистический путь (*тарйқа*). Джунайд ал-Бағдәдӣ видел основу своего учения во внутреннем самонаблюдении, очищении сердца и поведении, соответствующем общепринятым морально-этическим нормам<sup>59</sup>.

Наряду с Джунайдом ал-Бағдәдӣ следует упомянуть ал-Ҳалләджа. Хусейн б. Мансӯр ал-Ҳалләдж — один из самых известных исламских мистиков, его слова состоят из бесчисленных экстатических высказываний (*шатәхәт*)<sup>60</sup>. Из-за этого его считали безбожником, отрёкшимся от веры. Исламские правоведы объявили его неверующим, вслед за этим в эпоху правления халифа ал-Муқтадира<sup>i</sup> он был казнён через повешение (в 306 или 309 / 919 или 922 г.). То, что передано от него, указывает на, то, что он был убеждён в «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*) и возможности слияния мистика с [божественной] «самостью» (*зәт*). В числе высказываний Ҳалләджа есть такие: «Я — Истина» (*‘анә ал-хаққ*)<sup>61</sup>, «Я есть Ты, нет сомнения в этом, чист Ты (от двойственности), чист и я»<sup>62</sup>. В том

---

<sup>i</sup> Багдадский халиф из династии Аббасидов, правил с 908 по 929 гг.

числе Халладж говорил: «Я есть тот, кто стёр с лица земли племена 'Ад и Самуд»<sup>63</sup>.

Начиная с 5 / XI в., в кругу мистиков постепенно возрос интерес к поэзии и поэтическому творчеству, и мистическая терминология всё больше и больше проникала в стихи. Кроме того, в этом столетии ещё большее распространение получили суфийские обители — ханаки (от перс. *ханақах*).

'Абӯ Са'йд 'Абӯ ал-Хайр (ум. в 440 / 1049 г.) — один из самых прославленных мистиков 5 / XI в. Он относится к приверженцам «опьянения» (*сукр*), известен своим богохульством. Были свидетели, которые слышали, как он говорил: «Нет в этом халате никого, кроме Бога»<sup>64</sup> и затем указывал на свою одежду и себя. К его высказываниям о «единстве бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) относится следующее: «Нет там никакой другой вещи, кроме Бога»<sup>65</sup>.

'Абӯ Хамид Мухаммад ал-Газали (ум. в 505 / 1111 г.) также является одним из известных мистиков 5 / XI в., но представителем школы «резвости» (*сахв*). В своём известном произведении «Ихйа' 'улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук») он приложил большие усилия для сочетания шариата и тариката и, таким образом, способствовал широкому распространению последнего, особенно среди последователей шариата. Он сильно подчёркивал намерение (*нийат*) и обращение сердцем в наставлениях и молитвах и, таким образом, привёл мистицизм (*'ирфан*) и этику (*узляк*) в круг вопросов шариата.

В 6 / XII в. суфизм (*тасаввүф*) достиг наибольшего подъёма. Большинство султанов и предводителей верующих покровительствовали суфийским орденам. Конечно, в то время существовали и противоречия. В частности, 'Абӯ ал-Фарадж Ибн Джаузй (ум. в 597 / 1200 г.), один из известных богословов данного периода, подверг суфии резким нападкам, написав труд под названием «Талбйс Иблйс» («Покрывало Сатаны»).

4. Четвёртый период суфизма (*таçаввүф*) начинается с 7 / XIII в. В это время жили великие мистики. Среди них: Наджм ад-Дйн Кубра (ум. в 616 / 1219 г.), Фарйд ад-Дйна 'Аттәр (ум. ок.623-628 / 1223-1228 гг.) автор книги «Тазкират ал-авлийә» («Рассказы о святых»), Шихаб ад-Дйн 'Умар ас-Сухравардй (ум. в 632 / 1234 г.), автор книги «'Авәриф ал-ма'әриф» («Дары глубокого знания»), Ибн Фәрид ал-Миçрй (ум. в 632 / 1234 г.), чьи мистические стихотворения на арабском языке сравниваются с поэзией Хәфиза на персидском; Çадр ад-Дйн Муҳаммад ал-Қўнавй (ум. в 672 или 673 / 1273-74 г.), величайший комментатор идей Ибн 'Арабй; и Мавләнә Джаләл ад-Дйн Муҳаммад Балхй Рўмй (ум. в 672 / 1273 г.), автор книги «Маснавй» («Двустипсия (поэма) о скрытом смысле»). Некоторые исследователи считают книгу Рўмй равноценной труду Шейха Акбара (Ибн 'Арабй) «Ал-Фугұхәт ал-Маккйя» («Мекканские Откровения»).

Однако основная личность этого века — Муҳй ад-Дйн 'Арабй ат-Тә'и ал-Андалусй, известный как Ибн 'Арабй (ум. в 638 / 1240 г.), величайший мусульманский мистик. Через Ибн 'Арабй мистицизм (*'ирфән*) вошёл в новую фазу. Ибн 'Арабй объяснил и систематизировал мистические суждения, в то время преданные письму в разбросанной форме и сохранившиеся в высказываниях старцев мистических орденов, и объяснил их рациональным и философским языком. Последующие мистики в целом были пользователями его щедрости и преимущественно занимались объяснением его суждений. То, что сегодня в исламской культуре известно под названием «теоретического мистицизма» (*'ирфән назарй*), в действительности представляет собой именно взгляды Ибн 'Арабй, нашедшие дальнейшее объяснение и получившие более подробные комментарии.

Ибн 'Арабй родился в 560 / 1165 году в Мурсии на юге Испании и умер в 638 / 1240 г. в Дамаске. В ислам-

ском мире его знают под этим именем и по прозвищам Шейх Акбар («Величайший Учитель») и Муҳй ад-Дйн («Оживитель религии»). Он сочинил более чем две-сти книг и трактатов. Величайшим произведением Ибн ‘Арабӣ, считающимся мистической энциклопедией, является «Ал-Футӯҳāt ал-Маккӣйа» («Мекканские Откровения»). А книга «Фуṣӯс ал-ҳикам» («Геммы мудрости») представляет собой учебник по теоретическому мистицизму (*‘ирфāн назарӣ*).

Распространение убеждений Ибн ‘Арабӣ происходило больше всего благодаря Ṣадр ад-Дйну Муҳаммаду ал-Қўнавӣ. Он был одним из близких друзей Мавлавӣ и поэтому считается связующим звеном между Ибн ‘Арабӣ и Мавлавӣ. Ṣадр ад-Дйн был также наставником Қутб ад-Дйна аш-Шйрāзӣ, написавшего «Шārҳ “Ҳикмат ал-ишрāқ”» («Комментарий к “Мудрости озарения”»), и вёл переписку с Нафӣр ад-Дйном ат-Тӯсӣ по основным вопросам философии.

Ҳайдар Амулӣ, Ибн ‘Абӣ Джумхўр ал-Аҳсā’ӣй и Ибн Турка являются тремя личностями, постепенно внедрившими теоретический мистицизм (*‘ирфāн назарӣ*) Ибн ‘Арабӣ в шиитский мир и тем самым оказавшим огромное влияние на последующих философов — в частности, на Муллу Ṣадру.

**5. Пятый (последний) период** начинается с 9 / XV в. С этого времени прослеживается различие между мистицизмом (*‘ирфāн*) и суфизмом (*таṣаввуф*). До этого периода формальные династии суфиев были образованы из числа деятелей науки и культуры, людей, являющихся производителями великого мистического наследия. Начиная с этого времени и далее «полносы» или кутбы (*ақтāб*, ед.ч. *қутб* — старцы вокруг, которых собирались и собираются поныне суфии, образуя суфийский орден) в преобладающем своём большинстве не обладают выдающимися учёными и культурными качествами, как их пред-

шественники. Официальный суфизм (*та̣саввӯф*) канул в бесчисленные поведенческие коды (*ад̣д̣б*) и нововведения (*бида'*). С другой стороны, в это время появляются искатели, сильно привязанные к теоретическому мистицизму (*'ирф̣ан назарӣ*). Они не придерживаются официального мистицизма и не являются адептами суфийских орденов. Среди этой группы есть приверженцы практического духовного поиска и путей. Они пытались достичь духовной близости и лицезрения Истины (*ал-ха̣ққ*) дозволенным шариатом способом, держась вдали от преувеличения и особых общественных культов поведения, не обращая внимания на методы и нормы суфизма (*та̣саввӯф*), и даже в некоторых случаях высмеивая их. Это течение имеет свою историю, которую не представляется возможным обсуждать в рамках выбранного нами материала<sup>66</sup>.





## Основы и вопросы теоретического мистицизма (*'ирфāн назарī*)

### Единство бытия (*вахдат ал-вуджūd*)

Ядром «теоретического мистицизма» (*'ирфāн назарī*), изложенного Ибн 'Арабī и его последователями, является теория «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*). На протяжении истории человеческой культуры единство бытия (*вахдат ал-вуджūd*) было представлено по-разному и в различных формах. Мы же рассмотрим это понятие с точки зрения исламских мистиков, для которых существовало четыре вида единства бытия (*вахдат ал-вуджūd*):

1. Единство созерцания (или свидетельствования) (*вахдат аш-шухūd*) — первое толкование «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), которое было воспринято мистиками, и также, по свидетельству Муттāхарī, было представлено умеренными мистиками, в то же время, никто против него не возражал<sup>67</sup>. В этой теории, хотя утверждалось, что бытие охвачено бытием Истины (*вуджūd ал-хаққ*), тем не менее имеется в виду то, что «самость Бога» (*зāт ал-хаққ*) представляет собой неограниченное бытие, и мистик при лицезрении могущества Истины (*'азам ал-хаққ*) считает ограниченные существа (*мавджūdāt*) ничтожными и не достойными внимания. Такой вид единства в действительности представляет собой единство свидетельствуемого (*вахдат ал-машхūd*), а не единство бытия (*вахдат ал-вуджūd*).

2. Другой смысл единства бытия (*вахдат ал-вуджūd*) заключается в том, что мир равен Единому Богу и не реализуется обособленно в проявлениях и мгновениях или в действии; Бог является совокупностью видимого мира. Эта теория относится к невежественным суфиям (*джахала' сүфийа*) и стала объектом опровержения и причиной

обвинения их в неверии со стороны великих мистиков. Мулла Садр считает это утверждение «позорным неверием» (*куфр фадйх*) и «чистой ересью» (*зиндиқ ас-сарф*)<sup>68</sup>.

3. Третий вид единства бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), известный как «градуированное единство бытия» (*вахдат-и ташкйки-йи вуджӯд*), заключается в том, что Истина (*ал-ҳақйқа*) представляет собой единое бытие (*вахдат ал-вуджӯд*), обладающее степенями. Одна ступень этой истины необходима (*вәдджиб*), а другая ступень возможна (*мумкин*). Эта теория, которая, по выражению некоторых учёных, представляет собой критическое и философское единство бытия<sup>69</sup> была выдвинута Муллой Садрой и разъяснена в его «трансцендентальной философии» (*ҳикмат ал-мута'әлиййа*). В качестве «градуированного единства бытия» (*вахдат-и ташкйки-йи вуджӯд*) Мулла Садр изложил её в начале первого тома книги «Ал-Асфәр» («Путешествия»), а в других томах приблизил к четвёртому виду единства бытия<sup>70</sup>.

4. Четвёртый вид «единства бытия» (*вахдат ал-вуджӯд*) — та же специальная теория мистиков, изложенная Ибн 'Арабй и его последователями. Согласно этой теории, бытие целостно и едино во всех отношениях. Вертикальная и горизонтальная множественность не имеет в нём места; и эта единая истина есть Бог, а всё остальное, что кроме Него, не является бытием, а лишь подобием бытия. Иными словами, множественность — это видимость, а не бытие<sup>71</sup>.

В соответствии с философским единством бытия (*вахдат-и фалсафи-йи вуджӯд*) — градуированным единством бытия (*вахдат-и ташкйки-йи вуджӯд*) — истина бытия чиста и однородна, однако не имеет индивидуального единства; исходя из этого, она подлежит сочетанию с разными степенями бытия, и множественность не может действительно существовать, кроме как в качестве ступеней бытия<sup>72</sup>. С точки зрения философов (даже Мул-

лы *Ғадры*), бытие действительно обладает особями и ступенями, однако мистики не допускают наличия у бытия истинных особей. Они объясняют множественность и размножение посредством прибавления (*идāфа*) бытия к чтойностям (*мāхийāt*) и архетипам<sup>73</sup> и не признают это отношение причиной появления действительных особей. Поэтому после сопряжения (*идāфа*) бытие (*вуджūd*) сохраняет своё индивидуальное единство. На взгляд мистиков, если размышлять о прибавлении бытия (*вуджūd*) к чтойности (*мāхийā*), всё же прослеживаются множество и размножение, а если действительное бытие становится предметом рассмотрения без добавления (или сопряжения) (*идāфа*), то нет никого и ничего, кроме Истинного, который является именно ступенью единства (единение — это опущение сопряжений)<sup>74</sup>.

В объяснении связи между истиной бытия (*хақикқа вуджūd*) и множественностью, мистики используют такие примеры, как соотношение между испарением, льдом и снегом, соотношение между человеком и его тенью или отношение вещи к её изображению в зеркале, и объясняют способ проявления множественности с помощью теории манифестации (*таджали*). Прежде чем приступить к дискуссии о манифестации (*таджали*), обратимся к нескольким основным противоречиям между ирфаном (*'ирфāн*), философией (подразумевается «перипатетическая философия» — *фалсафа ал-маишā'иййā* и «философия озарения» — *ишрāқ*) и исламским богословием (*калām*).

### Различия в подходах мистиков, философов и богословов

1. Исламские богословы утверждали, что между сотворённым (возникшим) (*вуджūd хāдис*) и «вечным бытием» (*вуджūd қадīm*) существует различие, и, объясняя взаи-

мосвязь между этими двумя происхождением существ (*мавджӯдāt*), изложили «теорию творения» (*назарийа ҳалақ*) из небытия (*'адам*) или, если точнее, «творения из ничего» (*ҳалақ лā мин шай*). Философы же предложили теорию эманации (*судӯр*) возможного (*мумкин*) из необходимого (*вāджиб*) посредством разумов. Однако мистики, так как они не признают действительного (реального) бытия (*вуджӯд ҳақӣқа*) для множественности, предпочли теорию манифестации (*таджаллӣ*) вместо теорий «творения» (*ҳалқ*) и «эманации» (*судӯр*).

2. В качестве причины сотворения мутакаллимы называют «божественную волю» (*ирāда*) и считают её «атрибутом действия» (*сйфат фи 'ал*); философы — божественное знание (*'илм*), а также признают «знание, посредством которого твориться добро» (*'илм ислāх*) причиной возникновения разумов (*'ақъл*) и возможно-сущих (*мумкинāт*); при этом мистики утверждают, что сила, сотворившая мир, является божественной любовью (*'ишқ*)<sup>75</sup>. В качестве доказательства они приводят некое священное предание: «Я был сокрытым сокровищем, но Я хотел быть познанным, поэтому Я создал мир (*Кунту канзан маҳфийан, фа'аҳбабту ан у'ариф, фаҳалақту ликай у'ариф*)»<sup>1</sup>.

3. В отношении способа возникновения мира мутакаллимы уверяют, что Бог непосредственно может быть творцом многочисленных вещей. Философы, хотя признают множественность сущих, тем не менее в силу правила «одного» (*ал-в āхид*) относят к Богу только одно непосредственное творение — Разум (*'ақл*) — и утверждают, что остальные творения происходят посредством Первого Разума (*'ақл авал*). Однако приверженцы мистицизма (*'ирфāн*) не признают реальность множественности и уверяют, что весь мир представляет собой одну манифе-

---

<sup>1</sup> Хадис *қудсӣ* («достоверный»).

стацию (*таджаллӣ*), и произошёл он из небытия одним (мгновенным) проблеском Истины (*ал-хаққ*)<sup>76</sup>.

После вышеупомянутого вступления будет уместно указать на способ «манифестации Всевышней Истины» (*таджаллӣ ҳаққ та'āла*) с точки зрения мистицизма (*'ирфāн*).

### Манифестация и её ступени

Мы уже говорили о том, что в мистицизме (*'илм 'ирфāн*) теория «манифестации» (*таджаллӣ*) изложена вместо «сотворения из ничего» (*ҳалқ*) и эманации (*судӯр*). Теория манифестации (*таджаллӣ*) преследует цели объяснения внешней множественности и связь мира с Всевышней Истиной (*ҳаққ та'āла*) и объясняет состояние появления определённых и ограниченных сущих (*мавджӯдāt*) из единой и неограниченной самости (*зāт*). В объяснении этой мысли мистики ссылаются на теорию «индивидуального единства бытия» (*ваҳдат-и шахси-йи вуджӯд*). Исходя из их перспективы, Бог свободен от всякого определения и множества до манифестации (*таджаллӣ*) и проявления (*зухӯр*) на ступени самости (*зāт*). В этом ранге божественная самость (*зāт*) не обладает никакими именами (*асмā'*) и атрибутами (*сйфāт*) и не поддаётся познанию, и «рука ирфана» Его не достигает<sup>77</sup>.

Первая стадия «манифестации» (*таджаллӣ*) — это явление божественной самости самой себе. На этой стадии имена (*асмā'*) и атрибуты (*сйфāт*) запечатлены, но, тем не менее, не определены и не отчётливы. В числе этих имён существует «степень единства» (*мақām ваҳдийāt*). Конечная стадия — это стадия определения и различения имён (*исмā'*) и атрибутов (*сйфāт*). Отличие этой стадии от предыдущей стадии заключается в краткости и протя-

жённости. Эту стадию, по некоторому выражению, называют степенью Единого<sup>78</sup>.

После того, как определились имена (*асмā*) и атрибуты (*сйфāt*), наступает черёд происхождения существ мира (*мавджудāt*). По мнению мистиков, существа (*мавджудāt*) в начале реализуются в божественном знании ещё до их внешней реализации. Знаемые формы существ в божественном знании называются «устойчивыми архетипами» (*а'йāн с̄āбита*)<sup>79</sup>. О доводе в пользу обозначения устойчивых архетипов 'Азйз ад-Дйн ан-Насафй говорит следующее: «...это устойчивые атрибуты, каждый является таким, какой он есть на самом деле; они никогда не изменяли своего состояния и не изменят, и поэтому их называют устойчивыми (*с̄āбита*)»<sup>80</sup>.

Устойчивые архетипы производятся в знании ('илм) Абсолютной Истины (*хаққ та'āла*) посредством «наисвятейшего истечения» (*ал-файд ал-ақдас*) и благодаря «врождённой любви» (*хубб зāтй*)<sup>81</sup>, а реализуются устойчивые архетипы во внешнем мире посредством «святого истечения» (*ал-файд ал-муқаддас*)<sup>82</sup>.

## Основы и вопросы практического мистицизма

### *Шариат, тарикат и хакикат*

С точки зрения мистиков, данный вопрос составляет основную дискуссию практического мистицизма ('ирфāн 'амалй), но и другие дискуссии практического мистицизма ('ирфāн 'амалй) тоже основаны на этом предположении. По мнению Муṭṭахарй, «один из случаев важного противоречия между мистиками и другими, особенно, фахирами, затрагивает особенную теорию мистиков о шариате (Божественном Законе), тарикате (*тарйқа* — “по-

знании Бога”) и хакикате (*ал-хақйқа* — “Истине/Реальности”; третьей и последней ступени Пути)<sup>83</sup>.

Под словом *шарī‘at* подразумевается свод исламских положений и наставлений, основанных на мусульманских источниках: Коране и преданиях (*равāйāt*). Шиитские и мутазилитские правоведы и богословы утверждают, что наставления шариата основаны на ряде подлинных полезных вещей, и действие, согласно им, конечно, при соответствующих условиях, ведёт человека к счастью и совершенству. Поэтому путь к достижению совершенства и истин заключается в молитве и действии в соответствии с Божественным законом (*шарī‘at*), и не существует другого средства. С другой стороны, исходя из того, что эти совершенства предполагают действие по наставлению, их никогда не отделить друг от друга. Действие, согласно шариату, в начале пути или на протяжении дороги является условием достижения совершенства.

Так, с одной стороны, мистики утверждают, что между шариатом и хакикатом существует и другая вещь в качестве средства под названием «тарикат» (*тарйқа* — «суфийский путь / мистический метод»)<sup>84</sup>, а с другой стороны, предполагают хакикат чем-то состоящим из «видения / созерцания [Бога]» (*шухūd*) и «[само]уничтожения в Нём» (*фанā‘ fī ‘allāx*) (о чём будет сказано ниже). Некоторые из приверженцев мистицизма (члены суфийских орденов) утверждают, что после прохождения через этапы шариата и тариката и достижения Истины (*ал-хақйқа*), больше нет потребности в шариате, так как шариат — это только введение, а с достижением предела нет надобности во введении. Конечно, у мистиков на этот счёт имеются и другие мнения, некоторые из которых близки к взглядам исламских законников-правоведов<sup>85</sup>.

Есть группа мистиков, которые отождествляют шариат с практическими наставлениями, тарикат с этикой и хакикат с состояниями. В частности, Шейх ‘Абū Са‘йд

‘Абӯ ал-Ҳайр говорил: «Шариат — это действие в действиях, тарикат — этика в этике, а хакикат — состояния в состояниях»<sup>86</sup>.

Важная мысль заключается в том, что тарикат избирается в соответствии с хакикатом. На основе особой мистической космологии, базирующейся на теории «единства бытия» (*ваҳдат ал-вуджӯд*), мистики считают хакикат наблюдением именно того Абсолютного Бытия (*вуджӯд ал-мутлақ*) и «[само]уничтожения в Нём» (*фанā*), и эти [духовные] процессы происходят при особых состояниях (*аҳвāl*). Поэтому тарикат, если даже приравнивается к этике, должен быть определён и систематизирован таким образом, чтобы довести мистика до тех самых особых состояний (*аҳвāl*). Исходя из этого, во-первых, мистики выбирают только тот комплекс морально-этических проблем, который совпадает с этой целью; во-вторых, под способом систематизации выше-названных морально-этических вопросов они подразумевают ту же основную цель; в-третьих, на практике они включают в часть тариката многие особые действия, такие как *самā* («[религиозное] радение»), отказ от брака и неупотребление мяса и другие, которые не совместимы с морально-этическими нормами ислама.

При прохождении через тарикат приверженцы мистицизма ‘*ирфāна* считают обязательным следование теи, кто уже «преододел» тарикат и достиг степени хакикат. Таких людей они называют: *пир* («старец; руководитель суфиев») или *муршид* («духовный руководитель»), *вали* («праведник»), *хидр* («Святой»), *тāйир-и қудс* и *инсāн-и кāmил* («совершенный человек»)<sup>87</sup>.

### Стоянки и состояния

Приверженцы мистицизма (*‘ирфāн*) считают тарикат несколько похожим на философское доказательство. На их



взгляд, единственный путь к достижению хакиката лежит через очищение души, что возможно благодаря преодолению определённых «стоянок» (*мақāmāt*) и «состояний» (*аҳвāl*). С их точки зрения, чтобы достичь степени хакиката, искатель должен пройти через определённые стадии или «стоянки» (*мақāmāt*), испытывая соответствующие состояния (*аҳвāl*), охватывающие его на тех или иных стадиях Пути, и выполнять специальную практику. Совокупность этих «стадий» (*мақāmāt*) и «состояний» (*аҳвāl*) составляет тарикат (*тарīқа* — «путь [познания Бога]»). Определение стоянки (стадии) и состояния (*ҳāl*) заключается в различении этих двух утончённых и запутанных тем практического мистицизма (*'ирфāн 'амалӣ*), в деталях которого мистики имеют между собой расхождение во взглядах. Ас-Сухравардӣ говорит, что состояние (*ҳāl*) назвали «состоянием» (*ҳāl*) по причине его изменения, а стадию (*мақām*) назвали «стадией» (*мақām*) ввиду её неподвижности и постоянства. Стадии (*мақāmāt*) достигаются путником благодаря его старанию, но состояния (*аҳвāl*) — это Божий дар, который нисходит свыше. Стадия (*мақām*) — это начало пути состояния (*ҳāl*)<sup>88</sup>.

Исследуя причину вхождения состояния (*ҳāl*) в сердце (*қалб*), некоторые учёные признали «состояния» (*аҳвāl*) божественным даром, другие — результатом действия<sup>89</sup>.

Ас-Сухравардӣ вёл утончённую дискуссию о достижении состояния (*ҳāl*) и стадии (*мақām*) и взаимосвязи между ними. Он утверждал, что когда человек останавливается на одной стоянке (*мақām*), некое состояние (*ҳāl*) снисходит на его сердце (*қалб*) с вышерасположенной стадии; иными словами, высшая стадия нисходит в его сердце в форме состояния (*ҳāl*), после чего адепт «поднимется» с нижестоящей стадии на вышестоящую, а вышестоящая стадия, которая до этого казалась ему «состоянием» (*ҳāl*), теперь обретёт форму стадии (*мақām*). Это восходящее путешествие продолжается неуклонно до тех

пор, пока путник не пройдёт через все стоянки Пути. Таким образом, Сухравардй приходит к выводу о том, что все преимущественные положения приходят к человеку и в виде «состояния» (*хāl*), и в форме стоянки (*мақām*). На тему взаимодействия «состояний» (*ахвāl*) и «стоянок» (*мақāmāt*), существования разграничительных линий между ними у мистиков имеются разнообразные теории<sup>90</sup>. Что касается Сухравардй, он заключает, что божественная милость действует по принципу «стоянки» (*мақām*), соответственно, приобретение и усилие на каждой «стоянке» (*мақām*) очевидны, тогда как дар скрытен, а в «состоянии» (*хāl*) всё происходит наоборот<sup>91</sup>.

### Стоянки и их ступени

Старцы мистицизма противоречили друг другу в вопросе о количестве стоянок (*мақāmāt*). В начале мистицизма тарикат (*тарйқа* — «путь [познания Бога]») считался сборником неких правил и традиций, которыми шейх наставлял своих последователей. Таким образом, тарикат не обладал устойчивыми и разграниченными стадиями (*мақāmāt*). Учения каждого суфийского ордена исходили от шейха (отсюда противоречия мистических орденов)<sup>92</sup>.

Ас-Сухравардй называет четыре основные стадии (*мақāmāt*) и четыре второстепенные, дополняющие главные стадии, и утверждает, что все мистические стадии содержатся в вышеупомянутых стадиях. Четырьмя основными стадиями он считает «веру» (*имāн*), «духовную трансмиссию» (*таваджух*), «аскетизм в мире» (*зухд фй ад-дунйā*) и «поклонение» (*ибāда*), а четырьмя второстепенными: немногословие, скудость пищи, сокращение сна, удаление от общества людей и уединённость<sup>93</sup>.

Некоторые мистики упоминают десять стадий тариката: «покаяние» (*таўба*), «остережение [сомнительного]»

(*вара'*), «воздержание» или «аскетизм» (*зухд*), «терпение» (*сабр*), «нищету» (*фикр*), «благодарность Богу» (*шукр*), «богобоязненность» (*хавуф*), «надежду [на милость Бога]» (*раджā*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «смирение перед Богом» (*ридā*).

А некоторые другие называют семь стадий<sup>94</sup>. Пользуясь словами великих старцев мистицизма, автор книги «Ат-та'аруф ли мазхаб ахл ат- та'сававвўф» («Познание доктрины суфизма»)<sup>i</sup> перечислил семнадцать стоянок. Это следующие: «духовная трансмиссия» (*таваджух*), «воздержание» (*зухд*), «терпение» (*сабр*), «нищета» (*фикр*), «удовлетворённость» (*тава'да'*), «Богобоязненность» (*хавуф*), «правдивость» (*тақва*), «искренность» (*ихлāс*), «благодарность Богу» (*шукр*), «упование на Бога» (*таваккул*), «смирение перед Богом» (*ридā*), «непоколебимость веры» (*йақ'ин*), «поминание» (*зикр*), «добroe расположение» (*'унс*), «близость [к Богу]» (*курб*), «соединение [с Богом]» (*итсāл*), «любовь» (*мухаббат*)<sup>95</sup>. 'Абў Са'йд 'Абў ал-Хайр в книге «Мақāмāt-и арба'ин» («Стоянки сорока») назвал всего четыре стадии<sup>96</sup>.

Ещё одно отличие приверженцев мистицизма (*'ирфāн*) друг от друга заключается в том, что в мистицизме «стоянки» (*мақāмāt*) должны быть преодолены последовательно. Так, со стадии «удовлетворённость» он не может подняться до более высокой, например, стоянки «упования на Бога» (*таваккул*)<sup>97</sup>. Однако учёные-этики утверждают, что мистик должен прилагать усилия для того, чтобы собрать в себе все духовные достоинства, а особый порядок перехода на новые уровни (*мақāмāt*) не обязателен.

---

<sup>i</sup> Ал-Калāбāзй, 'Абў Бакр Мухаммад.

## Опыт и толкование

Точка зрения, которую следует упомянуть, прежде чем приступить к дискуссии об «исчезновении в Боге» (*фанā'*), касается различия «мистического опыта» (*таджриба 'ирфāнī*) и «мистического толкования» (*та'бīр 'ирфāнī*). После прохождения через разные циклы тариката, мистики достигают открытия и видения некоторых истин (*хақā'ик*), которые не подлежат объективному объяснению, потому что человеческий язык предназначен больше для толкования чувственных и рациональных опытов. Невзирая на это, мистики пытались объяснить свои мистические опыты различными выражениями, которые представляют собой своего рода теоретические (*тафсīр назарī*) и рациональные (*тафсīр 'ақалāнī*) комментарии к мистическим видениям. Возможно мистик достигал некоторые высшие истины в цикле мистического опыта, но совершал ошибку в цикле толкования (*та'бīр*) и комментария (*тафсīр*) и потому применил те истины (*хақā'ик*) к ряду несоответствующих случаев. Одной из причин противоречия между «приверженцами познания Бога» (*ахл ма'рифат*) является именно этот цикл комментария (*тафсīр*), в котором по-разному объясняется одна и та же истина (*ал-хақйқа*).

Конечно, возможно также возникновение противоречия в цикле видения (*шухūd*). Такое противоречие содержит различия в мистических степенях гностиков (*ахл ма'арифат*). Помимо этого, сами приверженцы познания Бога (*ахл ма'арифат*) прояснили, что некоторые мистические находки, возможно, являются «сатаническими уловками» (*хавāтир шайтāн*)<sup>98</sup>, также как и некоторые другие являются «божественными вмешательствами» (*хавāтир илахī*). Подчёркивая эту мысль, мистики изложили способы для опознавания божественных вдохновений от сатанинских внушений<sup>99</sup>.

## Исчезновение в Боге (*фанā' фī 'аллāх*)

После прохождения через различные циклы духовного путешествия мистик, наконец, достигает стоянки «исчезновения в Боге» (*фанā' фī 'аллāх*). Этот вопрос представляет собой одну из труднейших тем мистических дискуссий. В целом, теория (*фанā'*) (исчезновение, слияние) толкуется тройным образом: «исчезновение воли» (*фанā' ирāда*), «исчезновение качеств» (*фанā' сифāт*) и «исчезновение тождества» (*фанā' зāтī*) (то есть самого себя). Та группа мистиков, которая проявила больше интереса к морально-этическим (*иҳлāқī*) и практическим аспектам (*'амалī*) мистицизма, изложили «исчезновение качеств» (*фанā' сифāт*) и, особенно, «исчезновение воли» (*фанā' ирāда*). Те искатели, которые проявили больше интереса к теоретическим аспектам ирфана (*'ирфāн назарī*), особенно, к «единству бытия» (*вахдат ал-вуджūd*), принимая «исчезновение воли» (*фанā' ирāда*) и «исчезновение качеств» (*фанā' сифāт*), утверждают более высокий цикл — «исчезновение тождества (или самости)» (*фанā' зāтī*).

1. «Исчезновение воли» (*фанā' ирāда*). В простейшем выражении «исчезновение воли» (*фанā' ирāда*) означает, что человек подчинил свою волю воле Бога и уничтожил свою волю в божественной воле. Такое исчезновение является высочайшим видом богослужения, который завершается полным подчинением Божьего слуги Истине (*ал-хаққ*). Конечно, это толкование стало общепринятым также для не мистиков, или, по меньшей мере, соответствует их основам.

Автор книги «Ат-та'аруф ли мазхаб ахл ат-тасававвўф» («Познание доктрины суфизма»), 'Абў Бакр Муҳаммад Ал-Калāбāзй, говорит: «“Исчезновение” (*фанā'*) заключается в том, что “животные наслаждения” (*нафсāнī*) исчезают у мистика, Бог помогает ему и в отношении ис-

полнения религиозных повинностей «богослужений» (*'ибādāt*)»<sup>100</sup>. Он говорит, что «человек, [вечно] пребывающий [в Боге]» (*инсāн бақā'*) достигает такого места, где все вещи мира становятся для него равными, и, образно говоря, для него не остаётся никакого различия между стеной и женщиной<sup>101</sup>.

Второе известное толкование — это «таўхид действий» («действенный») (*таўхид аф 'ālū*) мистиков. Превращая «исчезновение качеств» (*фанā' сифāt*) в «исчезновение воли», автор книги «Ал-Лума'» интерпретирует «исчезновение воли» (*фанā' ирāда*) с помощью «тавхида действий» (*таўхид аф 'ālū*). В частности, он говорит: «Смысл выхода человека из своих качеств и входа в качество Бога заключается в том, что он выходит из подчинения своей воли и переходит в подчинение Божьей воли, то есть поймёт, что все воли возвращаются к Всевышнему Богу. Это пристанище является одним из пристанищ единобожия (*таўхид*)»<sup>102</sup>.

Ас-Сухравардй дал более точное определение «исчезновения воли» (*фанā' ирāда*). В объяснении видов исчезновения он говорит, что внешнее исчезновение заключается в том, что Бог проявляет свой блеск над мистиком посредством своих деяний, захватывая его волю. Философ упоминает первое толкование в объяснении «эзотерического (или “скрытого”) исчезновения» (*фанā' бāтин*)<sup>103</sup>.

**2. Исчезновение качеств (*фанā' сифāt*).** На первом этапе, «исчезновение качеств» (*фанā' сифāt*) понимают в смысле преодоления моральной деградации и присоединения к похвальным моральным качествам. В этом толковании «исчезновение качеств» (*фанā' сифāt*) касается морально-этических и духовных аспектов человека. Однако другой вид «исчезновения качеств» (*фанā' сифāt*) заключается в том, что мистик понимает все совершенные качества Бога.

3. Исчезновение тождества (*фанā' зāтī*). Последним циклом духовного пути мистика является соединение с Богом и исчезновение тождества в Нём (*фанā' зāтī*). Исчезновение самого себя (*фанā' зāтī*) описывается посредством специальной мистической космологии. Как уже было сказано, на основе теории мистического «единства бытия» (*вахдат ал-вуджūd*) единственным настоящим бытием является Абсолютное Божественное Бытие (*вахдат ал-мутлақ*), а множество бывает всего лишь иллюзией и воображаемым наблюдением. «“Исчезновение” (*фанā'*) и “соединение” (*вусūл*) состоят из удаления наблюдения»<sup>104</sup>.

В стихотворении Шабистарī об этом сказано:

Это было наблюдение,  
которое отторглось от бытия,  
Не Истина стала Рабом (Божьим),  
ни (Божий) слуга стал Создателем<sup>105</sup>.

В отношении «исчезновения» (*фанā'*) мистики проясняют: «...не подразумевается, что в сознании бытует понятие о том, что ты обладаешь бытием (*вуджūd*), и надо делать усилие, чтобы оно исчезло»<sup>106</sup>. А «“соединение” (*вусūл*) с Истиной (*ал-хақйқа*) заключается в том, что оно отделяет путника от наблюдения и воображимого бытия дуалистического предположения, называемого сотворением (*халақ*) и сотворённостью (*халқийат*). И отстраняется и исчезает воображимое наблюдение путника, ставшее причиной устаивания преимуществом сотворённого (*халақ*) над Истиной (*ал-хаққ*)»<sup>107</sup>.

Это состояние, «Соединение с Богом» (*вусūл*), Шабистарī воспел в следующих строках:

Соединение [с Богом] в этом смысле —  
это устранение воображения,  
Как только другое уходит с пути,  
это и есть соединение [с Богом].  
Итак, воображение уйдёт с пути в одно мгновение,  
Не останется в обители ничего, кроме Истины<sup>108</sup>

Наряду с дискуссией об «исчезновении [в Боге]» (*фанā*) мистики также рассматривали вопрос о «[вечном] пребывании [в Боге]» (*бақā*) и толковали его в соответствии с разновидностью «исчезновения» (*фанā*). Например, они объясняли сохранение человека после исчезновения его человеческой воли (*ирāда нафсāни*) Божественной Волею, либо вслед за исчезновением порочных качеств сохранение его духа благодаря похвальным качествам, или после исчезновения множества сохранение благодаря «соединению» (*вусул*) с Истиной (*ал-хаққ*).

### Терминология мистицизма

Каждая наука располагает своей особой терминологией, потому что обычно простые понятия недостаточны для изложения научных целей. Поэтому разные науки излагают свои понятия и значения особенными словами.

Относительно мистицизма (*ирфāн*) существуют также и другие доводы о происхождении и разработке мистической терминологии. Например, по мнению мистиков, люди, не сделавшие и шага на мистическом пути (*тарйқат ирфāни*), не в состоянии полностью понять мистические истины (*хақā'иқ ирфāни*). Соответственно, данные истины не следует давать им в распоряжение. Поэтому мистики разработали свою особую терминологию, чтобы не каждый мог с лёгкостью постичь их суждения. Кроме того, «метод порицания (*малāматī*), обыденный среди некоторых мистиков, стал причиной того, что они имели особую тенденцию предоставлять противоположные суждения в ответ на похвалу и в противовес своих же мыслей, что это ещё больше затрудняет понимание исследователями их целей»<sup>109</sup>.





## ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

### КАЛАМ

<sup>1</sup> Об этом см.: *Тафтāзāни, Са‘д ад-Дйн, ат-*. Шарх ал-Мақāсид / под ред. ‘Абд ар-Рахмана ‘Амйра. Кум, 1370 / 1991. Т. 1. С. 163; *Джурджāни, Саййид Шарйф ад-*. Китāб «Ат-Та‘рифāt». Тегеран, 1306 / 1927. С. 80; *его же*: Шарх ал-Мавāқиф / под ред. Саййда Муҳаммада Бадр ад-Дйна ал-На‘сāни: в 8 т. Кум, 1306 / 1927. Т. 1. С. 24; *Лāхиджй, ‘Абд ар-Раззāк*. Шавāриқ ал-илхām. Исфохан, литография. С. 5; *Ибн Халдўн*. Муқаддима. Бейрут [, б.д.]. С. 507; *Лāхиджй*. Гавхар-и Мурād. Тегеран [, б.д.]. С. 20.

<sup>2</sup> *Тафтāзāни*. Там же. С. 113, 176, 180; *Лāхиджй*. Шавāриқ ал-илхām. С. 5; *Джурджāни*. Шарх ал-Мавāқиф. Т. 1. С. 40, 42; *Его же*. Китāб «Ат-Та‘рифāt». С. 80.

<sup>3</sup> *Лāхиджй*. Гавхар-и Мурād. С. 18; *Ибн Халдўн*. Муқаддима. С. 514; *Мутаххарй, М.* Ашнāйй бā ‘улўм-и ислāмй. Разделы «Калām» и «Ирфāн». [Б.м., б.д.] С. 16.

<sup>4</sup> *Джурджāни*. Шарх ал-Мавāқиф. Т. 1. С. 51, 52.

<sup>5</sup> *Тафтāзāни*. Шарх ал-Мақāсид. Т. 1. С. 164.

<sup>6</sup> *Джурджāни*. Шарх ал-Мавāқиф. Т. 1. С. 60.

<sup>7</sup> *Мутаххарй, М.* Калām ва ‘ирфāн. Тегеран [, б.д.]. С. 12, 40; *Арбери*. ‘Акл ва ваҳй дар ислām / пер. на перс. Хасана Джаввādй. Тегеран, 1358 / 1979. С. 8.

<sup>8</sup> *Наўбахтй, Ҳассан б. Мўса, ан-*. Фуруқ аш-Шй‘а / под ред. Муҳаммада Сāдиқа ‘Али Баҳр ал-‘Улўма. Наджаф, 1355 / 1976. С. 2; *Аш‘арй, Абу ал-Ҳассан ал-*. Мақālāt ал-ислāмйййин ва ‘иҳтилāф ал-мусаллйн / под ред. Муҳаммада Муҳй ад-Дйна ‘Абд ал-Ҳамйда. [Б.м.,] 1405 / 1984. Т. 1. С. 39; *Шāзāн, Фадр ад-Дйн*

*аш-*. Ал-Идāх / под ред. Саййида Джалāl ад-Дйна Хусайнй Ур-мави. Тегеран, 1343 / 1964. С. 3; *Шахрастāнй, Муҳаммад б. Аҳмад*, *аш-*. Ал-милал ва ан-ниҳал / под ред. Муҳаммада Саййида Килāнй. Бейрут [, б.д.]. Т. 1. С. 24; *Рāзй, Саййид Муртада б. Дā и Хассанй, ар-*. Табсарат ал-‘авām фй ма‘рифат ал-мақālāt ал-‘инām / под ред. ‘Аббāса Иқбāла. Тегеран, 1313 / 1934. С. 28.

<sup>9</sup> *Фақл ад-Дйн Аш-Шāзāн* считает вопрос об имамате источником всех богословских противоречий (См.: *Шāзāн*. Ал-Идāх. С. 3).

<sup>10</sup> Ма‘баду Джуханй и Гйлāну ад-Димашқй можно однозначно приписать отрицание предопределенности судьбы; что касается вопроса о божественной благодати, то здесь их взгляды не до конца ясны. Қādй ‘Абд ал-Джаббār утверждает, что Гйлāн был казнён из-за отрицания им предопределенности судьбы (См.: *Қādй ‘Абд ал-Джаббār*. Ал-Муғнй фй Абвāб ат-таўхйд ва ал-‘адл. Каир [, б.д.]. Т. 8. С. 4). Важнейшим сохранившимся документом об этой группе является письмо Гйлāна ад-Димашқй, адресованное ‘Умару б. ‘Абд ал-‘Азйзу, в котором отрицается предопределенность судьбы (*‘Абў Захра Мухаммад. Тā’рих ал-мазāхиб ал-ислāmййа*. Каир [, б.д.]. С.107; ср. *Шахрастāнй*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 145).

<sup>11</sup> Относительно идей джахмитов (*джахмййа*) в контексте предопределенности судьбы см.: *Шахрастāнй*. Указ. соч. Т. 1. С. 87.

<sup>2</sup> *Наўбахтй*. Фуруқ аш-Шй‘а. С. 6.

<sup>3</sup> *Шахрастāнй*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 134, 135.

<sup>4</sup> Там же. С. 139; *Бухārй, ал-*. Ас-Ҷаҳйх. [Б.м., б.д.] Т. 1. С. 52. Т. 6. С. 2352; *Файўмй*. Ал-мисқбāх ал-мунйр. Кум, 1405 / 1984. С. 22.

<sup>15</sup> *Наўбахтй*. Фуруқ аш-Шй‘а. С. 6. Некоторые считают Хасана б. Муҳаммада Ибн Ханйфу первым, кто говорил об *ирджа*’ («откладывать», «обнадёживать»), однако передаются разные мнения о его вероубеждении. Подробно об этом см.: *Шахрастāнй*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 144; *Субхāнй, Джа‘фар*. Бухўс фй ал-милал ва ал-ниҳал. Кум, 1370 / 1991. Т. 3. С. 73-76.

<sup>16</sup> О достоверности этой теории см.: *Шахрастāнй*. Ал-милал ва ан-ниҳал. С. 140-146; *Бағдādй, ‘Абд ал-Қāхир б. Тāхир ал-*. Ал-фарқ байн ал-фуруқ. Бейрут: Дār ал-джйл, 1408 / 1987. С. 211-216; *Аш‘арй*. Мақālāt ал-ислāmйййн ва ‘иҳтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. С. 217; *Ибн Хазм*. Ал-фақл фй ал-милал ва ал-ахвā’ ан-ниҳал / под ред. Аҳмада Шамс ад-Дйна. Бейрут, 1416 / 1995. Т. 2. С. 111.

<sup>17</sup>*Наўбахтӣ*. Фирақ аш-Шй'а. С. 5. Ан-Наўбахтӣ рассматривает влияние мутазилизов на последующее одноименное богословское течение. На эту тему имеются разные утверждения исследователей. Нашвāн ал-Хумайрӣ считает такое мнение совсем безосновательным. При опровержении взаимосвязанности политического и богословского течений, Джа'фар Субхāнӣ рассматривает эту тему с учётом мнения Наўбахтӣ. Мутаххарӣ прослеживает взаимосвязь между этими двумя группами в том, что обе группы преследуют своего рода отрешённость и нейтралитет. Приверженцы политического мутазилизма уходили от имама и уммы (общины мусульман), а последователи богословского течения отчуждались от хавариджитов и мурджиитов (См.: *Хумайрӣ, Нашвāн ал-*. Ал-хўр ал-'айн / под ред. Камāла Мустафы. Каир, 1965. С. 205; *Субхāнӣ*. Бухўс фй ал-милал ва ал-ниҳал. Т. 3. С. 156-157; *Мутаххарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 50-51). Взаимосвязь между политическим и богословским течениями мутазилизма поддаётся восприятию с учётом некоторых утверждений основателя богословского течения Вāсила б. 'Атā' и его последователей. Одно из четырёх положений Вāсила заключается в том, что он не выдвигает никаких приговоров в отношении правоты имама 'Алй или его противников, но рассматривает одну из групп правдивой, а другую лживой. Такое утверждение похоже на убеждения приверженцев политического течения и такой позиции, изложенной в отношении имамата имама 'Алй, исходя из которой представляется, что имеется в виду именно это сходство и общность убеждения между политическим и богословским течениями мутазилизма.

<sup>18</sup> *Абу Захра Мухаммад*. Тā'рих ал-мазāхиб ал-ислāmийа. Каир: Дār ал-фикр ал-'арабй [б.д.]. С. 118.

<sup>19</sup> *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С.48; *Ал-Муфйд*. Авā'ил ал-мақālāt. [Б.м., б.д.] С. 3.

<sup>20</sup> *Бағдādӣ*. Ал-фарқ байн ал-фуруқ. С. 41; *Ал-Муфйд*. Авā'ил ал-мақālāt. [Б.м., б.д.]. С. 3; *Ибн Манзўр*. Лисāн ал-'араб / под ред. 'Алй Шйрй. Бейрут: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабй, 1408 / 1987. Т. 9. С. 190 (статья «Газал»).

<sup>21</sup> *Ибн Надйм*. Ал-Фихрист / под ред. Риды Таджаддуда. Тегеран, 1350 / 1971. С. 201; *Ибн Манзўр*. Там же; *Хумайрӣ*. Ал-хўр ал-'айн. С. 204, 205.

<sup>22</sup> *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 48;

<sup>23</sup> Там же. С. 42;

<sup>24</sup> Об этой интерпретации См.: *Шариф, М. М.* Тә'рих-и фалсафа дар ислам. Тегеран, 1362 / 1983. Т. 1. С. 287, 288.

<sup>25</sup> *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 44, 81;

<sup>26</sup> *Уотт, Монтгомери (William Montgomery Watt)*. Фалсафа ва каләм-и ислами / пер. [на перс.] 'Абӯ ал-Фадла 'Иззатӣ. Тегеран, 1380 / 2001. С. 75.

<sup>27</sup> 'Абӯ Захра Мухаммад. Тә'рих ал-мазәҳиб ал-исламӣя. С.119; *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С.43; *Бағдодӣ*. Ал-фарқ байн ал-фуруқ. С. 131.

<sup>28</sup> Шейх Муфйид считает положение о «стоянке среди двух стоянок» мериллом приверженности убеждениям мутазилитов (См.: *Ал-Муфйид*. Авә'ил ал-мақәләт. С. 3).

<sup>29</sup> *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С.46.

<sup>30</sup> Там же. С. 49, 50; *Аш'арӣ*. Мақәләт ал-исламӣййн. Т. 2. С. 177.

<sup>31</sup> *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 82; *Қадӣ 'Абд ал-Джаббәр*. Шарҳ ал-уқӯл ал-ҳамса / предисл. 'Абд ал-Карйма 'Усмәна, Каир, 1384 / 2005. С.129.

<sup>32</sup> О теории состояния 'Абӯ Хәшима см.: *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 82; *Бағдодӣ*. Ал-фарқ байн ал-фуруқ. С. 205; *Джурдҷәнӣ*. Шарҳ ал-Мавәқиф. Т. 3. С.10; *Ал-Муфйид*. Авә'ил ал-мақәләт. С. 14; *Волфсон, Х. (Volfson Ch.)* Фалсафа ва 'илм-и каләм / пер. [на перс.] Әҳмада Әрәма. Тегеран, 1368 / 1989. С. 182.

<sup>33</sup> *Рәзӣ, Фаҳр ад-Дйн ар-*. Шарҳ ал-асмә' 'Алләх ал-ҳусна. Тегеран [ , б.д.]. С. 224.

<sup>34</sup> Об этом доказательстве см. в кн. *Шахрастанӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С.45; *Қадӣ 'Абд ал-Джаббәр*. Шарҳ ал-уқӯл ал-ҳамса. С. 133, 134, (особенно) С. 345.

<sup>35</sup> *Қадӣ 'Абд ал-Джаббәр*. Шарҳ ал-уқӯл ал-ҳамса. С. 133.

<sup>36</sup> Там же. С. 124. Также следует обратить внимание на то, что Қадӣ 'Абд ал-Джаббәр в книге «Мухтасар ал-ҳусна» рассматривает основы религии, состоящие из четырёх принципов: единобожия (*таўҳид*), справедливости ('*адл*), посланничества (*нубўва*) и религиозных законов (шариата), и включает «обещание вознаграждения» (*ва'д*) и «угрозу наказания» (*ва'ид*), «промежуточное состояние» или дословно «стоянку меж двух стоянок» (*манзила байна манзилатайн*), «веление совершить одобряемое» (*әмр*) и «запрет недозволенного» (*ма'руф*) в число религиозных законов. А в книге «Ал-Мугнӣ» («Обогащающий») он сводит основы ре-

лигии к единству Бога (*таўхїд*) и божественной справедливости ('*адл*), а остальные основы считает ответвлениями этих двух. См.: *Қадї 'Абд ал-Джаббәр*. Шарх ал-усул ал-хамса. С. 122–123.

<sup>37</sup>Аналогия в юриспруденции состоит из влияния одной темы на другую посредством обнаружения причины решения и путём применения разума, а также рассмотрения существования этой причины в каждом из двух случаев.

<sup>38</sup> *Шахрастāнї*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 160-162.

<sup>39</sup> Там же. С. 93.

<sup>40</sup> *Субхāнї, Джа'фар*. Бухўс фї ал-милал ва ал-ниҳал. Т. 1. С. 160-166.

<sup>41</sup> *Аш'арї*. Мақālāt ал-ислāmїйїн. Т. 1. С. 320-325.

<sup>42</sup> Эту группу называют *мушаббиха* (что значит «приверженцы аллегории»). Её представители метафорически уподобляют Бога Его творениям и *хашвийа* — по той причине, что понятие *хашв* означает «заполнять». Эта группа заполнила свои книги о преданиях (*равāїāt*) поддельными рассказами и иудейскими притчами и легендами. Подробно об этом см. *Хумайрї*. Ал-хўр ал-'айн. С. 204.

<sup>43</sup> *Шахрастāнї*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 105.

<sup>44</sup> *Аш'арї, Абу ал-Хассан ал-*. Ал-'ибāна 'ан усул ад-дийāна. Каир, 1397 / 1977. С. 22.

<sup>45</sup> См., например: Коран: «Всякой душе воздастся по её деяниям» (74: 38); «...Всякий человек станет заложником того, что принесли ему деяния» (52: 21); «Проявилась порча на суше и на море из-за того, что совершили люди, чтобы дать вкусить им наказание за их деяния...» (30: 41); «Аллах воздаст всякой душе за то, что она совершила...» (14: 51); «... кто совершит малый или великий грех и обвинит в нём невинного, тот клеветник и совершил явное преступление» (4: 111-112); «И если убили вы душу живую и спорите о том, кто сотворил это, то Аллах выявит то, что скрываете вы в своих помышлениях» (2: 72).

<sup>46</sup> *Аш'арї, Абу ал-Хассан ал-*. Ал--лума' фї ар-радд 'ала ахл аз-зїғ ва-ал-бид' / под ред. Хамїда Гурāба. Каир, 1955. С. 39.

<sup>47</sup> *Аш'арї*. Мақālāt ал-ислāmїйїн. Т. 2. С. 199; *Аш'арї*. Ал-Лума'. С. 42.

<sup>48</sup> Ал-Аш'арї говорит об этом следующее: «Необходимость — это когда человек вынужден совершить [определённое] действие. Он обнаруживает эту вынужденность в таких действиях, как содрогание руки, но не наблюдает подобного состояния в некоторых

других своих действиях, к примеру, при ходьбе из одного места в другое. В первом случае он чувствует бессилие и тревогу, а во втором — проявившуюся силу, противостоящую бессилию» (*Аш 'арӣ*. Ал-Лума'. С. 41).

<sup>49</sup> Там же. С. 37.

<sup>50</sup> Там же. С. 40.

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> О понятии «приобретение» (*касб*) см.: *Джурджанӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 145-146; *Қушдҷӣ*, ал-. Шарҳ таджрид ал-'ақā'ид. Кум, литография. С. 341.

<sup>53</sup> *Джурджанӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 91-95.

<sup>54</sup> *Аш 'арӣ*. Ал-Лума'. С. 32.

<sup>55</sup> *Джурджанӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 115-116.

<sup>56</sup> *Аш 'арӣ*. Ал-Лума'. С. 32; *Ғазālӣ*, 'Абӯ Ҳāмид Муҳаммад ал-Ал-иқтисād фӣ ал-и'тиқād. Бейрут, 1409 / 1988. С. 41-46; *Рāзӣ*, *Фаҳр ад-Дин ар-*. Ал-мағāлиб ал-'āлийа / под ред. Ҳāмада Хиджāзӣ ас-Саққā'и. Бейрут, 1407 / 1986. Т. 2. С. 81-87.

<sup>57</sup> *Джурджанӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 181-184.

<sup>58</sup> О стадиях и степенях невыносимого бремени см.: *Джурджанӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 200-202.

<sup>59</sup> О предположениях ат-Ғаҳāвӣ и его сравнении с ал-Мāтурӣдӣ см.: *Шариф*. Тā'рӣҳ-и фалсафа дар ислам. Т. 1. С. 347-386.

<sup>60</sup> *Мāтурӣдӣ*, 'Абӯ Мансӯр ал-. Ат-Таўҳӣд. Станбул: Ал-мактаба ал-исламӣя, 1979. С. 221.

<sup>61</sup> Там же. С. 226.

<sup>62</sup> *Мāтурӣдӣ*. Ат-Таўҳӣд. С. 225-226.

<sup>63</sup> См.: Предисловие к книге Мāтурӣдӣ «Ат-Таўҳӣд». С. 42-44.

<sup>64</sup> См., например: *Мāтурӣдӣ*. Ат-Таўҳӣд. С. 229.

<sup>65</sup> Там же. С. 77.

<sup>66</sup> Там же. С. 74.

<sup>67</sup> См.: Предисловие к книге Мāтурӣдӣ «Ат-Таўҳӣд».

<sup>68</sup> Шиблӣ Ну'манӣ рассматривает противоречия между ал-Мāтурӣдӣ и ал-Аш'арӣ в девяти вопросах. См.: *Ну'манӣ*, *Шиблӣ*. Тā'рӣҳ-и 'илм-и калām / пер. Сайида Муҳаммада Тақӣ Фаҳра Дā'й Гилāнӣ. Тегеран, 1328 / 1949. С. 71-72.

<sup>69</sup> См.: *Буҳārӣ*. Ас-Саҳӣҳ. Т. 3. С. 1240; *Файӯмӣ*. Ал-мисбāҳ ал-мунӣр. С. 329; *Аҳмад б. Фāрис б. Закарийā*. Му'джем мақāйис ал-луғат / под ред. 'Абд ас-Салāма Муҳаммада Хārӯна. Кум, 1404 / 1983. Т. 3. С. 235; *Фирӯзāбādӣ*. Ал-қāmӯс ал-муҳӣт. Бейрут [, б.д.].

Т. 3. С. 29; *Ҳалӣл б. Аҳмад*. Тартиб китāб «ал-‘Айн» / под ред. Ас‘ада ат-Тайййба. Тегеран, 1414 / 1993. Т. 2. С. 960.

<sup>70</sup> См. *Наўбахтӣ*. Фуруқ аш-Шй‘а. С. 17; *Ал-Муфйд*. Авā‘ил ал-мақālāt. С. 1; *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 146; *Аш‘арӣ*. Мақālāt ал-ислāмиййин. Т. 1. С. 65; *Джурджāнӣ*. Китāб «Ат-Та‘рифāt». С. 57.

<sup>71</sup> *Наўбахтӣ*. Фуруқ аш-Шй‘а. С. 18.

<sup>72</sup> *Мас‘ūdӣ*. Исбāt ал-вақййа. Кум, 1417 / 1996. С. 146.

<sup>73</sup> *Суйўтӣ, ас-*. Ад-дурр ал-мансўр. Бейрут, 1417 / 1996. Т. 8. С. 589.

<sup>74</sup> *Муфйд, ал-*. Ал-Иршād. Кум, 1413 / 1992. Т. 1. С. 41.

<sup>75</sup> См.: *Бухārӣ*. Ас-Саҳйҳ. Т. 5. С. 1865; *Ҳалӣл б. Аҳмад*. Тартиб китāб «ал-‘Айн». Т. 1. С. 106; *Файўмӣ*. Ал-мисбāх ал-мунйр. С. 33.

<sup>76</sup> *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 169; *Наўбахтӣ*. Фуруқ аш-Шй‘а. С. 108; *Ал-Муфйд*. Авā‘ил ал-мақālāt. С. 4.

<sup>77</sup> Передают, что имам Джа‘фар ас-Ќāдиқ признавал авторитет [только одного учёного, лучшего в определённой науке]. Так, одного из богословов Сирии, Ҳамрāна б. Аййна, он считал авторитетным по кораническим наукам, Абāна б. Таглаба — по арабскому языку, в юриспруденции — Зарарāта б. Аййна, по *калāму* — Му‘мина ат-Тақа, Хишāма б. Сāлима — по *таўхйду*, и Хишāма б. Ҳакама — в вопросе об имамате. См.: *Риджā‘ӣ*, *Саййид Махдӣ*. Изтийār ма‘рифат ар-риджāl (Риджāl Каши). Кум, 1404 / 1983. Т. 1. С. 554-560.

<sup>78</sup> *Кулайнӣ, ал-*. Ал-Кāфй / под ред. ‘Алй Аҳбара Ғаффārй. Тегеран, 1338 / 1959. Т. 1: Ал-Усўл. С. 170.

<sup>79</sup> В одном из преданий говорится: «Основа религии есть Единство Бога и Божественная Справедливость» (*Шейх Садуқ*. Ма‘ани ал-ахбар / под ред. ‘Алй Аҳбара Ғаффārй. Кум, 1361 / 1982. С.11).

<sup>80</sup> Это предание признаётся достоверным и шиитами, и суннитами, известно по многочисленным источникам. См., например: *Ад-Дарвйш*, ‘Абдуллах Муҳаммад. Муснад Ибн Ҳанбал. Бейрут, 1411 / 1990. Т. 4. С. 96. Т. 6. С. 22; *Хиндӣ*, ‘Алā‘ ад-Дйн ‘Алā ал-Муттақй б. Ҳисām ад-Дйн, ал-. Канз ал-а‘мāl / под ред. Сафвата ас-Саққā‘и. Алеппо, 1389 / 2010. С. 14863; *Кулайнӣ*. Ал-Кāфй. Т. 1. С. 377.

<sup>81</sup> *Кулайнӣ*. Ал-Кāфй. Т. 1. С. 160.

<sup>82</sup> См.: *Шейх Садуқ*. Ат-Таўхйд / под ред. Саййида Хāшима Ҳусейнй. Тихрāнӣ. Кум, 1357 / 1978. С. 361; ‘Алāма Маджлисӣ.

Биҳар ал-анвар. Тегеран, 1362 / 1983. Т. 5. С. 59, 116; *Ҷабарсӣ, ат-*. Ал-Иҳтиджадж. Бейрут, 1403 / 1982. Т. 2. С. 253; *‘Аллама Ҳиллӣ*. Анвар ал-малакӯт фӣ шарҳ ал-йақӯт / под ред. Муҳаммада Ранджамӣ аз-Занджани. Кум, 1363 / 1984. С. 109; *Аллама Ҳиллӣ*. Нахдж ал-ҳаққ ва кашф ас-сидқ / под ред. ‘Айнуллаха ал-Ҳассани ал-Урмавӣ. Кум, 1407 / 1986. С. 104; *Суйӯрӣ, Миқдод б.* ‘Абдуллах, ас-. Ан-Нафи’ йаум ал-ҳашр / под ред. Махдӣ Муҳаққиқа. Тегеран, 1365 / 1986. С. 37.

<sup>83</sup> *Саййид Муртада*. Шарҳ-и джумал ал-‘илм ва ал-‘амал / под ред. Йа‘қуба Джа‘фарӣ. Тегеран, 1414 / 1993. С. 83; *Шейх Тӯсӣ*. Тамхид ал-уқӯл / под ред. ‘Абд ал-Муҳсина Машкӯт ад-Дйна. Тегеран, 1362 / 1983. С. 97; *Лахиджӣ*. Сармай-и ‘ймән / под ред. Ҷадиқа Ларйджани. Тегеран, 1362 / 1983. С. 57.

<sup>84</sup> *Разӣ*. Шарҳ ал-асма’ ‘Аллаҳ ал-ҳусна. С. 245; *Его же*: Ал-қадā’ ва ал-қадар / под ред. Муҳаммада ал-Му‘тазима билллаха ал-Бағдādӣ. [Б.м., б.д.]. С. 371; *Бағдādӣ*, ‘Абд ал-Кāхир б. Тāхир ал-Уқӯл ад-Дйн. Бейрут, 1401 / 1981. С. 131; *Шаҳрастāнӣ*. Ал-милад ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 42.

<sup>85</sup> См.: *Кулайни*. Ал-Кāфӣ. Т. 1. С. 98; *Саййид Рида*. Нахдж ал-балāга / под ред. Субҳӣ-ий Ҷāлиҳа. Кум, 1395 / 1975. Проповедь 179.

<sup>86</sup> См.: *Джурджāнӣ*. Шарҳ ал-Мавāқиф. Т. 8. С. 344.

<sup>87</sup> См.: *Кулайни*. Ал-Кāфӣ. Т. 1. С. 173; *‘Аллама Маджлисӣ*. Биҳар ал-анвар. Т. 48. С. 204, 205; *Риджā’ӣ*. Риджāl Кашӣ. Т. 2. С. 554-560.

<sup>88</sup> *‘Аллама Маджлисӣ*. Биҳар ал-анвар. Т. 61. С. 248.

<sup>89</sup> Об этой клевете см.: *Ҷафāӣ*, *Аҳмад*. Хишām б. Ҷакам Мудāфи-и ҳарйм-и вилāйат. Тегеран, 1359 / 1980.

<sup>90</sup> Там же. А также см. *Наджāшӣ, ан-*. Риджāl / под ред. Мӯсы Шабӣрӣ Занджани. Кум, 1416 / 1995. С.432.

<sup>91</sup> См.: *Риджā’ӣ*. Риджāl Кашӣ. Т. 2. С. 556.

<sup>92</sup> См.: *Наджāшӣ*. Риджāl. С. 434.

<sup>93</sup> См.: *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист. С. 224; *Наджāшӣ*. Риджāl. С. 325.

<sup>94</sup> См.: *Кулайни*. Ал-Кāфӣ. Т. 1. С. 173.

<sup>95</sup> См.: *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист. С. 276.

<sup>96</sup> *Наджāшӣ*. Риджāl. С. 175.

<sup>97</sup> К великому сожалению, следует заметить, что ни одно из сочинений этих богословов не дошло до нас, все указанные здесь сведения основаны на позднейших источниках.



<sup>98</sup> Для ознакомления с другими богословами 3 / IX в. см.: *Субхāнӣ, Джа 'фар*. Бухӯс фӣ ал-милал ва ал-ниҳал. Т. 6. С. 581-586.

<sup>99</sup> См.: *Наджсāшӣ*. Риджāl. С. 307.

<sup>100</sup> Об этом семействе см.: *Иқбāl 'Аббās*. Ҳāнидāн-и Наўбахтӣ. Тегеран, 1311 / 1893.

<sup>101</sup> См.: *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист. С. 225; *Наджсāшӣ*. Риджāl. С. 31; *Макдармӯт, Мāртӣн*. Андйшахā-й калāмӣ-и шайх Муфйид / пер. на перс. Аҳмада Арāма. Тегеран, 1372 / 1993. С. 30.

<sup>102</sup> *Наджсāшӣ*. Риджāl. С.63. Также См.: *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист. С. 225.

<sup>103</sup> См.: *'Аллāма Ҳиллӣ*. Āнвār ал-малакӯт фӣ шарҳ ал-йāкӯт [страницы не указаны].

<sup>104</sup> *Наджсāшӣ*. Риджāl. С.375.

<sup>105</sup> Там же. С. 389-392.

<sup>106</sup> См.: *Шейх Ҷадӯк*. Ма'ани ал-ахбар. Предисловие. С. 26-36.

<sup>107</sup> *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист. С. 226.

<sup>108</sup> *Наджсāшӣ*. Риджāl. С. 339.

<sup>109</sup> См.: *Ал-Муфйид*. Авā'ил ал-мақālāt. С. 1.

<sup>110</sup> Там же. С. 7-8.

<sup>111</sup> *Наджсāшӣ*. Риджāl. С. 270; *Ҳусейнӣ, Саййӣд Аҳмад*. Расā'ил аш-Шарйф ал-Муртада / под ред. Саййида Махдӣ Риджā'ӣ. Кум, 1405 / 1984. Т. 1. С. 33.

<sup>112</sup> См.: *Ҳусейнӣ*. Расā'ил аш-Шарйф ал-Муртада. Т. 1. С. 127.

<sup>113</sup> *'Аллāма Маджлиси*. Биҳār ал-āнвār. Т. 46. С.169 и далее; *Шейх Ҷадӯк*. 'Уйӯн аҳбār ар-Ридā / под ред. Саййида Махдӣ Ҳусейнӣ Лāджвардӣ. Кум, 1363 / 1984. Т. 1. С. 248-253; *Мавсӯй Хо'ӣ, Саййӣд 'Абӯ ал-Қāсим*. Му'аджам Риджāl ал-ҳадйс. Кум, 1410 / 1989. Т. 7. С. 345-357; *Радавӣ Ардакāнӣ, Саййӣд 'Абӯ ал-Фақл*. Шаҳсййат ва қййām-и Зайд б. 'Алӣ. Кум, 1364 / 1985; *Платон*. Государство / пер. [на фарси] Фу'ада Руханӣ. Тегеран, 1360 / 1981.

<sup>114</sup> *Ал-Муфйид*. Авā'ил ал-мақālāt. С. 4. Также См.: *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С. 154; *Аш 'арӣ*. Мақālāt ал-ислāmиййин. Т. 1. С. 129.

<sup>115</sup> *Наўбахтӣ*. Фуруқ аш-Шй'а. С. 68.

<sup>116</sup> Там же. С.69.

<sup>117</sup> *Наўбахтӣ*. Указ. соч. С.72.

<sup>118</sup> *Шахрастāнӣ*. Ал-милал ва ан-ниҳал. Т. 1. С.192.

<sup>119</sup> *Мутаххарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 21.

# ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> Например, Георгиус (Горгий, ок. 485–380 до н.э. — автор трактата «О несущем или о природе») выдвигал три тезиса: 1) ничто не существует; 2) если бы нечто и существовало, оно бы было непознаваемо; 3) если бы нечто было познаваемым, то познанное было бы невыразимо. А Протагорис (Протагор, V в. до н. э.) говорил: «Человек — мерило всех вещей» (*Капстон. История философии. Т. 1. С. 126, 133–134*).

<sup>2</sup> Метод Сократа — диалектический спор или диалог. Диалектика начиналась с менее достаточных определений и достигала достаточных, от размышления (суждения) о конкретных случаях доходила до общего (абстрактного) определения, но иногда не достигала окончательного вывода. Отсюда многие из участников диалога, стремившиеся к знанию, не всегда достигали его. Соответственно, таких людей правильнее называть любителями знания. Однако Сократ говорил, что он — самый невежественный, но, тем не менее, и самый знающий, потому что знает о своём незнании больше, чем все остальные.

<sup>3</sup> См. *Аристотель. Метафизика* / пер. [на перс.] Шарафа. Тегеран, 1367 / 1988. С. 7, 8.

<sup>4</sup> То есть протофилософией.

<sup>5</sup> См.: *Аристотель. Метафизика. Предисловие. С. 22*.

<sup>6</sup> Ибн Сйнā говорит: первичная философия по отношению к нам следует после природы, ибо вначале мы видим природу, а лишь затем обращаемся к философским вопросам. Однако философские вопросы (такие как «основы бытия» и «Бог») по своей сути предшествуют естественным вопросам (См.: *Ибн Сйнā. Аш-Шифа* / под ред. Ибрāхима Мадкўра. Кум, 1404 / 1983. С. 21, 22). Поэтому установление философских дискуссий после естественных дискуссий имеет причину образовательного, познавательного и доказательного порядка, а не доказанного и сущностного порядка.

<sup>7</sup> См.: *Аристотель. Метафизика. Предисловие. С. 22, 24, 39* и далее.

<sup>8</sup> *Аристотель. Метафизика. С. 87*.

<sup>9</sup> Там же. С. 8, 88.

<sup>10</sup> Там же. С. 90, 91.

<sup>11</sup> Там же. С. 195.

<sup>12</sup> По этому поводу Аристотель высказывает следующую мысль: «Так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного (physeos tinos kath' hauten, т.е. самого по себе)... А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового» (Метафизика. С. 88).

<sup>13</sup> Аристотель. Метафизика. Предисловие. С. 58.

<sup>14</sup> Миҗбāх, Муҳаммад Тақӣ. Та'лиқат 'алā нихайат ал-ҳикма. Кум, 1405 / 1984. С. 7.

<sup>15</sup> Ибн Сйнā. Ан-Наджāt / под ред. Муҳаммада Тақӣ Дāнишпажӯха. Тегеран: Университет, 1362 / 1983. С. 493. Также см.: Ибн Сйнā. Аш-Шифа. С. 13.

<sup>16</sup> Мулла Ҷадрā. Ал-асфār ал-'ақлийа ал-ārба'a. Кум, 1386 / 2007. Т. 1. С. 24.

<sup>17</sup> Ибн Сйнā. Аш-Шифа: Илахийāt. С. 23. Также см.: Табāтабāй, Саййид Муҳаммад Ҳусайн, ат-. Нихайат ал-ҳикма. Кум, 1362 / 1983. С. 5, 267. Ср. с примечаниями Қутб ад-Дйна ар-Рāзӣ к кн.: Ибн Сйнā. Ал-ишārāt ва-т-танбйхāt. Тегеран, 1403 / 1982. Т. 3. С. 1. О причине названия её первичной философией см.: Ибн Сйнā. Аш-Шифа: Илахийāt. С. 15.

<sup>18</sup> Ибн Сйнā. Аш-Шифа. С. 5-6. Первая философия или теология рассматривает две группы проблем: одна из них — общие вопросы, касающиеся сущего постольку, поскольку оно — сущее; другая — теология в специальном смысле этого слова, рассматривающая вопрос о Боге. Отсюда следует, что философия рассматривает два предмета и, следовательно, включает в себя две науки (см. примеч. Табāтабāй к кн.: Мулла Ҷадрā. Ал-асфār. Т. 1. С. 30, 31). Поэтому дискуссии по некоторым частным вопросам (например, о Необходимо-сущем) выходят за пределы собственно философии — науке о сущем как таковом (см. Мулла Ҷадрā. Ал-асфār. Т. 1. С. 30).

<sup>19</sup> Мулла Ҷадрā. Ал-асфār. Т. 1. С. 24-25.

<sup>20</sup> См.: Мутаххарӣ, Муртада. Мантиқ ва фалсафа. Тегеран, 1369 / 1990. С. 141-145.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 116-127; Миҗбāх, Муҳаммад Тақӣ. Амӯзеш-и фалсафа. Тегеран, 1364 / 1985. Т. 1. С. 176-178.

<sup>22</sup> См.: Табāтабāй, Саййид Муҳаммад Ҳусайн и Мутаххарӣ, Муртада. Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Кум [, б.д.]. С. 361-364.

<sup>23</sup> *Табәтәбәй, Саййид Муҳаммад Хусайн, ат-*. Бидәйят ал-ҳикма. Кум, 1364 / 1985. С. 7; *Мутаххарӣ*. Там же. Т. 1. С. 25-26.

<sup>24</sup> *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 20-22.

<sup>25</sup> *Суруш, Абд ал-Карӣм*. 'Илм чӣст? Фалсафа чӣст? Тегеран, 1361 / 1982. С. 61.

<sup>26</sup> См.: *Миқбāх*. Амӯзеш-и фалсафа. Т. 1. С. 92.

<sup>27</sup> См.: *Бадавий, Абд ар-Раҳман*. Мӯсу'ат ал-фалсафа. Бейрут, 1974. Т. 2. С. 299.

<sup>28</sup> *Сабзиварӣ, Мулла Хадӣ*. Шарҳ ал-манзӯма. Раздел «Фалсафа». [Б.м., б.д.]. С. 7.

<sup>29</sup> *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 20.

<sup>30</sup> *Табәтәбәй*. Бидәйят ал-ҳикма. С. 7; *Ибн Сйна*. Ан-Наджāt. С. 493.

<sup>31</sup> Птолемей II Филадельф (309/308-246/245 гг. до н.э.) был преемником Сотера (Птолея Первого Сотера, 305–283/282 гг. до н.э.), который был известным военачальником Александра Македонского. После распада владений Александра Птолемей II стал царём Египта.

<sup>32</sup> *Мас'удӣ, ал-*. Ат-танбих ва ал-ашраф / под ред. 'Абдуллаха Исма'йла ас-Ҷавӣ. Каир [б.д.]. С. 105-106.

<sup>33</sup> Некоторые исследователи утверждают, что Байт ал-ҳикма (Дом Мудрости) был создан в эпоху Хārūна ар-Рашида и совершенствовался в эпоху Ма'мунa. См.: *Ҷафā, Забӣхуллах*. Та'риҳ-и 'улӯм-и 'ақлӣ дар тамаддун-и ислаّمӣ. Тегеран [б.д.]. С. 48.

<sup>34</sup> Греческая философия стала известна ассирийцам в I в. н.э. [от Рождества Христова], и вначале они не нуждались в переводе, так как греческий язык был распространён в их учебных заведениях. Однако по мере усиления влияния иранцев, воздействие греков уменьшилось, и ассирийские учителя стали испытывать необходимость в переводе греческих книг.

<sup>35</sup> Об особенностях исламской философии см. предисловие к кн. *Даварӣ, Ридā*. Ал-Фāрāбӣ — му'ассис-и фалсафа-и ислаّمӣ («Ал-Фараби — основатель исламской философии»). Тегеран, 1362 / 1983.

<sup>36</sup> Некоторые комментаторы Аристотеля упоминают другую причину, см.: *Сабām, Мартино*. Аристотель / пер. [на перс.] 'Иззаталлаха Фӯләдунд. Тегеран, 1374 / 1995. С. 23.

<sup>37</sup> Большинство исламских философов, особенно первые философы (ал-Киндӣ, ал-Фāрāбӣ, Ибн Сйна и др.) были специалистами во многих научных и философских областях. Они написа-

ли много книг по самым разным наукам. Здесь мы рассматриваем только их метафизические воззрения.

<sup>38</sup> См.: *Шариф*. Тә'рих-и фалсафа дар исләм. Т. 1. С. 597.

<sup>39</sup> См.: *Нафр, Саййид Хусейн*. Се хаким-и мусулман / пер. [на перс.] Аҳмада Арама. Тегеран, 1354 / 1975. С. 12.

<sup>40</sup> См.: *Шариф*. Тә'рих-и фалсафа дар исләм. Т. 1. С. 598-601; *Нафр*. Се хаким-и мусулман. С. 13.

<sup>41</sup> «И приводит нам притчи, забыв о своём творении, и говорит: “Кто оживит кости, подвергшиеся тлению?” Скажи: “Оживит их Тот, Кто создал их вначале, Он знает всё о своих творениях”» (Коран, 36: 78-79).

<sup>42</sup> Об идеях Ал-Киндй см.: *Қамір, Иоганн*. Ал-Киндй — файласуф-и бузург-и джахан-и исләмй / пер. [на перс.] Сәдиқа Саджджәдй. Тегеран, 1363 / 1984; *Бадави*. Мӯсу'ат ал-фалсафа. Т. 2. С. 300-311; *Шариф*. Тә'рих-и фалсафа дар исләм. Т. 1. С. 593-611; *Шейх Саййид*. Муṭали'ат-и таṭбиқи дар фалсафа-и исләмй / пер. [на перс.] Муṣтафы Муҳаққиқа Дәмада. Тегеран, 1369 / 1990. С. 90-102.

<sup>43</sup> См.: *Бадави*. Мӯсу'ат ал-фалсафа. Т. 2. С. 308.

<sup>44</sup> Упоминались также другие причины прозвания его Вторым учителем, см.: *Даварй, Рида*. Ал-Фәрәбй — му'ассис-и фалсафа-и исләмй. С. 61-62.

<sup>45</sup> *Фәрәбй, ал-*. Ас-сийәсат ал-маданйя. Тегеран, 1366 / 1987. С. 32, 35, 79; *Фәрәбй, ал-*. Фуṣул Мунтази'а / под ред. Фаузи Магарй Наджджәр. Тегеран, 1405 / 1984. С. 98.

<sup>46</sup> *Фәрәбй*. Фуṣул Мунтази'а. С. 61.

<sup>47</sup> Там же. С. 62.

<sup>48</sup> *Фәрәбй, ал-*. Ат-та'лиқат. ал-танбих 'алә сабил ас-са'адат / под ред. Джа'фара Әлй Йәсйна. Тегеран, 1412 / 1991. С. 46; *Мас'удй*. Ат-танбих ва ал-ашраф. С. 136.

<sup>49</sup> *Фәрәбй*. Фуṣул Мунтази'а. С. 52-54.

<sup>50</sup> *Фәрәбй, ал-*. Ас-сийәсат ал-маданйя. С. 56-60.

<sup>51</sup> *Фәрәбй*. Ат-Та'лиқат. С. 37, 127; *Фәрәбй*. Фуṣул Мунтази'а. С. 53.

<sup>52</sup> Подробнее см.: *Бадави*. Мӯсу'ат ал-фалсафа. Т. 2. С. 93-118; *Шариф*. Тә'рих-и фалсафа дар исләм. [Страницы не указаны]; *Шейх Саййид*. Муṭали'ат-и таṭбиқи дар фалсафа-и исләмй [Страницы не указаны]

<sup>53</sup> *Ибн Сйнә*. Ал-Ишәрәт. Т. 3. С. 18-20. Мулла Садра и вслед за ним Муṭаххарй приводят различные определения «необходи-

мости», «возможности» и «невозможности». См.: *Мулла Ҷадрӣ*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 84 и далее; *Ҷабтабӣ* и *Мутаххарӣ*. Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Т. 3. [Б.м., б.д.] С. 412, 413, 425.

<sup>54</sup> Если даже основа теории эманации была впервые введена Плотинном, тем не менее прослеживаются некоторые различия между Ибн Сйна и Плотинном в деталях. Важнейшее различие заключается в том, что Ибн Сйна утверждает, что эманация Первого Разума от Бога произошла посредством мышления Бога о самом Себе, тогда как Плотин лишает Бога мышления и, в принципе, любого действия, и относит мышление к Разуму. Поэтому, согласно убеждению Плотина, орудием божественной благодати не является мышление. Другое отличие состоит в том, что Плотин не учит в десяти разумах, а верит только в один разум. Третье отличие заключается в том, что, по мнению Плотина, из разума вытекает Душа, которая (а не разум) является источником эманации материального мира (См.: *Шариф*. Тә'риҳ-и фалсафа дар ислам. Т. 1. С. 645-650).

<sup>55</sup> См.: *Ибн Сйна*. Ат-Та'лиқāt / подред. 'Абдурахмана Бадавӣ. Кум [, б.д.]. С. 100, 649-652; *Ибн Сйна*. Аш-Шифа: Илахийāt. С. 402.

<sup>56</sup> См.: *Ибн Сйна*. Ан-Наджāt. С. 651; *Его же*. Аш-Шифа: Илахийāt. С. 403; *Его же*. Ал-Ишārāt. Т. 3. С. 150-151.

<sup>57</sup> *Ибн Сйна*. Ан-Наджāt. С. 656, 648; *Ибн Сйна*. Аш-Шифа: Илахийāt. С. 406.

<sup>58</sup> См.: *Ибн Сйна*. Ан-Наджāt. С. 648.

<sup>59</sup> Об убеждениях Ибн Сйна см.: *Бадавӣ*. Мӯсу'ат ал-фалсафа. Т. 1. С. 40-67; *Ҷалиба*, *Джамил*. Мин Афлātун ила Ибн Сйна. Бейрут [, б.д.]; *Наср*, *Саййид Ҳусейн*. Се ҳаким-и мусулман. [Страницы не указаны]; *Шариф*. Тә'риҳ-и фалсафа дар ислам. [Страницы не указаны]; *Шейх Саййид*. Мутәли'āt-и та'бйқи дар фалсафа-и исламӣ. [Страницы не указаны].

<sup>60</sup> На Западе была учреждена латинская школа Аверроэса, целью которой было следование учению Ибн Рушда и насаждение его теории в христианском мире.

<sup>61</sup> См.: *Наср*. Се ҳаким-и мусулман. С. 61.

<sup>62</sup> *Ширәзӣ*, *Қутб ад-Дин аш-*. Шарҳ-и ҳикмат ал-ишрәқ. [Б.м., б.д.]. С. 12.

<sup>63</sup> *Сухравардӣ*, *Шихаб ад-Дин*. Маджму'а-и мусаннафат-и шайх-и ишрәқ / под ред. Анри Корбена. Тегеран, 1372 / 1993. Т. 2. С. 10.

- <sup>64</sup> Там же. С. 13.
- <sup>65</sup> Там же. С. 258.
- <sup>66</sup> См.: *Сухравардӣ*. Маджму‘а-и муṣаннафат-и шайх-и ишрāқ. Т. 1. С. 194.
- <sup>67</sup> См.: *Сухравардӣ*, *Шихāб ад-Дйн*. Ҳикмат ал-ишрāқ. [Б.м., б.д.] С. 11.
- <sup>68</sup> Там же. С. 10-11.
- <sup>69</sup> Аш-Шарӣф ад-Джурджāнӣ говорит: «Платон — предводитель “философии озарения”» (Джурджāнӣ. Китāб «Ат-Та‘рифāt». С. 41).
- <sup>70</sup> См.: *Сухравардӣ*. Ҳикмат ал-ишрāқ. Тегеран, 1306 / 1927. С. 10.
- <sup>71</sup> *Муттахарӣ*. Мантиқ ва фалсафа. С. 169.
- <sup>72</sup> Известно, что Мастер Озарения исповедовал первоосновность чтойности и относительность бытия, и многие его выражения, видимо, имеют такой смысл (Например, См.: *Сухравардӣ*. Ҳикмат ал-ишрāқ. С. 64, 186). Ṣадрā опроверг его учение в отношении первоосновности чтойности (См.: *Мулла Ṣадрā*. Ал-асфār. Т. 1. С. 39-40, 54, 60-62).
- <sup>73</sup> См.: *Сухравардӣ*. Ҳикмат ал-ишрāқ. С. 107.
- <sup>74</sup> Там же. С. 106.
- <sup>75</sup> См.: *Сухравардӣ*. Ҳикмат ал-ишрāқ. С. 121.
- <sup>76</sup> Там же. С. 125.
- <sup>77</sup> Там же. С. 126-129.
- <sup>78</sup> Там же. С. 159, 160.
- <sup>79</sup> Там же. С. 140.
- <sup>80</sup> Там же. С. 139.
- <sup>81</sup> Там же. С. 206.
- <sup>82</sup> Там же. С. 201.
- <sup>83</sup> Там же. С. 147; *Испахбуд* на пехлеви означает «предводитель» или «командующий [войском]». Душа — сила тела. По мнению Сухравардӣ, она подобна военачальнику плоти, поэтому мыслитель её называет «повелевающая [телом]».
- <sup>84</sup> Там же. С. 232.
- <sup>85</sup> См.: *Сухравардӣ*. Ҳикмат ал-ишрāқ. С. 74 и далее.
- <sup>86</sup> Там же. С. 187-188.
- <sup>87</sup> Книгу «Тахāфут ал-фалāсифа» ал-Ғазālӣ можно рассматривать в качестве выдающегося образца этих противоречий.
- <sup>88</sup> *Мулла Ṣадрā*. Ал-асфār. Т. 2. С. 315.

<sup>89</sup> Среди них можно назвать Хә'ирӣ Мазандарәни с его известной книгой «Ҳикмат-и 'Абӯ 'Али Сйнә». Разумеется, можно также включить в эту группу Раджаб 'Али ат-Тебризӣ и его учеников, так как он представлял движение, отличное от движения озарения.

<sup>90</sup> В этом случае можно сослаться на «мистическую» переписку между Саййидом Аҳмадом Хә'ирӣ Карбалә'ӣ и Шейхом Муҳаммадом Ҳусейном Ғаравӣ и на диалоги Саййида Муҳаммада Ҳусейна Ҳусейнӣ Тихрәни и 'алләмы Табатәбәй в книге «Михр-и тәбән» (см. *Табатәбәй, Саййид Муҳаммад Ҳусайн и Ҳусейнӣ-и Тихрәни*. Михр-и тәбән. Тегеран [, б.д.]).

<sup>91</sup> 'Алләма Маджлиси является одним из выдающихся личностей — уроженцев этого места.

<sup>92</sup> *Мулла Ҷадрә*. Ал-мафәтӣх ал-гайб / под ред. Муҳаммада Ҳавәджавӣ. Тегеран, 1360 / 1981. С. 143-146. Подобно многим другим философам, он признаёт три мира: разум, душу и тело, а помимо них ещё и мир подобий (Там же. С. 250-254).

<sup>93</sup> *Мулла Ҷадрә*. Ал-мафәтӣх ал-гайб. С. 493.

<sup>94</sup> См.: *Мулла Ҷадрә*. Ал-асфәр. Т. 2. С. 315.

<sup>95</sup> Там же. Т. 1. С. 300, 302, 306, 311, 440.

<sup>96</sup> См.: *Мулла Ҷадрә*. Ал-мафәтӣх ал-гайб. С. 143.

<sup>97</sup> *Мулла Ҷадрә*. Рисә'ил. Тегеран [, б.д.]. С. 279-281.

<sup>98</sup> См.: *Гиләни, Муҳаммад Муҳаммади-ӣ*. Дуввӯмйн йәднәма-и 'алләма Табатәбәй. Тегеран, 1363 / 1984. С. 12.

<sup>99</sup> См.: *Ибн Сйнә*. Ал-Ишәрәт. Т. 3. С. 399-401.

<sup>100</sup> *Мулла Ҷадрә*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 9.

<sup>101</sup> См.: *Мулла Ҷадрә*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 13-18.

<sup>102</sup> См.: *Джаввәдӣ Амулӣ, 'Абдуллах*. Шарҳ-и ҳикмат-и мута'әлийя. Тегеран, 1368 / 1989. Т. 6. Ч. 1. С. 65-66.

<sup>103</sup> См.: *Мутаххарӣ, М*. Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. [Б.м., б.д.] Т. 3. С. 396-400.

<sup>104</sup> Эту теорию приписывают 'Абӯ ал-Ҳассану ал-Бақрӣ и 'Абӯ ал-Ҳассану ал-Аш'арӣ, однако есть и те, кто опровергают её. См.: *Мутаххарӣ*. Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. С. 397; *Ләхиджӣ*. Шавәриқ ал-илхәм. Т. 1. С. 25.

<sup>105</sup> *Сухравардӣ*. Маджму'а-и мусаннафат-и шайх-и ишрәқ. Т. 2. С. 64.

<sup>106</sup> *Мулла Ҷадрә*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 49.

<sup>107</sup> О доводах в пользу первоосновности бытия см.: *Мулла Ҷадрә*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 38-44; *Сабзиварӣ*. Шарҳ ал-манзӯма.



С. 11-15; *Ғабатабаӣ*. Бидайат ал-ҳикма. С. 12-13; *Миқбаҳ*. Амӯзеш-и фалсафа. Т. 1. С. 306-308.

<sup>108</sup> См.: *Коплстон, Фредерик (Frederick Charles Copleston)*. Та'риҳ-и фалсафа / пер. на перс. Саййида Джалал ад-Дйна Муджабави. Тегеран, 1362 / 1983. Т. 1. С. 28.

<sup>109</sup> См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 36.

<sup>110</sup> Там же. Т. 1. С. 330.

<sup>111</sup> Относительно этих циклов См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 84 и далее; *Ғабатабаӣ* и *Мутаҳхарӣ*. Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Т. 3. С. 412, 413, 425.

<sup>112</sup> См.: *Мутаҳхарӣ, Муртада*. Шарҳ-и мабсӯт-и манзӯма. Тегеран, 1404 / 1983. Т. 1. С. 270-275.

<sup>113</sup> См.: *Ибн Сйнā*. Ал-Ишарāt. Т. 2. С. 308.

<sup>114</sup> Там же. С. 322, 323.

<sup>115</sup> См.: *Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн, ар-*. Ал-мабāҳис ал-машриқӣйа. Тегеран, 1944. Т. 1. С. 41; *'Аллāма Ҳиллӣ*. Кашф ал-мурād / под ред. Ҳассана Ҳассан-Заде Амулӣ. Кум, 1407 / 1986. С. 28.

<sup>116</sup> См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 314; *Ибн Сйнā*. Ал-Ишарāt. Т. 2. С. 308, 322-323; *'Аллāма Ҳиллӣ*. Кашф ал-мурād. С. 28.

<sup>117</sup> См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 227, 294 и далее.

<sup>118</sup> Мир подобий (или *барзаҳ*) не содержит материю, но имеет её следы: количество и качество. Этот мир разделяется на две части, представляющие собой прерывную и непрерывную формы воображения. Прерывное воображение — это мир, зависимый от Бога, а непрерывное воображение зависит от конкретных душ и проявляется в воображении людей. Однако этот мир подобий не следует совмещать с миром подобий Платона, так как платонические подобия представляют собой чистые интеллигибельные формы, пребывающие в мире разума. См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 1. С. 302.

<sup>119</sup> Там же. С. 289.

<sup>120</sup> Там же. С. 284, 285, 299, 303, 304.

<sup>121</sup> См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-мафātих ал-гайб. С. 108-109.

<sup>122</sup> Некоторые исследователи утверждают, что два следствия одной и той же причины имеют знание о присутствии друг друга. См.: *Гилāнӣ*. Дуввӯмйн Йāднāма-и 'аллāма Ғабатабаӣ. С. 78.

<sup>123</sup> См.: *Мутаҳхарӣ*. Шарҳ-и мабсӯт-и манзӯма. Т. 2. С. 15-16.

<sup>124</sup> *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 3. С. 319.

<sup>125</sup> В этом заключается смысл известного выражения: «Душа в своём единстве есть все силы». См.: *Мулла Ҷадра*. Ал-асфәр. Т. 8. С. 221.

- <sup>126</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 3. С. 327, 328.
- <sup>127</sup> См.: *Ибн Сйнā*. Ал-Ишārāt. Т. 3. С. 292 и далее.
- <sup>128</sup> *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 3. С. 312 и далее.
- <sup>129</sup> См.: *Ҷабāтабāй*. Бидāйат ал-ҳикма. С. 61; *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 73; *Миқбāх*. Амӯзеш-и фалсафа. Т. 1. С. 321.
- <sup>130</sup> См.: *Платон*. Государство. Кн. 7.
- <sup>131</sup> Там же.
- <sup>132</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика С. 34-43, 455.
- <sup>133</sup> См.: Э. *Жильсон* (Étienne Gilson). Нақд-и тафаккур-и фалсафӣ-и ғарб / пер. [на перс.] Аҳмада Аҳмадӣ. Тегеран, 1402 / 1982. С. 48-93.
- <sup>134</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 4. С. 234; *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 92-94.
- <sup>135</sup> *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 1. С. 307; Т. 2. С. 47-52, 62.
- <sup>136</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. С. 11-44; *Ҷабāтабāй* и *Мутаххарӣ*. Уқӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Т. 3. С. 490.
- <sup>137</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика. С. 8.
- <sup>138</sup> См.: *Ҷабāтабāй* и *Мутаххарӣ*. Уқӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Т. 3. С. 494.
- <sup>139</sup> Там же. С. 496, 497.
- <sup>140</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 2. С. 137- 138.
- <sup>141</sup> Там же. Т. 1. С. 206.
- <sup>142</sup> См.: *Ҷабāтабāй*. Бидāйат ал-ҳикма. С. 84; *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 156.
- <sup>143</sup> См.: *Миқбāх*. Амӯзеш-и фалсафа. Т. 2. С. 40.
- <sup>144</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 2. С. 133-135; *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 160-163.
- <sup>145</sup> См.: *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 209, 210-212.
- <sup>146</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 3. С. 68.
- <sup>147</sup> Там же. Т. 6. С. 2, 7.
- <sup>148</sup> См.: *Ибн Сйнā*. Ал-Ишārāt. Т. 3. С. 66; *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 6. С. 13.
- <sup>149</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Там же; *Ибн Сйнā*. Ал-Ишārāt. Т. 3. С. 67.
- <sup>150</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Там же. С. 26-27.
- <sup>151</sup> Там же. С. 14-16. Ср. *Ҷабāтабāй*. Бидāйат ал-ҳикма. С. 156; *Ҷабāтабāй*. Нихāйат ал-ҳикма. С. 268-270; *Мутаххарӣ*. Шарҳ-и мухтасар-и манзӯма. Тегеран, 1360 / 1981. С. 130-153; *Миқбāх*. Амӯзеш-и фалсафа. Т. 2. С. 342.

## ИРФАН

<sup>1</sup> Николсон (R. Nicholson) говорит, что европейские писатели, занятые исследованием исламского мистицизма, склоны называть суфизм сектой «Единства Бытия». Сам же представляет этику и аскетизм среди основных особенностей суфизма, но не считает Халладжа и Байязида приверженцами «Единства Бытия». 'Абӯ ал-'Алā 'Афйфй придерживается того же взгляда и предполагает, что мистики до Ибн 'Арабй были приверженцами «единства видения», а не «единства бытия». См.: Р. Николсон. Пайдāййш ва сайр-и таṣаввӯф / пер. [на перс.] Муҳаммада Бақира Му'йна. Тегеран [, б.д.]. С. 29, 127; Ибн 'Арабй. Фуṣӯс ал-ҳикам / предисл. и коммент. 'Абӯ ал-'Алā 'Афйфй. Тегеран, 1370 / 1991. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. С. 71.

<sup>3</sup> Там же. С. 71.

<sup>4</sup> Некоторые мистики применяют термин «наука суфизма и путь» (*'илм таṣаввӯф ва сулӯк*) по отношению к практической части, а выражение «наука об истинах, свидетельствовании и совлечении завесы» (*'илм хақāйқ ва макāшф ва машāхид*) — в отношении теоретической части. См.: Ибн Турки. Тамхид ал-қавā'ид / под ред. Саййид Джалāl ад-Дйн Ἀштиғйāни. Тегеран, 1360 / 1981. С. 12.

<sup>5</sup> Те авторы, которые делали акцент на практическом и морально-этическом аспектах суфизма (*таṣаввӯф*) и мистицизма (*'ирфāн*), оба понятия причисляли к *практическому мистицизму*. К примеру, Р. Николсон ссылается на 78 определений, большинство из которых касаются практического мистицизма. См.: Р. Николсон. Пайдāййш ва сайр-и таṣаввӯф. С.74-87. О том же рассуждают другие авторы, см.: *Кāшāнй*, 'Абд ар-Раззāқ, ал-Иṣтилāхāt ас-сӯфййа. Кум, 1370 / 1991. С.156; *Джурджāнй*. Китāб «Ат-Та'рифāt». С. 27; Ибн Турки. Тамхид ал-қавā'ид. С. 12.

<sup>6</sup> Ал-Қайсарй даёт следующее определение практического мистицизма: Практический мистицизм — это «познание состояния пути и [приложенные] усилия для освобождения души от ощущения частных ограничений, слияние её со своим источником, очищение для восприятия единичного и универсального» (*Ἀштиғйāни, Саййид Джалāl ад-Дйн. Расā'ил ал-Қайсарй*. Тегеран [, б.д.]. С. 5).

<sup>7</sup> Там же. С.7.

<sup>8</sup> Ибн Манзӯр говорит: «Ирфан — это наука» (*Ибн Манзӯр. Лисан ал-‘араб. Т. 9. С. 153*). Ал-Файӯми считает мистицизм «со-зерцательной наукой» (*Файӯми. Ал-мисбәх ал-мунйр. С. 404*).

<sup>9</sup> *Аҳмад б. Фāрис б. Закарийā. Му‘джам мақāйис ал-лугат. Т. 4. С. 281.*

<sup>10</sup> См.: *Кāшāни. Истилāхāt ас-сӯфийа. С. 106.*

<sup>11</sup> См.: *‘Умид Занджāни, ‘Аббāс ‘Али. Таҳкйк ва баррасии дар тā’риҳ-и тасаввӯф. Тегеран, 1367 / 1988. С. 151-157.* Автор данной книги приводит десять утверждений по этому поводу и затем, в ходе опровержения высказанных утверждений, подчёркивает заимствованность слова *тасаввӯф* от слова *сӯф* («шерсть»).

<sup>12</sup> *Сухравардӣ, ‘Абд ал-Қāхир б. ‘Абдулла ас-. ‘Авāриф ал-ма‘āриф. Бейрут, 1403 / 1982. С. 60.*

<sup>13</sup> См.: *ТӯсийСм‘Абӣ Наср ас-Саррāдж ат-. Ал-Лум‘а фй-т-тасаввӯф. [Б.м..] 1380. С. 40.* Автор этой книги излагает некоторые факты о названии *тасаввӯф*. Также см.: *Р. Николсон. Пайдāйиш ва сайр-и тасаввӯф. С. 44, 143; Фāхӯрӣ, Хинā-ал-Джар, Ҳалил, ал-Тā’риҳ-и фалсафа дар джаҳāн-и исламӣ / [пер. на перс.] ‘Абд ал-Ҳамид Айātӣ. Тегеран, 1358 / 1979. Т. 1. С. 242; Мутаххарӣ. Калām ва ‘ирфāн. С. 94.*

<sup>14</sup> ‘Абд ар-Раззāх ал-Кāшāни говорит: «Мистик — это тот, кто видел Бога, Его Самость, Его Атрибуты, Его Имена, Его Действия и познание состояния и говорит о видении» (*Кāшāни. Истилāхāt ас-сӯфийа. С. 106*).

<sup>15</sup> *Аштиийāни. Расā’ил ал-Қайсарӣ. С.6.*

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> См.: *Аштиийāни. Расā’ил ал-Қайсарӣ. С. 5.*

<sup>18</sup> Там же. С.6.

<sup>19</sup> См.: *Р. Николсон. Пайдāйиш ва сайр-и тасаввӯф. С.14-17, 28.*

<sup>20</sup> Для ознакомления с критикой аскетизма См.: *‘Умид Занджāни. Таҳкйк ва баррасии дар тā’риҳ-и тасаввӯф. С.121-117; Мутаххарӣ, М. Дāстāн-и рāстāн. Кум, 1362 / 1983. С. 36-46.* Относительно правильного понимания воздержания см.: *Мухаммадӣ Райшахрӣ, Мухаммад. Мйзāн ал-ҳикма. Кум, 1403 / 1982. Т. 4. С. 250-255; Кулайни. Ал-Кāфӣ. Т. 5. С. 5,70-71.*

<sup>21</sup> См.: *Мутаххарӣ. Калām ва ‘ирфāн. С. 97-98.*

<sup>22</sup> См.: *‘Умид Занджāни. Таҳкйк ва баррасии дар тā’риҳ-и тасаввӯф. С. 136.*

<sup>23</sup> Под словом «Рӯм» (Византия) в исламской литературе того времени подразумевалась Малая Азия, считавшаяся территорией культурного влияния Восточного Рима.

<sup>24</sup> *'Аттār, Фарид ад-Дин*. Тазкират ал-аўлиййā / под ред. Мирзы Муҳаммада Ҳана Қазўйний. Тегеран, 1336 / 1957. С. 34-36.

<sup>25</sup> См.: *'Умид Занджāни*. Таҳкик ва барраси дар тā'риҳ-и таҷаввўф. С. 245-261.

<sup>26</sup> См.: *Мутаххарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 97-98.

<sup>27</sup> Там же. С. 98.

<sup>28</sup> См.: *Ғанӣ, Қ āсим*. Тā'риҳ-и таҷаввўф дар ислām. Тегеран, 1369 / 1990. С. 31.

<sup>29</sup> 'Абд ар-Раҳман Бадавӣ, Шахїд-и 'ишқ-и Илахӣ, Рāби'а б. 'Адавӣя. С.11-12, 75.

<sup>30</sup> Шейх *'Аттār* говорит: «Передают, что Ҳассан (ал-Басрӣ) сказал Рāби'е: “Не желаешь ли ты, чтобы мы посватались и заключили брачный договор?” Рāби'а ответила: “Брачный договор заключается с сущим, а здесь сущее ушло и не существует. Я превратилась в себя и обрела бытие благодаря Ему, всецело принадлежу Ему и существую под Его Тенью, разрешения следует испрашивать у Него, а не у меня”» (*'Аттār*. Тазкират ал-аўлиййā'. Т. 1. С. 70).

<sup>31</sup> Учитывая вышеупомянутое объяснение, не существует никакого противоречия между повествованием Джāмӣ и ал-Қушайрӣ. Джāмӣ говорит: «Первым, кто был назван суфием, был 'Абӯ Хāшим Кўфӣ, современник Суфйāна Саўрӣ». Ал-Қушайрӣ говорит: «Это имя стало известно среди тех великих людей двести лет после хиджры». См.: *Джāмӣ*. Нафаҳāt ал-унс / под ред. Махдӣ Таўҳїдӣ. Тегеран, 1337 / 1958. С. 31.

<sup>32</sup> *Джāмӣ*. Нафаҳāt ал-унс. С.31.

<sup>33</sup> 'Абӯ ал-'Алā 'Афйфӣ и Р. Николсон утверждают, что особое мистическое единство бытия (которое впоследствии упоминается под названием четвертого толкования единства бытия) не было изложено до Ибн 'Арабӣ, и приводят слова старцев того времени (таких, как Зў-н-Нўн, Бāйазїд и Халлāдж) о единстве свидетельствования (которое упоминается в качестве первого толкования единства бытия). Тем не менее, как это было показано Мутаххарӣ, кажется, что упомянутые мистики говорили о том особом мистическом единстве бытия, не называя его единством бытия, его рациональное и философское толкование было дано намного позже Ибн 'Арабӣ, то есть его последователями. См.: *Мутаххарӣ, М.*

Тамāшāгах-и рāз / под ред., с предисл. 'Абд ал-'Азйма Сā'адй. Тегеран, 1359 / 1980. С.136; *Ибн 'Арабй*. ФуҶуҶ ал-ҳикам. С. 25 (Предисловие 'Афйфй); *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С. 29.

<sup>34</sup> См.: '*Аттāр*. Тазкират ал-аўлийā'. Т. 2. С.6; *Мутāххарй*. Калām ва 'ирфāн. С. 102.

<sup>35</sup> '*Аттāр*. Там же. С. 10.

<sup>36</sup> *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С. 48, 51, 68.

<sup>37</sup> *Джāмй*. Нафаҳāt ал-унс. С. 36.

<sup>38</sup> *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С.154-155.

<sup>39</sup> См.: '*Аттāр*. Тазкират ал-аўлийā'. Т. 1. С.123, 151; '*Умйд Занджāнй*. Таҳкйк ва баррасйи дар тā'рйҳ-и таҶаввўф. С. 310.

<sup>40</sup> *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С.50.

<sup>41</sup> *Мутāххарй*. Калām ва 'ирфāн. С. 103; *Ғанй*. Тā'рйҳ-и таҶаввўф дар ислām. С. 55. *Р. Николсон* говорит: «Понятия, о которых говорит Зў-н-Нўн, являются теми же понятиями, которых мы обнаруживаем в греческих текстах (например, в письме Диониса)» (*Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С. 61).

<sup>42</sup> *Мутāххарй*. Калām ва 'ирфāн. С. 103.

<sup>43</sup> См.: '*Аттāр*. Тазкират ал-аўлийā'. Т. 1. С. 64-77.

<sup>44</sup> См.: *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввўф. С.51; '*Аттāр*. Тазкират ал-аўлийā'. Т. 1. С. 129.

<sup>45</sup> *Р. Николсон*. Указ. соч. С. 68. Однако Джāмй говорит: «Говорили, что он ('Абў Са'йд) был первым, кто говорил о знании иезновения и пребывания». См.: *Джāмй*. Нафаҳāt ал-унс. С. 73.

<sup>46</sup> '*Аттāр*. Тазкират ал-аўлийā'. Т. 1. С. 131.

<sup>47</sup> Там же. С. 134. Также см.: *Бақлй Шйрāзй*, *Рўзбихāн*. Шарҳ-и шатāҳйят / под ред. Анри Корбена. Тегеран, 1360 / 1981. С. 116.

<sup>48</sup> *Қушайрй*, '*Абў ал-Қāсим*, ал-. Ар-рисāла ал-Қушайрййа. Каир [, б.д.]. С. 38; *Кāшāнй*. ИҶтилāхāt аҶ-сўфййа. С. 47.

<sup>49</sup> *Аштийāни*. Расā'ил ал-ҚайҶарй. С. 9.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> *Қушайрй*. Ар-рисāла ал-Қушайрййа. С. 38; *Саджādй*, *Сайййд Джа'фар*. Фарханг-и иҶтилāхāt ва та'бирāt-и 'ирфāнй. Тегеран, 1370 / 1991. С.527.

<sup>52</sup> *Аштийāни*. Расā'ил ал-ҚайҶарй. С. 9.

<sup>53</sup> *Ғанй*. Тā'рйҳ-и таҶаввўф дар ислām. С. 445.

<sup>54</sup> Там же. С. 446.

<sup>55</sup> См.: *Аш'арй*. Ал-Лума'. С. 459; *Заррйнкўб*, '*Абд ал-Хусайн*. Джустўджў дар таҶаввўф-и Ирāн. Тегеран, 1357 / 1978. С. 43.

<sup>56</sup> См.: *Аш'арӣ*. Ал-Лума'. С. 454.

<sup>57</sup> *Аттар*. Тазкират ал-аўлиййа'. Т. 2. С. 6.

<sup>58</sup> Цит. по: *Мутаххарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 105.

<sup>59</sup> *Ғанӣ*. Та'риҳ-и таҷаввуф дар ислам. С. 447.

<sup>60</sup> Рӯзбихāн Бақлӣ передал и объяснил сорок пять шатхов (экстатических изречений) ал-Ҳаллādжа в книге Бақлӣ «Шарҳ-и шатҳийāt» («Комментарий к парадоксам суфиев»). См. *Бақлӣ Шӣрāзӣ*, *Рӯзбихāн*. Шарҳ-и шатҳийāt / под ред. Анри Корбена. Тегеран, 1360 / 1981.

<sup>61</sup> *Аттар*. Тазкират ал-аўлиййа'. Т. 2. С. 120.

<sup>62</sup> *Фāхӯрӣ*. Та'риҳ-и фалсафа дар джаҳāн-и исламӣ. С. 243.

Тажке см.: *Бақлӣ Шӣрāзӣ*. Шарҳ-и шатҳийāt. С. 385.

<sup>63</sup> Там же. С. 438.

<sup>64</sup> *Манӯр*, *Муҳаммад б. ал-*. Асрār ал-таўҳид фӣ макāmāt шайх 'Абӣ Са'ид. Каир [б.д.]. С. 231.

<sup>65</sup> Там же. С. 376.

<sup>66</sup> См.: *Мутаххарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 121-123.

<sup>67</sup> См.: *Мутаххарӣ*. Тамāшāгах-и рāз. С. 142-145.

<sup>68</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 2. С. 345.

<sup>69</sup> *Ҳайирӣ Йāздӣ*, *Махдӣ*. Харам-и хастӣ. Тегеран, 1972. С. 173, 174, 175. Автор книги считает единство бытия Ибн 'Арабӣ незрелым единством бытия и, принимая во внимание теорию Муллы Ҷадры, пытается воздвигнуть своеобразную «пирамиду бытия» на её основе. Он считает всё сокровенное бытие единым бытиём и описывает множество посредством горизонтальных линий.

<sup>70</sup> См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār. Т. 2. С. 286-347.

<sup>71</sup> См.: *Шабистарӣ*, *Маҳмӯд*. Гулшан-и рāз / под ред. Ҷāбира Кирмāнӣ. Тегеран, 1361 / 1982. С. 49.

<sup>72</sup> См. беседы 'алл āмы Ҷабāтабāй и его ученика Ҳусейна Ҷихрāнӣ в книге «Михр-и табан» (*Ҷабāтабāй и Ҷихрāнӣ*). Михр-и табāн. С. 121-148). О контрасте между философским и мистическим формами единства см. *'Аштиийāнӣ*, *Саййид Джалāl ад-Дйн*. Муқāтибāt-и 'ирфāнӣ байн-и Саййид 'Аҳмад Хā'ирӣ-и Ҷихрāнӣ (Карбалā'ӣ) ва Шайх Муҳаммад Ҳусайн Ғаравӣ. Тегеран, 1361 / 1982; *Ҷабāтабāй*, *Саййид Муҳаммад Ҳусейн и Ҳусейнӣ-и Ҷихрāнӣ*. Таўҳид-и 'илмӣ ва 'айнӣ дар макāтӣб-и ҳукмӣ ва 'ирфāнӣ. Тегеран [б.д.]; *'Аштиийāнӣ*, *Саййид Джалāl ад-Дйн*. Шарҳ-и муқаддима-и – Қайсарӣ. Кум, 1365 / 1986. С. 139-141.

<sup>73</sup> В этом случае, некоторые применяют термин «сопряжение озарения» (*идāфа ишрāқ*) или «условное сопряжение» (*идāфа*

*и'тибārī 'urfānī*). См.: *'Аштийānī*. Шарх-и муқаддима-и Қайсарӣ. С. 118.

<sup>74</sup> *'Аштийāни*. Расā'ил ал-Қайсарӣ. С. 11-13.

<sup>75</sup> См.: *Мутаххарӣ*. Тамāшāгах-и рāз. С. 136, 137, 158-163.

<sup>76</sup> Хāфиз говорит:

Как только красота Твоего Лица блеснула в зеркале,  
Все эти очертания оказались в зеркале воображения.

И ещё:

Оба мира происходят от сияния Его Лица,  
Сказал я это тебе откровенно, а также по секрету.

О вышеупомянутом противоречии см. *Мутаххарӣ*. Тамāшāгах-и рāз. С. 154-155.

<sup>77</sup> Мистики указывают на эту ступень посредством таких выражений, как «степень Божественной Самости» (*мақām зātī*), «безраздельное безусловное бытие» (*вӯджӯд лā бишарт муқассимӣ*), «единая сокровенная воплощённость» (*хавайат зайбӣ āхадӣ*), «абсолютная воплощённость» (*хавайат мутлақ*), «сокровенное сокровенных» (*зайб ал-зуйӯб*), «скрытое сокровище» (*вӯджӯд баҳт*), «западная Анка (легендарная птица, обитающая в огне)» (*канз маҳфа*) и «Истина Истин» (*ҳақиқат ал-ҳақā'иқ*). Подробно см.: *Қайсарӣ*, ал-. Шарх фуҷӯс ал-ҳикам. Кум, 1363 / 1984. С. 5; *'Аштийāнӣ*. Расā'ил ал-Қайсарӣ. С. 8; *Қўнавӣ*, ал-. Рисāлат ан-нуҷӯс / под ред. Саййида Джалāl ад-Дйна 'Аштийāнӣ. Тегеран, 1362 / 1983. С. 6-7, 10; *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфāр. Т. 2. С. 327; *Джāmӣ*, 'Абд ар-Раҳман. Лавā'иҳ / под ред. Муҳаммада Хусайна Тасбийҳӣ. Тегеран [б.д.]. С. 27.

<sup>78</sup> «Единственность» (*ваҳдӣя*) имеет также и другие обозначения, «божественность» и «степень совокупности» (*мақām ал-джами*) являются одними из названий вышеназванной стадии. Эта стадия устойчивых архетипов называется также стадией *рубӯбийат*. См.: *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфāр. Т. 2. С. 331-337; *Қайсарӣ*. Шарх фуҷӯс ал-ҳикам. С. 11; *'Аштийāнӣ*. Расā'ил ал-Қайсарӣ. С. 8; *Кāшāнӣ*. Истилāхāt ас-сӯфӣя. С. 47.

<sup>79</sup> См.: *Қайсарӣ*. Шарх фуҷӯс ал-ҳикам. С. 18; *Кāшāнӣ*. Истилāхāt ас-сӯфӣя. С. 31.

<sup>80</sup> *Насафӣ*, 'Азӣз ад-Дин. Ал-инсāн ал-кāмил / под ред. М. Молэ. Тегеран, 1362 / 1983. С. 161. «Устойчивые архетипы» (*а'йāн сāбита*) иногда называются «устойчивыми истинами» (*ҳақā'иқ сāбита*), «устойчивыми телами и сущностями» (*ашйа' сāбита*).



<sup>81</sup> Аллюзия на священное предание: «Я был сокрытым сокровищем, но Я хотел быть познанным, поэтому Я создал мир» (*Кунту канзан махфийан, фа'ахбابتу ан у'ариф, фаҳалақту ликай у'ариф*) (Badi-uz-Zaman Furuzanfar. Ahadith-i Mathnawi. Tehran, 1334 / 1955. P. 70).

<sup>82</sup> *Қайсарӣ*. Шарҳ фуҷӯғ ал-ҳикам. С. 18; '*Аштийāни*. Расā'ил ал-Қайсарӣ. С. 13-14.

<sup>83</sup> *Мутаҳхарӣ*. Калām ва 'ирфāн. С. 80.

<sup>84</sup> Шабистарӣ говорит:

Шариат (Закон Божий) — это кожа,  
а мозгом является Истина,

Между этим и другим находится

Тарикат

(*Шабистарӣ*. Гулшан-и рāз. С.41).

<sup>85</sup> Джалāl ад-Дйн Рӯмӣ утверждает, что «шариат подобен свече, освещающей путь, а тарикат — дорога для преодоления этого пути».

Более ясный пример: «Медицинская наука подобна шариату, действовать согласно медицинской науке похоже на *тарӣқат* и добиться здоровья подобно *ҳақӣқату*. Поэтому, когда мы достигаем цели пути или здоровья, тогда мы больше не нуждаемся в свече или дороге, или изучении медицины».

Или ещё (о шариате): «Если Истина станет явной, то шариат станет недействительным».

Лāхйджӣ об этом говорит так: «Если обращённый к Богу дойдёт до стадии *сукр* («духовного опьянения») и *фанā'* («исчезновения в Боге»), то он отнюдь уже не должен нести бремя религиозного закона, и он будто бы находится среди совершенных, которые упоминались в третьей части, хотя, что касается руководства другими, они подвластны и обязаны следовать религиозным установлениям, и для них не отменяются повеление и запрёт. Тем не менее, поскольку они достигли предела и конца своего совершенства, то не нуждаются в орудии для совершенствования своей души (*Лāхйджӣ*, *Муҳаммад*. Мафāтӣҳ ал-и'джāз фӣ Шарҳ-и "Гулшан-и рāз". Тегеран [ , б.д.]).

Ал-Қайсарӣ считает, что «по достижении духом совершенства, обязанность нести бремя шариата устраняется» ('*Аштийāни*. Расā'ил ал-Қайсарӣ. С. 24).

С другой стороны, Джунайд ал-Бағдāдӣ, ал-Калāбāзӣ и большинство других мистиков утверждают, что мистик, будучи даже

в состоянии *фанā*’ («исчезновения») или «слияния» с Богом), должен действовать в соответствие со своими обязанностями, и тогда Бог поможет ему в этом деле (*Калāбāзй*, ’Абӯ Бакр Муҳаммад ал-. Ат-та’аруф лй мазхаб ахл ат-таҶаввӯф / под ред. Муҳаммада ’Амина ан-Навāдй. Каир, 1388 / 2009. С.156; *Қушайрй*. Ар-рисāла ал-Қушайрйа. С. 19, 142).

’Аллāма Табāтабāй в «Ал-Вилāйат», после того как он разделил людей на три группы, рассматривает соблюдение приказаний и запретов шариата в качестве общих установлений для всех групп. Он утверждает, что по мере того, как человек более и более приближается к Богу, его обязанности становятся всё тяжелее: «Лучшее для благочестивых — это худшее для приближенных [к Богу]» (*Табāтабāй*, *Саййид Муҳаммад Хусейн*, ат-. Ал-Вилāйат. Тегеран, 1360 / 1981. С.17-20).

<sup>86</sup> *Манӯр*, *Муҳаммад б. ал-*. Асрār ал-таӯҳид фй макāmāt шайх ’Абй Са’йд. С. 352.

<sup>87</sup> Хāфиз говорит:

Не одолеть тебе эту стадию без сопровождении Хизра,  
Вокруг темнота, остерегайся опасности заблуждения.

<sup>88</sup> *Сухравардй*. ’Авāриф ал-ма’āриф. С. 469, 470; *Қушайрй*. Ар-рисāла ал-Қушайрйа. С.32. ’Абӯ НаҶр Сирāдж даёт другое определение степени и состояния — см. *Аш’арй*. Ал-Лума’. С. 65-66.

<sup>89</sup> *Сухравардй*. ’Авāриф ал-ма’āриф. С.471; *Кāшāнй*. ИҶтилāхāt аҶ-Ҷӯфйа. С. 26.

<sup>90</sup> ’Абд ар-Раззāк ал-Кāшāнй также говорит: «Если состояние продолжается и превращается в навык, тогда оно называется стадией» (*Кāшāнй*. ИҶтилāхāt аҶ-Ҷӯфйа. С. 57).

<sup>91</sup> *Сухравардй*. ’Авāриф ал-ма’āриф. С. 471-473.

<sup>92</sup> См.: *Р. Николсон*. Пайдāййш ва сайр-и таҶаввӯф. С.161; *Фахури*. Та’рих-и фалсафа дар джахан-и ислами Т. 1. С. 299.

<sup>93</sup> *Сухравардй*. ’Авāриф ал-ма’āриф. С. 476.

<sup>94</sup> *Аш’арй*. Ал-Лума’. С. 68-104.

<sup>95</sup> *Калāбāзй*. Ат-та’аруф лй мазхаб ахл ат-таҶаввӯф. С.111-132.

<sup>96</sup> См.: *Дāmāдй*, *Саййид ’Аҳмад*. Шарҳ бар мақāmāt-и арба’йн. Тегеран, 1367 / 1988.

<sup>97</sup> *Кāшāнй*. ИҶтилāхāt аҶ-Ҷӯфйа. С. 87-88.

<sup>98</sup> «Вторжения», входящие в сердце мистика, называются *вāридāt* («входящие внутрь»). Иногда они принимают форму радости или грусти, или приступа, а также речи и общения. Другими словами, человек чувствует, что как будто кто-то говорит с ним из

нутри, и в таком случае их называют *завāтир*. Мистики разделяют *завāтир* на четыре части: божественные, ангельские, душевные и сатанинские, и объясняют способы опознавания каждого из них. См.: *Мутаххарй*. Калām ва ‘ирфāн. С. 154; *Кāшāнй*. Иҗтилахāt ас-сўфййа. С. 158.

<sup>99</sup> С точки зрения Мутаххарй, основная аналогия заключается в том, чтобы разглядеть, к чему побуждает и что запрещает тот помысл (*хāтир*). Если повеление и запрет расходятся с велением и запретом религиозного закона (*шариат*), то оно является однозначно сатаническим. Некоторые другие упоминают соответствие с Кораном и преданиями и интуитивными рациональными принципами — как мерило опознания происхождения помыслов. См.: *Мутаххарй*. Калām ва ‘ирфāн. С. 154; *Кāшāнй*. Иҗтилахāt ас-сўфййа. С.158-159; *Ибн Турки*. Тамхйид ал-қавā‘ид [страницы не указаны].

<sup>100</sup> *Калāбāзй*. Ат-та‘аруф лй мазхаб ахл ат-тасававвўф. С.147.

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> *Аш‘арй*. Ал-Лума‘. С.552.

<sup>103</sup> *Сухравардй*. ‘Авāриф ал-ма‘āриф. С.521.

<sup>104</sup> *Лахиджй*. Мафāтиҳ ал-и‘джāз фй Шарҳ-и “Гулшан-и рāз”. С. 49.

<sup>105</sup> *Шабистарй*. Гулшан-и рāз. С. 49.

<sup>106</sup> *Лахиджй*. Мафāтиҳ ал-и‘джāз фй Шарҳ-и “Гулшан-и рāз”. С. 378.

<sup>107</sup> Там же. С. 387. Лахиджй понимает *вусўл* («слияние», «соединение») и *фанā’* («исчезновение») в смысле устранения определённости, в то время как некоторые другие допускают различие между *вусўл* и *фанā’*. См.: *Ғабāтабāй* и *Ғихрāнй*. Михр-и тāбāн. С. 109.

‘Абд ар-Раззāқ ал-Кāшāнй говорит: «Словом *вусўл* выражают исчезновение раба Божьего вместе с его качествами в атрибутах Истины, и это и есть реализация благодаря именам Всевышнего» (*Кāшāнй*. Иҗтилахāt ас-сўфййа. С.51).

<sup>108</sup> *Шабистарй*. Гулшан-и рāз. С. 53. Важная дискуссия, изложенная в контексте исчезновения самости, заключается в вопросе: остаётся ли после *фанā’* какой-либо признак определения мистика или же сохраняется его «устойчивый архетип»? См.: *Ғабāтабāй* и *Ғихрāнй*. Михр-и тāбāн. С. 121-76.

<sup>109</sup> *Мутаххарй*. Калām ва ‘ирфāн. С. 145-146.



## БИБЛИОГРАФИЯ

Абу захра Мухаммад — *'Абӯ Захра Мухаммад. Тā'риҳ ал-мазāхиб ал-ислāмийа.* Каир: Дār ал-фикр ал-'арабӣ [, б.д.].

Арбери — *Арбери.* 'Акл ва ваҳй дар ислām / пер. на перс. Ҳассана Джаввāдӣ. Тегеран, 1358 / 1979.

Аристотель — *Аристотель.* Метафизика / пер. [на перс.] Шарафа. Тегеран, 1367 / 1988.

Аттар — *'Аттāр, Фарӣд ад-Дйн.* Тазкират ал-аўлийā' / под ред. Мӣрзы Муҳаммада Ҳāна Қазўйнӣ. Тегеран, 1336 / 1957.

Аш'ари — *Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Ҳассан ал-.* Ал-'ибāна 'ан усўл ад-дийāна. Каир, 1397 / 1977.

Аш'ари — *Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Ҳассан ал-.* Мақālāt ал-ислāмиййин ва 'иҳтилāф ал-муҶаллйн / под ред. Муҳаммада Муҳй ад-Дйна 'Абд ал-Ҳамйда. [Б.м.,] 1405 / 1984.

Аш'ари — *Аш'арӣ, Абу ал-Ҳассан ал-.* Ал-лума' фй аррадд 'ала ахл аз-зйғ ва-ал-бид' / под ред. Ҳамйда Ғурāба. Каир, 1955.

Аштиғани — *'Аштиғанӣ, Саййӯд Джалāl ад-Дйн.* Муқатибāt-и 'ирфанӣ байн-и Саййӯд 'Аҳмад Хā'ирӣ-и Тихрāнӣ (Карбалā'ӣ) ва Шайҳ Муҳаммад Ҳусайн Ғаравӣ. Тегеран, 1361 / 1982.

Аштиғани — *'Аштиғанӣ, Саййӯд Джалāl ад-Дйн.* Шарҳ-и муқаддима-и –Қайсарӣ. Кум, 1365 / 1986.

Аштийани — *'Аштийāни, Саййїд Джалāl ад-Дїн. Расā'ил ал-Қайсарї. Тегеран [ , б.д].*

Аштийани — *Аштийāни, Саййїд Джалāl ад-Дїн. Расā'ил ал-Қайсарї. Тегеран [ , б.д].*

Багдади — *Бағдādї, 'Абд ал-Қāхир б. Тāхир ал-. Ал-фарқ байн ал-фуруқ. Бейрут: Дār ал-джїл, 1408 / 1987.*

Багдади — *Бағдādї, 'Абд ал-Қāхир б. Тāхир ал-. Усўл ад-Дїн. Бейрут, 1401/ 1981.*

Бадави — *Бадавї, 'Абд ар-Раҳман. Мўсў'ат ал-фалсафа. Бейрут, 1974.*

Бакли — *Бақлї Шїрāзї, Рўзбїхāн. Шарҳ-и шатҳїйāt / под ред. Анри Корбена. Тегеран, 1360 / 1981.*

Бухари — *Буҳārї, ал-. Ас-Ҷаҳїх. [Б.м., б.д.]*

Волфсон — *Волфсон, Х. (Volfson Ch.) Фалсафа ва 'илм-и калām / пер. [на перс.] Аҳмада Āрāма. Тегеран, 1368 / 1989.*

Газали — *Ғазālї, 'Абў Хāмид Муҳаммад ал-. Ал-иктисād фї ал-и'тиқād. Бейрут, 1409 / 1988.*

Гани — *Ғанї, Қ āсим. Тā'рїх-и тасаввўф дар ислам. Тегеран, 1369 / 1990.*

Гилани — *Гїлāнї, Муҳаммад Муҳаммади-ї. Дуввўмїн йāднāма-и 'аллāма Табāтабāї. Тегеран, 1363 / 1984.*

Давари — *Дāварї, Ридā. Ал-Фārāбї — му'ассис-и фалсафа-и исламї. Тегеран, 1362 / 1983.*

Дамади — *Дāmādї, Саййїд 'Аҳмад. Шарҳ бар мақāmāt-и арба'їн. Тегеран, 1367 / 1988.*

Дарвиш — *Дарвїш, 'Абдуллах Муҳаммад, ад-. Муснад Ибн Ҳанбал. Бейрут, 1411 / 1990.*

Джа'фар — *Джа'фар. Буҳўс фї ал-милал ва ал-ниҳал. Кум, 1370 / 1991.*

Джаввади — *Джаввādї Амулї, 'Абдуллах. Шарҳ-и ҳикмат-и мута'āлиййа. Тегеран, 1368 / 1989.*

Джами — *Джāmї, 'Абд ар-Раҳман. Лавā'їх / под ред. Муҳаммада Ҳусайна Тасбїхї. Тегеран [ , б.д].*

Джами — *Джамӣ*. Нафаҳат ал-унс / под ред. Махдӣ Таўҳидӣ. Тегеран, 1337 / 1958.

Джурджани — *Джурджанӣ, Сайид Шариф ад-*. Китāб «Ат-Та'рифāt». Тегеран, 1306 / 1927.

Джурджани — *Джурджанӣ, Сайид Шариф ад-*. Шарҳ ал-Мавāқиф / под ред. Сайида Муҳаммада Бадр ад-Дйна ал-На'санӣ: в 8 т. Кум, 1306 / 1927.

Жильсон — *Жильсон, Этьен (Étienne Gilson)*. Нақд-и тафаккур-и фалсафӣ-и ғарб / пер. [на перс.] Аҳмада Аҳмадӣ. Тегеран, 1402 / 1982.

Зарринкуб — *Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн*. Джустўджў дар таъаввуф-и Ирāн. Тегеран, 1357 / 1978.

Йазди — *Хайирӣ Йаздӣ, Махдӣ*. Харам-и хастӣ. Тегеран, 1972.

Ибн 'Араби — *Ибн 'Арабӣ*. Фуҷӯс ал-ҳикам / предисл. и коммент. 'Абӯ ал-'Алā' 'Афйфӣ. Тегеран, 1370 / 1991.

Ибн Закарийа — *Аҳмад б. Фāрис б. Закарийā*. Му'джам мақайис ал-луғат / под ред. 'Абд ас-Салāма Муҳаммада Хārўна. Кум, 1404 / 1983.

Ибн Закарийа — *Аҳмад б. Фāрис б. Закарийā*. Му'джам мақайис ал-луғат / под ред. 'Абд ас-Салāма Муҳаммада Хārўна. Кум, 1404 / 1983.

Ибн Манзур — *Ибн Манзўр*. Лисāн ал-'араб / под ред. 'Алӣ Шйрӣ. Бейрут: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабӣ, 1408 / 1987.

Ибн Надим — *Ибн Надӣм*. Ал-Фихрист / под ред. Риды Таджадлуда. Тегеран, 1350 / 1971.

Ибн Сина — *Ибн Сйнā*. Ал-ишārāt ва-т-танбйхāt. Тегеран, 1403 / 1982.

Ибн Сина — *Ибн Сйнā*. Ан-Наджāt / под ред. Муҳаммада Тақӣ Дāнишпажўха. Тегеран: Университет, 1362 / 1983.

Ибн Сина — *Ибн Сйнā*. Ат-Та'лиқāt / под ред. 'Абдураҳмана Бадавӣ. Кум [б.д.].

Ибн Сина — *Ибн Сйнā*. Аш-Шифа / под ред. Ибрāхима Мадкӯра. Кум, 1404 / 1983.

Ибн Турки — *Ибн Турки*. Тамхйд ал-қавā'ид / под ред. Саййид Джалāl ад-Дйн Аштиғйани. Тегеран, 1360 / 1981.

Ибн Хазм — *Ибн Ҳазм*. Ал-фақл фй ал-милал ва ал-ахвā' ан-ниҳал / под ред. Аҳмада Шамс ад-Дйна. Бейрут, 1416 / 1995.

Ибн Халдун — *Ибн Ҳалдӯн*. Муқаддима. Бейрут [, б.д.].

Икбал — *Иқбāl 'Аббās*. Ҳāнидāн-и Наўбахтй. Тегеран, 1311 / 1893.

Кади Абд ал-Джаббар — *Қādū 'Абд ал-Джаббār*. Ал-Муғнй фй Абвāб ат-таўхйд ва ал-'адл. Каир [, б.д].

Кади Абд ал-Джаббар — *Қādū 'Абд ал-Джаббār*. МуҳтаҶар ал-ҳусна. [Б.м., б.д].

Кади Абд ал-Джаббар — *Қādū 'Абд ал-Джаббār*. Шарҳ ал-уқӯл ал-ҳамса / предисл. 'Абд ал-Карйма 'Усмāна, Каир, 1384 / 2005.

Кайсари — *Қайсарй, ал-*. Шарҳ фуқӯс ал-ҳикам. Кум, 1363 / 1984.

Калабази — *Калāбāзй, 'Абӯ Бакр Муҳаммад ал-*. Ат-та'аруф лй мазхаб ахл ат-таҶаввӯф / под ред. Муҳаммада 'Амйна ан-Навāдй. Каир, 1388 / 2009.

Камир — *Қамйр, Иоганн*. Ал-Киндй — файласӯф-и бузург-и джахāн-и ислāmй / пер. [на перс.] Қāдиқа Саджджādй. Тегеран, 1363 / 1984.

Кашани — *Кāшāнй, 'Абд ар-Раззāқ, ал-*. Иқтилāхāt ас-сӯфййа. Кум, 1370 / 1991.

Кашани — *Кāшāнй, 'Абд ар-Раззāқ, ал-*. Иқтилāхāt ас-сӯфййа. Кум, 1370 / 1991.

Коплстон — *Коплстон, Фредерик* (Frederick Charles Copleston). Тā'рйх-и фалсафа / пер. на перс. Саййида Джалāl ад-Дйна Муджтабави. Тегеран, 1362 / 1983.

Кулайни — *Кулайнй, ал-*. Ал-Кāфй / под ред. 'Алй Āкбара Ғаффāрй. Тегеран, 1338 / 1959.

Кунави — *Қунавӣ*, ал-. Рисāлат ан-нуҶӯс / под ред. Саййида Джалāl ад-Дйна 'Аштиянӣ. Тегеран, 1362 / 1983.

Кушайри — *Қушайрӣ*, 'Абӯ ал-Қāсим, ал-. Ар-рисāла ал-Қушайрӣя. Каир [, б.д.].

Кушджи — *Қушдҷӣ*, ал-. Шарҳ таджрид ал-'а қā'ид. Кум, литография.

Лахиджи — *Лāхӯдҷӣ*, 'Абд ар-Раззāк. Шавāриқ ал-илхām. Исфахан, литография.

Лахиджи — *Лāхӯдҷӣ*, *Муҳаммад*. Мафātиҳ ал-и'джāз фӣ Шарҳ-и "Гулшан-и рāз". Тегеран [, б.д.].

Лахиджи — *Лāхӯдҷӣ*. Гавхар-и Мурād. Тегеран [, б.д.].

Лахиджи — *Лāхӯдҷӣ*. Сармāй-и 'ймāн / под ред. Ҷāдиқа Ларӣдҷāнӣ. Тегеран, 1362 / 1983.

Мавсуи Хо'и — *Мавсӯи Хо'ӣ*, Саййӣд 'Абӯ ал-Қāсим. Му'аджам Риджāl ал-ҳадӣс. Кум, 1410 / 1989.

Маджлиси — 'Аллāма *Мадҷлисӣ*. Биҳār ал-āнвār. Тегеран, 1362 / 1983.

Макдармут — *Макдармӯт*, *Мāртӯн*. Андйшахā-й калāmй-и шайҳ Муфӣд / пер. на перс. Аҳмада Арāма. Тегеран, 1372 / 1993.

Манур — *Манӯр*, *Муҳаммад б. ал-*. Асрār ал-таӯҳид фӣ макāmāt шайҳ 'Абӣ Са'йд. Каир [, б.д.].

Мас'уди — *Мас'удӣ*, ал-. Ат-танбйх ва ал-ашрāф / под ред. 'Абдуллаха Исма'йла ас-Ҷāвӣ. Каир [, б.д.].

Мас'уди — *Мас'удӣ*. Исбāt ал-ваҶйа. Кум, 1417 / 1996.

Матуриди — *Мāтурӣдӣ*, 'Абӯ Мансӯр ал-. Ат-Таӯҳид. Станбул: Ал-мактаба ал-ислāmйя, 1979.

Мисбах — *МиҶбāх*, *Муҳаммад Тақӣ*. Амӯзеш-и фалсафа. Тегеран, 1364 / 1985. Т. 1. С. 176-178.

Мисбах — *МиҶбāх*, *Муҳаммад Тақӣ*. Та'лиқат 'алā нихāйат ал-ҳикма. Кум, 1405 / 1984.



Мулла Садра — *Мулла Ҷадрā*. Ал-асфār ал-‘ақлиййа ал-ārба‘а. Кум, 1386 / 2007.

Мулла Садра — *Мулла Ҷадрā*. Ал-мафātйх ал-гайб / под ред. Муҳаммада Ҳавāджавй. Тегеран, 1360 / 1981.

Муртада — *Саййӯд Муртада*. Шарҳ-и джумал ал-‘илм ва ал-‘амал / под ред. Йа‘қӯба Джа‘фарй. Тегеран, 1414 / 1993.

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Ашнāйй бā ‘улӯм-и ислāmй. Разделы «Калām» и «Ирфāн». [Б.м., б.д.]

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Дāстāн-и рāстāн. Кум, 1362 / 1983.

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Калām ва ‘ирфāн. Тегеран [б.д.].

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Мантиқ ва фалсафа. Тегеран, 1369 / 1990.

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Тамāшāгах-и рāз / под ред., с предисл. ‘Абд ал-‘Азйма Ҷā‘адй. Тегеран, 1359 / 1980.

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. [Б.м., б.д.]

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Шарҳ-и муҳтасар-и манзӯма. Тегеран, 1360 / 1981.

Мутаххари — *Мутаххарй, М.* Шарҳ-и мабсӯт-и манзӯма. Тегеран, 1404 / 1983.

Муфид — *Шейх Муфйд*. Авā‘ил ал-мақālāt. [Б.м., б.д.]

Муфид — *Шейх Муфйд*. Ал-Иршād. Кум, 1413 / 1992. Т. 1. С. 41.

Мухаммади — *Муҳаммадй Райшахрй, Муҳаммад*. Мйзāн ал-ҳикма. Кум, 1403 / 1982.

Наджаши — *Наджāшй, ан-*. Риджāl / под ред. Мӯсы Шабйрй Занджāнй. Кум, 1416 / 1995.

Насафи — *Насафй, ‘Азйз ад-Дйн*. Ал-инсāн ал-кāmил / под ред. М. Молэ. Тегеран, 1362 / 1983.

Наср — *Наср, Саййид Ҳусейн*. Се хаким-и мусулман / пер. [на перс.] Аҳмада Арāма. Тегеран, 1354 / 1975.

Наубахти — *Наўбахтӣ, Ҳассан б. Мўса, ан-*. Фуруқ аш-Шй'а / под ред. Муҳаммада Ҷадиқа 'Али Баҳр ал-'Улўма. Наджаф, 1355 / 1976.

Никольсон — *Р. Николсон* (R. Nicholson). Пайдāййш ва сайр-и таҷаввуф / пер. [на перс.] Муҳаммада Бāқира Му'йна. Тегеран [, б.д.].

Ну'мани — *Ну'манӣ, Шиблӣ*. Тā'риҳ-и 'илм-и калām / пер. Саййида Муҳаммада Тақӣ Фаҳра Дā'и Гилāнӣ. Тегеран, 1328 / 1949.

Платон — *Платон*. Государство / пер. [на фарси] Фу'ада Руханӣ. Тегеран, 1360 / 1981.

Радави — *Радави Ардакāнӣ, Саййид 'Абӯ ал-Фадр*. Шаҳсӣят ва қийām-и Зайд б. 'Алӣ. Кум, 1364 / 1985.

Рази — *Рāзӣ, Саййид Муртада б. Дā'и Ҳассанӣ, ар-*. Табсарат ал-'авām фӣ ма'рифат ал-мақālāt ал-'инām / под ред. 'Аббāса Иқбāла. Тегеран, 1313 / 1934.

Рази — *Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн ар-*. Ал-мағāлиб ал-'ālййа / под ред. Аҳмада Хиджāзӣ ас-Саққā'и. Бейрут, 1407 / 1986.

Рази — *Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн ар-*. Шарҳ ал-асмā 'Аллāх ал-ҳусна. Тегеран [, б.д.].

Рази — *Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн, ар-*. Ал-қадā' ва ал-қадар / под ред. Муҳаммада ал-Му'таҳима билллаха ал-Бағдāдӣ. [Б.м., б.д.].

Рази — *Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн, ар-*. Ал-мабāҳис ал-машриқййа. Тегеран, 1944.

Рида — *Саййид Рида*. Наҳдж ал-балāға / под ред. Ҷубҳй-йй Ҷāлиҳа. Кум, 1395 / 1975.

Риджа'и — *Риджā'и, Саййид Махдӯ*. Иҳтийār ма'рифат ар-риджал (Риджал Кашӣ). Кум, 1404 / 1983..

Сабам — *Сабām, Мартино*. Аристотель / пер. [на перс.] 'Иззаталлаха Фўлādўнд. Тегеран, 1374 / 1995.

Сабзивари — *Сабзивārī*, *Мулла Хādī*. Шарҳ ал-манзӯма. Раздел «Фалсафа». [Б.м., б.д.]

Саджади — *Саджādī*, *Саййид Джа‘фар*. Фарханг-и истилāхāt ва та‘бирāt-и ‘ирфāнӣ. Тегеран, 1370 / 1991.

Садук — *Шейх Садӯқ*. ‘Уйӯн аҳбār ар-Ридā / под ред. Саййида Махдӣ Ҳусейнӣ Лāджвардӣ. Кум, 1363 / 1984.

Садук — *Шейх Садӯқ*. Ат-Таўҳид / под ред. Саййида Хāшима Ҳусейнӣ. Тихрāнӣ. Кум, 1357 / 1978.

Садук — *Шейх Садӯқ*. Ма‘ани ал-ахбар / под ред. ‘Алӣ Āкбара Ғаффārӣ. Кум, 1361 / 1982.

Саййид — *Шейх Саййид*. Муṭāли‘āt-и таṭбӣқи дар фалсафа-и ислāmӣ / пер. [на перс.] Муṣṭафӣ Муҳаққиқа Дāmāда. Тегеран, 1369 / 1990.

Салиба — *Салиба*, *Джамил*. Мин Афлāтӯн ила Ибн Сйнā. Бейрут [, б.д.]

Сафа — *Сафā*, *Забӣхулла*. Тā‘риҳ-и ‘улӯм-и ‘ақлӣ дар тамаддун-и ислāmӣ. Тегеран [, б.д.]

Сафайи — *Сафāйӣ*, *Аҳмад*. Хишām б. Ҳакам Мудāфи‘-и ҳарйм-и вилāйат. Тегеран, 1359 / 1980.

Субхани — *Субҳāнӣ*, *Джа‘фар*. Буҳӯс фӣ ал-милал ва ал-ниҳал. Кум, 1370 / 1991.

Суйури — *Суйӯрӣ*, *Миқдād б. ‘Абдулла*, *ас-*. Ан-Нāфи‘ йаӯм ал-ҳашр / под ред. Махдӣ Муҳаққиқа. Тегеран, 1365 / 1986.

Суйути — *Суйӯтӣ*, *ас-*. Ад-дурр ал-мансӯр. Бейрут, 1417 / 1996.

Суруш — *Сурӯш*, *‘Абд ал-Карīm*. ‘Илм чӣст? Фалсафа чӣст? Тегеран, 1361 / 1982.

Сухраварди — *Сухравардӣ*, *‘Абд ал-Қāхир б. ‘Абдулла* *ас-*. ‘Авāриф ал-ма‘āриф. Бейрут, 1403 / 1982.

Сухраварди — *Сухравардӣ*, *Шихāб ад-Дйн*. Ҳикмат ал-ишрāқ. [Б.м., б.д.]

Сухраварди — *Сухравардӣ*, *Шихāб ад-Дйн*. Маджму‘а-и муṣаннафат-и шайх-и ишрāқ / под ред. Анри Корбена. Тегеран, 1372 / 1993.

Табарси — *Ҷабарсӣ, ат.* Ал-Иҳтидҷадж. Бейрут, 1403 / 1982.

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусайн и Мутаххарӣ, Муртада.* Усӯл-и фалсафа ва равиш-и реализм. Кум [, б.д.].

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусайн, ат.* Бидāйат ал-ҳикма. Кум, 1364 / 1985.

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусайн, ат.* Нихāйат ал-ҳикма. Кум, 1362 / 1983.

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусейн и Ҳусейнӣ-и Ҷихрāнӣ.* Михр-и тāбāн. Тегеран [, б.д.].

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусейн и Ҳусейнӣ-и Ҷихрāнӣ.* Таӯҳид-и ‘илмӣ ва ‘айнӣ дар макāтӣб-и ҳукмӣ ва ‘ирфāнӣ. Тегеран [, б.д.].

Табатабаи — *Ҷабāтабāӣ, Саййӯд Муҳаммад Ҳусейн, ат.* Ал-Вилāйат. Тегеран, 1360 / 1981.

Тафтазани — *Тафтāзāнӣ, Са‘д ад-Дӣн, ат.* Шарҳ ал-Мақāсид / под ред. ‘Абд ар-Рахмана ‘Амӣра. Кум, 1370 / 1991.

Туси — *Ҷусӣ Т’Абӣ Наср ас-Саррāдж ат.* Ал-Лум‘а фӣ-т-тасаввӯф. [Б.м.,] 1380 / 2001.

Туси — *Шейх Ҷусӣ.* Тамхид ал-усӯл / под ред. ‘Абд ал-Муҳсина Машкӯт ад-Дӣна. Тегеран, 1362 / 1983.

Умид Занджани — *‘Умӯд Занджāнӣ, ‘Аббāс ‘Алӣ.* Таҳқиқ ва баррасӣ дар тā’риҳ-и тасаввӯф. Тегеран, 1367 / 1988.

Уотт — *Уотт, Монтгомери* (William Montgomery Watt). Фалсафа ва калām-и ислами / пер. [на перс.] ‘Абӯ ал-Фадла ‘Иззатӣ. Тегеран, 1380 / 2001.

Файуми — *Файӯмӣ.* Ал-мисбаҳ ал-мунӣр. Кум, 1405 / 1984.

Фараби — *Фāрāбӣ, ал.* Ас-сийāсат ал-маданӣя. Тегеран, 1366 / 1987.

Фараби — *Фәрәбӣ*, ал-. Ат-та‘лиқāt ат-танбїх ‘алā сабил ас-са‘адат / под ред. Джа‘фара Әлї Йāсїна. Тегеран, 1412 / 1991.

Фараби — *Фәрәбӣ*, ал-. ФуҶӯл Мунтази‘а / под ред. Фаӯзї Магарї Наджджār. Тегеран, 1405 / 1984.

Фахури — *Фāхӯрӣ*, *Ҳинā-ал-Джар*, *Ҳалїл*, ал-. Тā‘рїҳ-и фалсафа дар джахāн-и ислāmї / [пер. на перс.] ‘Абд ал-Ҳамїд Әйātї. Тегеран, 1358 / 1979.

Фирузабади — *Фїрӯзāбādї*. Ал-қамӯс ал-муҳїт. Бейрут [, б.д.].

Халил б. Ахмад — *Ҳалїл б. Аҳмад*. Тартиб китāб «ал-‘Айн» / под ред. Әс‘ада ат-Таййїба. Тегеран, 1414 / 1993.

Хилли — *Аллāма Ҳиллї*. Анвār ал-малакӯт фї шарҳ ал-йākӯт / под ред. Муҳаммада Ранджамї аз-Занджāнї. Кум, 1363 / 1984.

Хилли — *Аллāма Ҳиллї*. Кашф ал-мурād / под ред. Ҳассана Ҳассан-Заде Әмулї. Кум, 1407 / 1986.

Хилли — *Аллāма Ҳиллї*. Нахдж ал-ҳаққ ва кашф ас-сидқ / под ред. ‘Айнуллаха ал-Ҳассанї ал-Урмавї. Кум, 1407 / 1986.

Хинди — *Хиндї*, *‘Алā’ ад-Дїн ‘Алā ал-Муттақї б. Ҳисām ад-Дїн*, ал-. Канз ал-а‘мāl / под ред. Ҷафвата ас-Саққā’и. Алеппо, 1389 / 2010.

Хумайри — *Ҳумайрї*, *Нашвāн ал-*. Ал-ҳӯр ал-‘айн / под ред. Камāла МуҶтафы. Каир, 1965.

Хусейни — *Ҳусейнї*, *Саййїд Аҳмад*. Расā’ил аш-Шарїф ал-Муртада / под ред. Саййїда Маҳдї Риджā’ї. Кум, 1405 / 1984.

Шазан — *Шāзāн*, *Фақл ад-Дїн аш-*. Ал-Идāх / под ред. Саййїда Джалāl ад-Дїна Ҳусайнї Урмавї. Тегеран, 1343 / 1964.

Шариф — *Шарїф*, М. М. Тā‘рїҳ-и фалсафа дар ислām. Тегеран, 1362 / 1983.

Шахрастани — *Шахрастānī*, Муҳаммад б. Аҳмад,  
*аш-*. Ал-милал ва ан-ниҳал / под ред. Муҳаммада Саййида  
Кйлāнӣ. Бейрут [, б.д.].

Шибастари — *Шабистарӣ*, Маҳмӯд. Гулшан-и рāз /  
под ред. Ҷāбира Кирмāнӣ. Тегеран, 1361 / 1982.

Ширази — *Ширāзӣ*, *Қутб ад-Дйн аш-*. Шарҳ-и ҳикмат  
ал-ишрāқ. [Б.м., б.д.].





## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРОВАННЫХ СУР И АЙАТОВ КОРАНА

Сура: аят	№ стр.
«...И плыл Он на глазах у нас» (54: 14)	61
«...руки Его протянулись» (5: 64)	61
«А те, что уверовали и творили благие деяния — изо всех людей лучшие и примерные» (98: 7)	77
«Ведь Аллах сотворил и вас, и эти сделанные вами извая- ния» (37: 96)	64
«Милосердный, Что воссел на Престоле» (20: 5)	56
«Судить может лишь Аллах» (6: 57)	38
«И если убили вы душу живую и спорите о том, кто со- творил это, то Аллах выявит то, что скрываете вы в своих помышлениях» (2: 72)	241
«... кто совершит малый или великий грех и обвинит в нём невинного, тот клеветник и совершил явное престу- пление» (4: 111-112)	241
«Аллах воздаст всякой душе за то, что она совершила...» (14: 51)	241
«Проявилась порча на суше и на море из-за того, что со- вершили люди, чтобы дать вкусить им наказание за их деяния...» (30: 41)	241
«...он — посланец Аллах и последний из пророков...» (33: 40)	8
«И приводит нам притчи, забыв о своём творении, и гово- рит: “Кто оживит кости, подвергшиеся тлению?” Скажи: “Оживит их Тот, Кто создал их вначале, Он знает всё о своих творениях”» (36: 78-79).	249
«...Всякий человек станет заложником того, что принесли ему деяния» (52: 21)	241
«Всякой душе воздастся по её деяниям» (74: 38)	241



## УКАЗАТЕЛЬ ХАДИСОВ

### Хадис *қудсӣ* («достоверный»)

«Я был сокрытым сокровищем...» 224, 261

«Умри до того, как ты умрёшь...» 147







**УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ,  
ВОСТОЧНЫХ СЛОВ, НАЗВАНИЙ РЕЛИГИЙ,  
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ,  
БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВЫХ ТОЛКОВ,  
ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ**

- А**
- адāб* 210-211, 220  
'адам 170, 188, 224  
'адл 52, 54, 81, 83, 84, 240, 241  
'азāб қабир 58  
'азам ал-ҳаққ 221  
*āзкар* см. *зикр*  
'айāн 160  
— *а'йāн сāбита* 226, 260  
*āйāt* 194  
'акāб 68  
'акил 177-178  
'ақл (мн. ч. 'ақұл), 28, 47, 56, 59, 72-74, 80, 85, 93, 95-96, 127-128, 134, 148, 153, 163, 170, 183, 212, 224  
— 'ақл ал-аввал 134-135, 148, 224  
— 'ақл ал-кулл 156  
— 'ақл ас-сани 135  
— 'ақл ал-фа'ал 128, 135, 136, 184  
— 'ақл би-л-малак 127  
— 'ақл назарī 115  
'аклī далīл 47, 75, 116, 154-155  
'ақұл см. 'ақл  
'āлам см.:  
— 'āлам ал-анвāр ал-барзāх 150  
— 'āлам ал-анвāр ал-қāхр 150  
— 'āлам ал-'ашбāх ал-муджаррад 150  
— 'āлам ал-мисāл ал-а'зам 150  
— 'āлам ас-сувāр ал-му'аллақа 150  
— 'āлам ал-хайал ал-мунфасил 150

'алим 9, 177-179, 182  
'амали 12, 103, 202, 206,  
211, 233  
āmr 74, 240  
'анā ал-ҳаққ 216  
анвār см.:  
— анвār исфахбудийа 149  
— анвār қāхр 148-149  
— анвār ал-мудаббира 150  
'араḍ 92, 106-107, 147,  
160, 173, 175, 178  
арбāб ал-анвā'а 145  
'арӯḍ вуджӯд 163  
ācār 194  
ācил инсāнийя 179  
асл вуджӯд 132  
'аср ғайба 87, 90, 95, 96  
асҳāб см.:  
асҳāб 'аллāх 212  
асҳāб ал-ҳадӣс 51, 55  
асҳāб ар-рай 55  
асҳāб ат-таўҳид ва ал-  
'адл 81  
āхādӣс 101  
— āхādӣс Ҷаҳиҳ 66  
аҳадӣ 203  
аҳвāl 203, 228-230  
āхлāқӣ 211  
ахл ал-байт 34, 37, 94  
ахл иджтихād 72  
ахл ма'рифа 232  
ахл-и суннат ва джама'ат  
33  
ашбāх муджаррад 184

ахл ал-ҳадӣс 23, 55, 56, 58-  
61, 65, 66, 72  
ашйа' сāбита 260

## Б

бāттин 101  
бāттинийа 101  
бāкā' 13, 236  
байт ал-ҳикма 121-122  
барзаҳ 26, 253  
батрийа 97  
бида' см. бид'а  
бид'а (мн.ч. бида') 199,  
220  
би шарт лā 179  
би шарт шай' 179  
билā такййф 61  
билā таибӯх 61

## В

ва'ад 74, 240  
ва'ад ва ва'ӯд 49, 53, 54  
ва'ӯд 23, 174, 240  
вāджиб 67, 69, 85, 92, 133-  
134, 187, 195-196, 203,  
222, 224  
— вāджиб ал-вуджӯд 31-  
133, 147, 166, 170-171,  
187, 194-195, 222  
— вāджиб [би-л-ғайр]  
132, 134-135  
— вāджиб та'āла 134  
ваджд 212  
вāқи'а 67, 167  
валӣ 228  
вара' 231

- вāрид* (мн. ч. *вāридāt*)  
 214, 262  
*ваҳдат* 166-167, 174  
 — *ваҳдат ал-вуджӯд* 166-167, 210-213, 216-217, 221-222, 228, 233, 235  
 — *ваҳдат ал-маишӯд* 221  
 — *ваҳдат ал-мутлақ* 235  
 — *ваҳдат муҳдҷӯдāt* 167  
 — *ваҳдат-и фалсафи-ӣи вуджӯд* 222  
 — *ваҳдат ал- ҳақӣқа* 167  
 — *ваҳдат ҳамл* 175  
 — *ваҳдат-и шаҳси-ӣи вуджӯд* 168, 225  
 — *ваҳдат ташикӣк* 168, 182, 190, 196  
 — *ваҳдат-и ташикӣки-ӣи вуджӯд* 168, 222  
 — *ваҳдат аш-шухӯд* 167  
*вāхиб ас-сӯр* 135  
*ваҳдийа* 260  
*ваҳӣ* 74, 94, 126, 128, 136, 138, 156-157  
*ал-вāҳид* 148, 224  
 — *ваҳид фалсафа* 121  
*вӯдҷӯб* 92, 129-131, 169-171, 196  
*вуджӯд* 66, 83, 105-108, 130-132, 146-147, 160, 162-171, 174, 183, 188, 203, 223, 235  
 — *вуджӯд баҳт* 260  
 — *вуджӯд зихнӣ* 172-176, 180  
 — *вуджӯд ‘иллат* 177, 190  
 — *вуджӯд қадӣм* 223  
 — *вӯдҷӯд лā бишарт муқассимӣ* 260  
 — *вуджӯд ма‘лӯл* 177, 190  
 — *вуджӯд мустақил* 169  
 — *вуджӯд ал-мутлақ* 228  
 — *вуджӯд нафсиҳи* 169  
 — *вуджӯд рāбитӣ* 169  
 — *вуджӯд фӣ ғайриҳи* 169  
 — *вуджӯд ҳādис* 223  
 — *вуджӯд ҳақӣқийӣ* 168  
 — *вуджӯд ал-ҳаққ* 221  
 — *вуджӯд ҳāридҷӣ* 167, 180  
*вусӯл* 235-236, 263  
**Ғ**  
*ал-ғайба* 100  
 — *ал-ғайба ас-сағйра* (*ғайбат суғра*) 90, 91  
 — *ал-ғайба ал-кабйра* (*ғайбат кубрā*) 90  
 — *ғайб ал-ғуӣӯб* 260  
*ғайр ‘алим* 182  
*ғаний муталлақ* 148  
**Д**  
*далӣл ал-вуджӯд* 66  
*дҷабарӯт* 108  
*дҷабр ва ихтийāр* 73  
*дҷабрийа* 37, 38

джавгар (мн.ч. джавāхир)

92, 147, 160, 173, 175,  
178, 183-184, 191

— джавгар мисāли ва  
барзаҳи 184

— джавгар нафс 179

джали 199

джанна 58

джāрӯдийа 97

джахала' сӯфийа 221

джаханнам 58

джахилия 81

джахмийа 238

джахрий 199

джинс 109

джисм 168

### З

зайдийа 77, 97-99

зиндий (мн.ч. занāдиқа) 35

— зиндиқ ас-сарф 222

зуҳд 140, 198, 206-207, 209,  
231

— зуҳд исламӣ 207

— зуҳд фӣ ад-дунйā 230

### З

зāхир 100-101

зулма 146

зухӯр 225

### З

завк 159

зāт 132, 216, 225

— зāтӣ 67, 85

— зāт ал- ҳаққ 221

зикр (мн.ч. азкār) 199, 231

### И

'ибāда (мн.ч. 'ибāдāt)  
230, 234

'ибāдийа 40

'ид ал-афҳа 57

'ид ал-фитр 57

'идāфа 173-174, 223, 259

— 'идāфа и 'тибарӣ

'ирфāнӣ 260

— 'идāфа ишрāқ 259

иджтимā'и 12, 202

иджтихād 72, 123

'иллат 92, 177, 184-188,  
190

— 'иллат тāmма 186

— 'иллат нāқиқ 186

— 'иллат мутлак 189

'илм 67, 176, 179, 201, 224,  
226

— 'илм аввал 125

— 'илм ал-ақвāl 159

— 'илм ал-аф'āl 159

— 'илм ал-'ийāн 73

— 'илм 'ирфāн 202, 204,  
225

— 'илм ислāх 224

— 'илм ал-калām 22, 24

— 'илм кашв 156

— 'илм мавхӯб 156

— 'илм сайр ва сулӯк 200

— 'илм таҷаввӯф ва сулӯк  
255

— 'илм ал-хай'а 160

— 'илм ҳақāйқ ва макāшиф  
ва машāхид 255

- 'илм ҳусули 176-177  
имāн 230  
имām 78
- имāmийа 33, 77, 78, 82,  
98
- имāmāt 57, 78, 80, 85,  
87
- имкāн 92, 129, 132, 134,  
169-171, 188, 196
- имкāн-и фақри 171
- имкāн-и махва 171
- инсāн 165
- инсāн бақā' 234
- инсāн-и кāmил 228
- инсāн хастӣ 169
- интизā' 110
- интихāб 146
- иншā' 'аллāх 56
- ирāда 224
- ирāда нафсāни 236
- ирджа' 41-42, 238
- 'ирфāн 7, 19, 20, 23, 138,  
140, 152, 154-157, 161,  
185, 192, 197-199, 201,  
204-205, 211-212, 217-  
220, 224-225, 228, 231,  
236, 255-256
- 'ирфāн 'амали 197, 199-  
203, 206, 211, 226, 229
- 'ирфāн исламӣ 205
- 'ирфāн назарӣ 197,  
199-204, 206, 211-212,  
218-219, 221, 223, 233
- 'ирфāн ҳāлас 140, 146
- иқāлат см.:
- иқāлат ал-вуджуд 165-  
167, 171, 174, 181, 183,  
188, 196
- иқāлат ал-вуджуд ва  
ат-ташкӣк 188
- иқāлат ал-мāхийа 168,  
170, 174, 188
- исм (мн.ч. асмā') 201, 203,  
225-226
- исмā 'илийа 77, 99
- иснāд 9
- исна' аш'арийа 33
- испахбут 251
- и'тизал 43
- итқāl 231
- иҳкām 101
- 'ишқ 206, 224
- ишрāқ 141, 146, 156, 188,  
223
- иҳлāқ 217
- иҳлāқӣ 233
- Й**
- йақин 231 217, 233
- К**
- ка'аба 42
- калām 7, 8, 9-11, 19-20, 22,-  
23, 25-27, 30-33, 35, 37,  
55-56,  
71, 79, 80, 92, 95-97, 115-  
116, 118, 137, 154-156,  
223, 243
- калām 'ақли 30, 56
- калām 'аллāх 65
- калām лафзӣ 65-66

— калām нақлӣ 30, 56  
— калām нафсӣ 65-66  
— калām ҳақӣқӣ 66  
— калām ҳуда 31  
канз маҳфа 260  
камāl 67  
кāsб 62-65, 74, 155  
касрат 167-168  
ал-кашф 154, 159  
куллийй табӣ'ийй 180-181  
куфф фаdӯҳ 222

## Қ

қабих 67, 68, 72, 73, 84, 85,  
115  
— қабих фи'ал 84  
қадарӣйа 37, 38  
қалб 200, 229  
қарāmита 100  
қидам 187  
қийас 72, 116  
қувва 174  
қудрат 62, 64  
— қудрат қадӣм 62, 64  
— қудрат хадис 62-65  
қудсӣ 224  
қурб 14, 231  
қутб (мн.ч. ақтāб) 219

## Л

лā би шарт 179  
лāхӯт 108  
ла илаха илла 'аллāх 32  
латиф 115  
ла хукма илла лиллаҳ 38  
лаӯх ал-махфӯз 58, 65

лаӯх нафс 156  
лисāн ал-қӯм см. Бағдāдӣ,  
Джунунайд

## М

ма'ād 80, 108  
мақām 229-230  
— мақām вāҳдийат 225  
— мақām джасами' 260  
— мақām зātӣ 260  
мақāmāt 203, 229, 231  
ма'қӯл (мн.ч. ма'қӯлāt )  
177-178  
— ма'қӯлāt ўла 109  
— ма'қӯлāt сāниййа  
мантиқӣ 110  
— ма'қӯлāt сāниййа  
фалсафа 110  
малāматӣ 236  
ма'лўл 177, 186, 190  
ма'лўм 177-179  
— ма'лўм биззāти 177  
— ма'лўм би-л- 'ард 178  
ма'рифa 14, 158, 212  
ма'рўф 240  
ма'шўқ 133  
мā варā' ат-табӣ'а 105  
мавджӯд (мн.ч.  
мавджӯдāt ) 106, 112,  
115, 133-134, 166, 168,  
171, 180, 186-190, 193,  
195-196, 221, 224-226  
— мавджӯд ма'қӯл 126  
— мавджӯд маҳсӯс 126  
мавхӯб 155

- мāдй* 132  
*мазмӯм* 73  
*мазҳāб* 9  
*малакӯт* 108  
*манзила байна*  
     *манзилатайн* 240  
*марджӯд* 179  
*мастӯр* 100  
*мас̄лаҳа* 68  
*мафсада* 68  
*махабба* 14  
*мāхиййа* 110, 130-132, 146-  
     147, 163-167, 170-175,  
     179-180, 182-183, 188  
*мāхиййāt* 223  
 — *мāхиййа нӯр* 147  
*маҳмӯд* 73  
*маҳмӯл* 174  
*машиā'ун* 121, 123, 125,  
     128-129, 139-140, 146,  
     148-150, 158, 168, 172,  
     175-176, 182-184, 188  
*мизāн* 58  
*мисāl см.:*  
 — *мисāl а'зам* 175  
 — *мисāl ас̄ғар* 176  
*мубāди* 111  
 — *мубāдй тасавварй* 111  
 — *мубāдй тас̄дйкй* 111-112  
*мубāракиййа* 100  
*мубаҳ* 67  
*мумкин* (мн. ч. *мумкинāt*)  
     92, 134, 188, 195, 203,  
     222, 224  
 — *мумкин ал-вуджӯд* 131-  
     135, 169-170, 195, 203  
 — *мумкинāt мāхиййа* 166  
*мумтани'* 132  
 — *мумтани' ал-вуджӯд*  
     131, 170  
*мурджи'а* 37, 41-44, 58  
*муриид* 228  
*мустаҳаб* 67  
*му'тазила* 10, 23, 43-44  
*мусул* 180  
*мутакаллим* 10, 22, 28-31,  
     34-35, 44, 47-48, 50, 52,  
     60, 62, 79-80, 82-84, 87-  
     96, 115-118, 127, 138,  
     164, 172, 175  
*муҳаббат* 231  
*муҳаддйс* 47  
*муҳаррак āввал* 132-133  
*муҳтāр* 74  
*мушаббиха хашвиййа* 60,  
     61, 66, 241
- Н**  
*назарй* 103, 202, 206  
 — *назариййа сӯдр* 133  
 — *назариййа ҳалақ* 224  
*нақс* 67  
*нақл* 30, 47-48, 59, 66, 74-  
     76, 93, 95, 115  
*намāз джама'* 57  
*насб* 76  
*насс* 33, 76  
*нāсӯт* 108  
*нафаҳ сур* 58

нафс (мн. ч. нуфӯс) 65,  
149, 156, 178-179, 183  
— нафсāнӣ 233  
— нафс инсāн 173  
— нафс ал-кулл 156  
— нафс фалакāvвал 135  
наха 74  
нийат 217  
нӯ'а 109  
нубӯва 81, 86, 240  
нӯр 146-147, 168  
— нӯр адж-жавгарӣ 147  
— нӯр 'азӣм 148  
— нӯр ақраб 148  
— нӯр 'алā нӯр 147-148  
— нӯр ал- 'ардӯ 147  
— нӯр қайӯм 148  
— нӯр муҳит 148

**Р**  
равāйāt 34, 53, 81, 83, 92,  
94, 115, 117, 119, 144,  
154, 161, 207, 227, 241  
раджā 231  
ридā 231  
рийāда 203-204  
рубӯбийат 260  
ру'йа 75  
— ру'йат 'аллāх 28, 66, 85  
— ру'йат қалбӣ 85  
русӯм 210  
рӯҳ  
— рӯҳ ал-āmйн 128  
— рӯҳ ал-қуддус 145  
— рӯҳ ал-ҳайавāн 149

**С**  
саб 'ййа 100  
сайд сайд ат-тāйфа см.  
Бағдāдӯ Джнунайд  
сайр ва сулӯк 199  
сāлихййа 97  
самā' 228  
сукр 213-214, 261  
сулаймāниййа 97  
сунна 28

**Ҷ**  
Ҷабр 231  
Ҷадақāt 57  
Ҷаҳв 213-217  
Ҷирāt 51, 58  
Ҷифāt 13, 60, 61, 82, 195,  
201-203, 225-226  
— Ҷифат 'адл 83  
— Ҷифāt зāтиййа 60  
— Ҷифāt салабӯ 127  
— Ҷифāt фи 'ал 83, 224  
— Ҷифāt фӣ нафсӣ 67  
— Ҷифāt ҳабариййа 60-61,  
75  
— Ҷифāt-и ҳаққ та'āла 82  
Ҷифātиййа 52  
Ҷӯдӯр 129, 134, 149, 203,  
224-225  
Ҷӯр 180  
— Ҷӯрӣ 132  
Ҷӯфӯ 210  
Ҷӯффāt 13

**С**  
Сāбита 226



савāб 68

## Т

т'ақл 127

та'бўр 232

— та'бўр 'ирфāнī 232

таба'йн-и муджжудāt 168

тавāда' 231

таваджух 230-231

таваккул 231

тавāта 168

тавāфиқ байна фалсафа  
ва дйн 121

тадбўр 212

таджаллī 185, 223, 225

— таджаллī ҳаққ та'āла  
225

таджриба 'ирфāнī 232

таджсйм 88

тāйир-и қудс 228

такаллум 31

тақва 231

такййф 60

— таклйф мālā йатāқ  
68-69, 73

таркйб 110

тартйб аввалйн 135

тасававўф 12, 13, 24, 138-  
140, 146, 197-199, 201-  
202, 205-207, 209-212,  
217, 219-220, 255-256

— тасаўф исламī 205-206

таўба 231

таўҳид 26, 49, 54, 80-82,  
212, 234, 240-241, 243

— таўҳид аф'ālī 50, 234

— таўҳид зātī 50

— таўҳид сифātī 50, 82

тафвйд 37, 61

тафсйр 232

— тафсйр 'ақалāнī 232

— тафсйр назарī 232

таҳқйқ 133

ташбйа

ташбйх 88

ташкйк 168

— ташикйк ал-вуджжуд 166

## Т

тā'ир-и қудс 200

тāрйқа 133, 159, 200, 203,  
209, 216, 226-227, 229-  
230

— тāрйқа ал-ширāқ 135

— тāрйқат 'ирфāнī 236,  
261

## У

'унс 14, 231

'улум см.:

— 'улўм 'ақлī 103

— 'улўм нақлī 103

'улум фалсафа 96

умма[t]41, 78

'урафа'

усўл см.:

— усўл ад-дйн

— усўл мавду' 112-113

— усўл мута'риф 112-113

## Ф

фā'ил 74

— *fā'ul va kāsb* 74  
*fā'li* 132  
*файд* 134  
— *ал-файд ал-ақдас* 226  
— *ал-файд ал-муқаддас*  
226  
*файласуф ал-'араб* 124  
*фалсафа* 7, 19-20, 23, 102-  
103  
— *фалсафа ал-*  
*машиā'ийа* 11, 96,  
102, 108, 117, 122-123,  
130, 137-138, 140, 143,  
150-154, 159, 161-162,  
195, 223  
— *фалсафа ал-ишрāқ* 11,  
102, 108-109, 137, 140,  
142, 145, 153-154, 162,  
175-176  
*фанā'* 204, 210, 213, 228,  
232-233, 236, 261, 263  
— *фанā' бāтин* 234  
— *фанā' зāти* 233-234  
— *фанā' ирāда* 233-234  
— *фанā' сифāт* 233-234  
— *фанā'и фи 'аллāх* 13,  
200-201, 211, 227, 233,  
235  
*фасл* 109  
*фатва* 9  
*фāтими* 98  
*фетва* (мн. ч. *фатава*) 215  
*фи'ал* 175  
*фиқр* 231  
— *фиқр вуджуд* 188

*фиқх* 72  
*фурӯ' ад-дйн* 158

## Х

*хавайат см.:*  
— *хавайат ғайбӣ*  
*āхадӣ* 260  
— *хавайат мутлақ* 260  
*хайӯлā* 135  
*ал-хām* 156  
*хастӣ* 169  
*худжжат ал-ислām ва-л-*  
*муслимйн* 18  
*хашв* 241

## Ҳ

*ҳавуф* 231  
*ҳақā'иқ* 232  
— *ҳақā'иқ 'ирфāнӣ* 236  
— *ҳақā'иқ мута'āлийа*  
160  
— *ҳақā'иқ сāбита*  
*ҳақӣқат* 205-206, 222, 227,  
232, 235, 261  
— *ҳақӣқат-и вāҳид* 201  
— *ҳақӣқат-и вуджуд* 194,  
196, 204, 223  
— *ҳақӣқат-и ваҳид-и*  
*вуджуд* 168  
— *ҳақӣқат ал-ҳақā'иқ* 260  
*ал-ҳаққ* 134, 160, 220, 225,  
233, 235, 236, 266  
*ҳаққ та'āла* 195, 200, 203,  
226  
*ҳāl* 51, 229-230  
*ҳалақ* 235

ҳалқийат 235  
ҳарака 'ардӣ 191-192  
ҳарака джавгарӣ 191-192  
ҳикмат ал-мута'лийа  
11, 12, 109, 112, 151,  
154-156, 159, 166, 176,  
178, 181, 194, 196

ҳубб 210

— ҳубб зәтӣ 226

ҳудӯс 187-188

ҳусн 67-68, 72-73, 84-85,  
115

— ҳусн ва қабих 'аклӣ 84

— ҳусн ва қабих а'мал 84

— ҳусн ва қабих аф'ал 67,  
72, 84-85

— ҳусн ва қабих зәтӣ 84

ҳуҷӯли 176

ҳудӯрӣ 176

## Ҳ

ҳавāридж 37-41, 44, 52-54,  
58, 78

ҳавāтир 262

— ҳавāтир шайтāн 232

— ҳавāтир илахӣ 232

ҳавӯф 231

ал-ҳайāl ал-мунфасил 175

ҳалақ лā мин шай 224

ҳалиқ фи'ал 74

ҳалиқ фи'ал 74

— ҳалиқ фи'ал инсāн 74

ҳалифат 57

ҳалқ 160, 225

ҳāнақāх 217

ҳарадж 57

ҳāтир 263

ҳафийй 199

ҳидр 200, 228

ҳирқа 212

## Ш

шариат 217, 220, 226-228,  
240, 261-263

шарт 174

шатҳ (мн.ч. шатāхāt)  
215-216

шаўқ 14

шафā'т 58

шаҳс ал-вуджӯд 167

ши'а исна 'ашарӣ 78, 151

ши'а 11, 76-78

ши'а 'Алӣ 77

шибҳ 173

шукр 231

шухӯд 146, 160, 167, 227,  
232





## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- А**
- ‘Абд’ аллāх б. ‘Умар 44
- ‘Абӯ ал-‘Алā’ ‘Афйфй 255,  
257
- ‘Абӯ Бишр Матā б. Йўнус  
120, 122
- ‘Абӯ Закарийā Йахйа  
б. ‘Адй 122
- ‘Абӯ Исхāқ Ибрāхйм  
б. Наўбахт 92
- ‘Абӯ Йахйа ал-Марвазй  
122
- ‘Абӯ Муҳаммад б. Карнйб  
120
- ‘Абӯ Са‘йд ‘Абӯ ал-Ҳайр  
209, 212, 214-215, 217,  
227-228, 231, 258
- ‘Абӯ Ҳанйфа 55, 71, 72, 98
- ‘Абӯ Хāшим Ҷўфй 210,  
240
- ‘Абӯ ал-Ҳусейн Ҳаййāt 47
- Аверроэс 250
- Аййўбй, Ҷалāх ад-Дйн ал-  
140
- Акрам (см. Пророк)
- ‘Алй (имам) 10, 33, 39-40,  
42, 44, 47, 76-78, 98,  
208, 239
- ‘Алй б. Исма‘ил 89
- ‘Алй б. Ҳассан  
б. Муҳаммад ат-Тайй  
89
- ‘Алй ибн Абй Тāлиб см.  
‘Алй (имам)
- Аллāма ал-Маджлисй 96,  
243-245, 252
- ‘Аллāма Хиллй 92, 95, 96
- ‘Аллāф, ‘Абӯ ал-Хузайл  
ал- 10, 35, 45, 49, 51,  
118
- Амйрй Масйҳй 210
- Амйр ал-му‘минйн (см.  
‘Алй)
- ‘Аммār б. Йāсир 77
- ‘Амрӯ б. ‘Убайд 45, 88
- ‘Амулй, Бахā’ ад-Дйн 152,  
165
- ‘Амулй, Ҳайдар 219
- Анаксимен 144, 157
- Андалусй, Муҳй ад-Дйн  
‘Арабй ат-Тā’и ал- (см.  
Ибн ‘Арабй)

- Андроник 104  
 Ансәрий, 'Абдуллах 216  
 Ансәрий, Муҳаммад  
     б. Мусаллама 44  
 Аристотель 103-106, 121-  
     123, 125, 128, 132, 149,  
     164, 180-181, 184-186,  
     191, 193, 247-248  
 Архимед 120  
 Асклепий 144  
 'Аттәр, Фарйд ад-Дйн 208,  
     218  
 Ӓҳмад б. Ӓанбал 45, 54-56,  
     61  
 Аш'арй, 'Абӯ ал-Ғассан  
     'Алй б. Исма'ил ал- 10,  
     23, 58-73, 75-76, 180-  
     181, 184-186, 191, 193,  
     241-242, 252  
 Аш'арй, 'Абӯ Мӯса ал- 39  
**Б**  
 Бағдәдй, Джунайд 12, 211,  
     214-216, 261  
 Бадавий, 'Абд ар-Раҳман  
     210  
 Бәқилләнй, 'Абӯ Бакр ал-  
     69  
 Бәқир (имам) 79, 88-89, 98  
 Бақлй, Рӯзбихән 258  
 Балхй, 'Абӯ ал-Қәсим  
     (Ка'бй) 47, 92  
 Балхй, Шақйқ ал- 210  
 Басрй, Ғассан ал- 12, 37,  
     44-45, 208-209, 252,  
     257  
 Беркли 181  
 Бистәмй, Бәйазйд ал- 12,  
     211-215, 255, 257  
 Бишр б. Му'тамир 47  
**В**  
 Вәсиқ (халиф) 46  
 Вәсил ибн 'Атә' 10, 44-45,  
     239  
 Винфильд, Э. (Whinfield)  
     213  
**Г**  
 Гален 120  
 Георгиус (Горгий) 246  
 Гераклит 164  
 Гермес 144  
 Гиппократ 120  
**Ғ**  
 Ғазәлй, Муҳаммад ал- 12,  
     70, 138-139, 152, 217,  
     251  
 Ғанй, Қәсим 209  
 Ғаравй, Муҳаммад Ғусейн  
     252  
**Д**  
 Даввәнй, Джаләл ад-Дйн  
     ад- 166  
 Декарт 187  
 Джа'д б. Дархам 37

Джа‘фар ас-Ҷадиқ 87  
Джа‘фар б. Ҳарб 49  
Джабра‘йл (Джибрйл) 8,  
65, 128  
Джаввād (имам) 89  
Джамй 212, 257-258  
Джахиз, ал- 10  
Джахм б. Ҷафвāн 37  
Джибрйл (см. Джабра‘йл)  
Джйлий, Маджд ад-Дйн  
ал- 140  
Джирджйс б. Баҳтйшў‘  
119  
Джуббā‘й, ‘Абў ‘Алй 92  
Джуббā‘й, ‘Абў Хашим ал-  
47, 51-52, 59  
Джувайнй 69, 70  
Джурджāнй, Шарйф ад- 67  
Джуханй 37, 238  
Димашқй, Гйлāн ад- 37,  
238

## Д

Даҳҳақ 89

## Е

Евклид 120

## З

Зайд б. ‘Алй (см. Саджд) 49  
Зарāра б. А‘йн 89, 243  
Зāхир, Амйр ал-Мāлик 141  
Зороастр 148

## З

Зў-н-Нўн ал-МиҶрй 211-  
213, 257-258

## И

Ибн ‘Абй Джумхўр ал-  
Аҳса‘йй 219  
Ибн ‘Арабй (Шейх Акбар,  
Муҳй ад-Дйн) 12, 152,  
157, 192, 211, 218-219,  
222, 255, 257-258  
Ибн Бādжа 139  
Ибн Джаузй, ‘Абў ал-  
Фарадж 217  
Ибн Қибах 92  
Ибн Манзўр 256  
Ибн Надйм 89, 92  
Ибн Рушд 139, 152, 250  
Ибн Сйна (Авиценна) 11,  
70, 106, 124-125, 129-  
130, 133-134, 136-137,  
140, 148, 154, 159, 164,  
172, 177-179, 182, 194-  
195, 246, 248, 250  
Ибн Турка 219  
Ибн Тўфайл 139  
Ибн Ҳалдўн 139  
Ибн Халликан 128  
Ибн Ҳанбал 56, 72  
Ибн Ҳанйфа, Ҳассан  
б. Муҳаммад 238  
Ибрāхйм Адхам 210  
Ибрāхйм ал-Марвазй 120  
Иоганн б. Мāсўйу 121  
Иоганн б. Хйлāн 120  
‘Иса б. Равда 89  
‘Иджй, ал- 27  
Искāфй, Муҳаммад 47

Исмә'ил (Мухаммад  
б. Исм'айл) 99, 100  
Исхәқ б. Хунайн 122

## Й

Йазид б. Валід 46  
Йәһйа б. Хәлид Бармакй  
88

## К

Кайс ал-Масир 89  
Каләбәзй, 'Абү Бакр  
Мухаммад Ал- 233  
Карбалә'й, Әхмад Хә'ирй  
252  
Кархй, Ма'рүф ал- 211  
Кәшәнй, Файд ал- 96, 256,  
262-263  
Киндй, 'Абү Йәсуф Й'акүб,  
ал- 11, 114, 122, 124-  
126, 128, 248  
Кубра, Наджм ад-Дйн 218  
Күфй, 'Абү Хәшим 257  
Күшдждй, ал- 95

## Қ

Қәзим, Мүса 87-88  
Қәдй 'Абд ал-Джаббәр  
238, 240  
Қәдй 'Адүд Идждй 27  
Қәдй Са'йд ал-Қумй 155  
Қә'им 100  
Қайсарй, ал- 201, 203, 255,  
261  
Қәрмәт 100  
Қувайрй, ал- 120, 122

Құнавй, Ғадр ад-Дйн  
Мухаммад ал- 218-219  
Қутб ад-Дйна аш-Шйрәзй  
219, 247

Қушайрй, 'Абү ал-Қәсим  
ал- 213, 157

## Л

Ләхйидждй, 'Абд ар-Раззәқ  
ал- 25, 96

## М

Ма'бад Джуханй 37, 238  
Ма'мүн, ал-(халиф) 46,  
118, 121, 248  
Мавлавй (см. Рүмй)  
Мәзандарәнй, Хә'ирй 252  
Майсам ат-Тимәр Саххәбй  
89  
Македонский, Александр  
248  
Мәлик аз-Зәхир 141  
Мәлик б. Әнас 56, 61, 72  
Мансүр (халиф) 46, 119,  
121  
Мас'удй, ал- 77, 120  
Мастер Озарения (см.  
Сухравардй)  
Мәтурйдй, 'Абү Мансүр  
71-76, 242  
Махдй 11, 35, 78, 90  
Махдй би-'Алләх, ал- (см.  
Махди)  
Миқдәд 77  
Мйр Дәмәд (см. 'Амулй,  
Бахә' ад-Дйн)

- Мйр Финдирискй (см.  
 ‘Амулй, Бахā’ ад-Дйн)  
 Мисрй, Ибн Фāрйд ал- 12,  
 218  
 Му‘авийа 42, 44, 208  
 Му‘мин ат-Тāқ 79, 88-89,  
 243  
 Му‘таид (халиф) 120  
 Му‘тасим (халиф) 46  
 Муқтадир, ал- 216  
 Мулла ас-Сабзавāрй 114  
 Мулла Садра 12, 96, 106-  
 107, 113-114, 152, 154-  
 155, 157-163, 165, 174,  
 176-179, 182, 184-188,  
 191-196, 219, 22-223,  
 251, 258  
 Муртада ‘Алам ал-Худа,  
 Саййд 93-96  
 Мустансир 100  
 Мутаваккил, ал- 47, 120  
 Муṭаххарй 26, 146, 185,  
 226, 239, 257, 263  
 Муḥаммад (см. Пророк)  
 Муḥаммад б. ‘Абд ар-  
 Раḥман б. Қибах (см.  
 Ибн Қибах)  
 Муḥаммад б. Исма‘ил (см.  
 Исма‘ил)
- Н**  
 Наджāши, ан- 89, 91-92  
 Наззām, Ибрāхйм б. Сайār  
 ан- 10, 45, 118  
 Насафй, ‘Азйз ад-Дйн 226
- Наўбаḡтй (род) 90, 92-94,  
 99  
 Наўбаḡтй, ‘Абў Сахл 91  
 Наўбаḡтй, Ал-Ḥассан ибн  
 Мўсā 37, 43, 76, 91, 239  
 Наўбаḡтй, Ҳусейн б. Рўх  
 91  
 Низām ал-Мулк 69  
 Николсон (Nicholson) 209,  
 212-213, 255, 257  
 Ну‘мāн, Муḥаммад б. ‘Алй  
 (см. Му‘мин ат-Тāқ )
- О**  
 Оккам, Уильям 181
- П**  
 Парменид 164  
 Пифагор 144, 157  
 Платон 121, 123, 128,  
 144-145, 149, 157, 164,  
 180-181, 184, 251  
 Плотин 120-123, 250  
 Порфирий 120, 177  
 Прокл Диадох125  
 Пророк (Муḥаммад)  
 8-9, 15, 65, 76-80, 88,  
 207  
 Протагорис (Протагор)  
 246  
 Птолемей 120, 248
- Р**  
 Рāби‘йа’ ал-‘Адавййа  
 209-210, 257  
 Рāзй, Фаḡр ад-Дйна ар- 70,  
 139-140, 172



Рида (имам) 89  
Рӯмӣ, Джалал ад-Дин  
Муҳаммад Балҳӣ  
(Мавланā или Мавлавӣ)  
70, 218-219, 261

## С

Са'ад б. Абӯ Ваққас 44  
Саджād 88-89, 97-99  
Саккас, Аммоний 120-121  
Саррадж, 'Абӯ Наҷр 202  
Саррӣ Сақатӣ 211  
Сиррадж, 'Абӯ Наҷр ас- 215  
Сократ 103, 157, 246  
Сотер (см. Птолемей)  
Спиноза 187  
Суйӯтӣ, ас- 77  
Субҳанӣ, Джа'фар 239  
Сухравардӣ, ас- (Мастер  
Озарения, Шейх ал-  
ишрāқ) 11-12, 140-150,  
153, 164, 175-176, 182-  
184, 201, 218, 229-230,  
234, 251

## Ҷ

Ҷа'адӣ 13  
Ҷаббаҳ, Ҳассан ас- 100  
Ҷадиқ, Джа'фар ас- 79, 88-  
89, 99, 243  
Ҷадр ал-Мута'лихйн (см.  
Мулла Ҷадра)  
Ҷадӯқ 80  
Ҷуфйāн (см. ас-Саурӣ)

## Ҷ

Ҷаурӣ, Ҷуфйāн ас- 210,  
257

## Т

Тафтāзāнӣ, Са'д ад-Дин  
Мас'уд Ибн 'Умар ат-  
30-31  
Тебризӣ, Раджаб 'Али ат-  
155  
Тихрāнӣ, Муҳаммада  
Ҳусейн Ҳусейнӣ 252,  
259

## Ғ

Ғабарсӣ 80  
Ғабатабаӣ 252, 259, 262  
Ғайār 79  
Ғаҳавӣ, 'Аб у Джа'фар 71  
Ғусӣ, Наҷир ад-Дин 159,  
172-173, 194, 219

## У

Усама б. Зайд 44  
'Умар б. 'Абд ал-'Азиз  
120, 138  
'Усмāн (халиф) 40

## Ф

Фаддāl б. Ҳассан  
б. Фаддāl 89  
Фадл б. Шāзāн 89  
Файӯмӣ, ал- 256  
Фāрабӣ, 'Абӯ Наҷр ал- 11,  
120, 122, 124-125, 127-

129, 133, 136, 139, 164,  
248  
Фāрис ибн Закарийā 201  
Фāрисй, Салмāн 77  
Филон 120  
Фудайл б. ‘Айāд 211

## Х

Хāдй (имам) 89  
Хārўн ар-Рашид 88, 248  
Химрāн б. А‘йн 89  
Шишām б. ‘Абд ал-Малик  
97, 99  
Шишām б. Сāлим 88-89,  
243  
Шишām б. Ҳакам 79, 87-89,  
243

## Ҳ

Ҳāфиз 218, 260  
Ҳаллāдж, Ҳусейн  
б. Мансўр 12, 211, 214-  
217, 255, 257-258  
Ҳамрāн б. Аййн 243  
Ҳадй б. Ҳакйм 89  
Ҳассан (имам) 44, 78, 98  
Ҳассан ‘Аскарй (имам) 89  
Ҳассан б. ‘Али б. Йақтин  
89

Ҳассан Саббāх (см.  
Саббāх)  
Ҳумайрй, Нашвāн ал- 239  
Ҳусейн б. ‘Али (имам) 78,  
88, 98

## Ш

Шабистарй 235, 261  
Шāфи‘и 55, 71  
Шāфи‘и, Муҳаммад  
б. Идрйс 55, 71  
Шах Ҳусейн 151  
Шах Исм‘айл 151  
Шахрастāн 40, 44, 61  
Шейх Тўсй 94-96  
Шейх Акбар (см. Ибн  
‘Арабй)  
Шейх Муфйд 77, 92-94,  
96, 98, 240  
Шибли Ну‘мāнй 242  
Шйрāзй, Садр ад-Дйн  
аш- (Муҳаммад  
б. Ибрāхйм) 12, 151,  
154  
Шйрāзй, Қутб ад-Дйн 219  
Э  
Эмпедокл 144, 157





## УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

- ‘Авāриф ал-ма‘āриф* («Дары глубокого знания») 201, 218  
*Ал-Вилāйат* («Святость») 262  
*Хикмат ал-ишрāқ* («Мудрость Озарения») 141-143, 145  
*Худūd ал-āшйā’ ва русūмухā*  
(«Определения и описания вещей») 126  
*Авā’ил ал-мақālāt* («Введение в учения») 93  
*Ал-Йдāх* («Разъяснение») 90  
*Ал-Асфār* («Путешествия») 158-161, 194, 222  
*Ал-джабр ва ал-қадар*  
(«Предопределение и свобода воли») 88  
*Ал-Джами’ байна рā’й ал-хакīмайни: Афлātун  
ва Арастут ‘ālīs* («Сочетание воззрений двух  
философов:  
Платона и Аристотеля») 128  
*Ал-И’тикадат* («Вероубеждения») 93  
*Ал-Йāқūt* («Рубин») 91-93  
*Ал-Ибāна...* («Разъяснение  
[основ вероисповедания]») 69  
*Ал-Имāmāt* («Предводительство») 88-89  
*Ал-Истибсār* («Обозрение») 94  
*Ал-лума’ фи-т-тасаўф* («Самое блистательное  
в суфизме») 202  
*Ал-Лума’...* («Очерки...») 69, 202, 234  
*Ал-Ма’рифат* («Познание») 89  
*Ал-мабда’ ва ал-ма‘ād* («Начало и возвращение») 161  
*Ал-милал ва-н-ниҳал* («Религии и секты») 37  
*Ал-усўл ал-хамса* («Пять основоположений») 49

- Ал-Футӯҳāt ал-Маккӣя*  
 («Мекканские Откровения») 218-219
- Ал-ҳамса[t] ал-усӯл* («Принципы пяти») 49
- Ал-ҳикма ал-мута ‘алӣйя фӣ ал-асфәр*  
*ал- ‘ақлӣйя ал-арба ‘а* («Горняя мудрость четырех  
 путешествий разума») 159
- Ар-радд ‘ала аз-занāдақа*  
 («Опровержение еретиков») 88
- Ар-радд ‘ала ал-му‘тазила фӣ имāmāt ал-мафдӯл*  
 («Опровержение мутазилитов в вопросе  
 превзойдённого правления») 88-89
- Ар-радд ‘ала Аристātālӣс фӣ ат-тавхӣд*  
 («Опровержение Аристотеля в единобожии») 88
- Ар-ри ‘айя ли ҳуқӯқ ‘Аллāх* («Суфийская психология  
 и практика») 209
- Ат-та ‘аруф ли мазҳаб ахл ат-тасаввӯф*  
 («Познание доктрины суфизма») 213, 231, 233
- Ат-танбӯх ва ал-ишрāф* («Предупреждение  
 и пересмотр [качества  
 исторического источника]») 120
- Ат-Таӯҳӣд* («Единобожие») 73, 80, 88, 93
- Ашнā-ӣй бā ‘улӯм ислāmӣ: калām, фалсафа,*  
*‘ирфāн* («Знакомство с исламскими науками:  
 калам, фалсафа, ирфан») 19
- Джамал ал- ‘илм ва ал- ‘амал* («Соединение  
 религиозного знания и добрых дел») 95
- Иксӣр ал- ‘арифӣн* («Эликсир познавших») 158
- Иҳйā’ ‘улӯм ад-Дин* («Воскрешение наук о вере») 70, 217
- Иҳтидждадж...* («Возражения...») 80
- Камийат кутуб Арастӯтālӣс ва мā йухтāддж*  
*илайхи фӣ таҳсӣл ал-фалсафа* («Количественная  
 оценка книг Аристотеля и что нужно  
 для изучения философии») 125
- Кашф ал-мурад* («Раскрытие жемчужины») 95

- Китаб «Ал-ишārāt ва ат-танбīхāt»*  
 («Книга указаний и наставлений») 130
- Китаб «ан-Наджāt»* («Книга освобождения») 130
- Китаб «аш-Шифā»* («Книга исцеления») 130
- Мақāmāt-и арба ‘ин* («Стоянки сорока») 231
- Мақāсид ал-фалāсифа* («Цели философов») 138
- Ман лā йахдуруху ал-фақīх*  
 («Для того, у кого нет доступа к факиху») 92
- Мантиқ ат-тайр* («Язык птиц») 208
- Маснавī* («Двустигия (поэма)  
 о скрытом смысле») 218
- Мафātīх ал-ғайб*  
 («Ключи от сокровенного мира») 158, 161
- Михр-и тāбāн* 252, 259
- Расā ‘ил аш-Шарīф ал-Муртада*  
 («Письма шерифа Муртады») 94
- Рисāлат фī истихсāн ал-хавд фī ‘илм ал-калām*  
 («Трактат о совершенствовании изучения  
 в науке калāма») 59
- Сīра* («Жизнеописание пророка Мухаммада») 12
- Тазкират ал-авлийā’* («Рассказы о святых») 218
- Таджрīд ал-‘ақā ‘йд* («Вывод положений веры») 95
- Таджрīд ал-‘итиқād* («Очищение убеждения») 95
- Тамхид ал-усўл* («Предпосылки основ») 95
- Тахзīb ал-ахкām* («Упорядочивание  
 юридических норм») 94
- Тахāфут ал-фалāсифа*  
 («Непоследовательность философов») 138, 251
- Тахāфут ат-тахāфут*  
 («Опровержение опровержения») 139
- Фирақ аш-ши ‘а* («Шиитские секты») 37, 91
- Фусўс ал-ҳикам* («Геммы мудрости») 219
- Ҳикмат ал-ишрāқ* («Мудрость Озарения») 141-143, 145
- Худūd ал-āшйā’ ва русūмухā* («Определения и описания  
 вещей») 126

- Шавāхид ар-Рубūбийа*  
(«Свидетельства Господствия») 161
- Шāрх “Ҳикмат ал-ишрāқ”*  
(«Комментарий к “Мудрости озарения”») 219
- Шарх “ал-Мавāқиф”* («Комментарии к [книге]  
“Стоянки”») 67
- Шарх “ал-Усūл ал-хамса”*  
(«Разъяснение пяти основоположений») 49
- Шарх Усūл ал-Кāфи* («Комментарий к [разделу]  
“Основы” [книги] “Достаточный”») 161
- Талбис Иблис* («Покрывало Сатаны») 217
- Мухтасар ал-хусна* («Сокращённый вариант свода о  
прекраснейших [именах Аллаха]») 240
- Ал-Музнī* («Обогащающий») 240
- Ҳикмат-и ‘Абū ‘Али Сйнā* («Мудрость Абу Али Сины») 259
- Шарх-и шатҳийāt* («Комментарий к парадоксам  
суфиев») 259





## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	7
<b>АРАБСКИЙ АЛФАВИТ</b> .....	16
<b>ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ НАПУТСТВИЕ (ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРСИДСКОМУ ИЗДАНИЮ)</b> .....	19
<b>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ</b>	
<b>КАЛАМ</b> .....	21
<b>ОБЩИЕ ВОПРОСЫ КАЛАМА</b> .....	22
<i>Определение «каләма» как науки</i> .....	24
<i>Предмет калāма</i> .....	25
<i>Польза калāма</i> .....	27
<i>Задачи калāма</i> .....	28
<i>Метод и основы калāма</i> .....	29
<i>Название науки калām</i> .....	30
<i>Происхождение калāма и первый         рассмотренный им вопрос</i> .....	31
<i>Причина возникновения и ужесточения         богословских диспутов</i> .....	34
<b>ПЕРВЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ КРУГИ</b> .....	37
<i>Хариджиты (хавāридж)</i> .....	38
<i>Мурджиты</i> .....	41
<b>МУТАЗИЛИТЫ (МУ'ТАЗИЛА)</b> .....	43
<i>Метод мутазилитов</i> .....	47
<i>Вероучения мутазилитов</i> .....	48
<b>СТОРОННИКИ УЧЕНИЯ ХАДИСОВ, АШАРИТЫ И МАТУРИДИТЫ</b> .....	55
<i>Приверженцы хадисов (ахл ал-хадйс)</i> .....	55

<i>Ашариты</i> . . . . .	58
<i>Взгляды ал-Аш'арӣ</i> . . . . .	60
<i>Эволюция ашаритской школы</i> . . . . .	69
<i>Матуридиты</i> . . . . .	70
<b>Шииты</b> . . . . .	76
<i>Имамиты (имамийа)</i> . . . . .	78
<i>Основы религии в школе имамитов</i> . . . . .	80
<i>Мутакаллимы шиитов-имамитов</i> . . . . .	87
<i>Первые мутакаллимы</i> . . . . .	87
<i>Шиитские мутакаллимы «эпохи сокрытия»</i> <i>(‘аср гайба)</i> . . . . .	90
<i>Зайдиты (зайдийа)</i> . . . . .	97
<i>Личность Зайда б. ‘Али</i> . . . . .	97
<i>Богословская школа зайдийа</i> . . . . .	98
<i>Исмаилиты (исма‘илийа)</i> . . . . .	99
<b>ЧАСТЬ ВТОРАЯ</b>	
<b>ФАЛСАФА</b> . . . . .	102
<b>ОБЩЕЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ</b> . . . . .	103
<i>Термин фалсафа среди мусульман</i> . . . . .	103
<b>МЕТАФИЗИКА</b> . . . . .	104
<i>Предмет философии</i> . . . . .	105
<i>Вопросы философии</i> . . . . .	107
<i>Метод философии</i> . . . . .	108
<i>Основы философии</i> . . . . .	111
<i>Цель и конечный предел философии</i> . . . . .	113
<i>Определение философии</i> . . . . .	113
<i>Калām и философия</i> . . . . .	115
<b>ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (ФАЛСАФА АЛ-МАШША‘ИЙЯ)</b> . . . . .	117
<i>Краткая история и условия возникновения</i> <i>перипатетической философии</i> . . . . .	117
<i>Определение перипатетической философии</i> . . . . .	123
<i>Ал-Киндӣ</i> . . . . .	124
<i>Ал-Фārāбӣ</i> . . . . .	127
<i>Ибн Сйна (Авиценна)</i> . . . . .	130



Бытие (вуджӯд) и чтойность (мāхӣййа): необходимость (вуджӯб), возможность (имкāн), невозможность (имтанā') . . . . .	130
Доказательство необходимости (вуджӯб) и возможности (имкāн) . . . . .	131
Теория эманации (судӯр) и истечения (файд) . . . . .	133
Философия озарения (фалсафа ишрāқ) . . . . .	137
Краткая история и условия возникновения . . . . .	137
Определение «философии озарения» (фалсафа ал-ишрāқ) . . . . .	141
Метод философии озарения . . . . .	142
Источники философии озарения . . . . .	143
Устранение неясности . . . . .	144
Принципы и основы философии озарения . . . . .	146
Трансцендентальная философия (хикмат мута 'алӣййа) . . . . .	151
Историческая и философская почва . . . . .	151
Источники трансцендентальной философии . . . . .	155
Садр и идеи предшественников . . . . .	157
Классификация наук . . . . .	158
Важнейшие книги Муллы Садр . . . . .	159
Основы и главные идеи трансцендентальной философии . . . . .	162
Общие проблемы бытия . . . . .	162
Историческое развитие теории первоосновности бытия . . . . .	163
Первичность бытия . . . . .	165
Градуированное единство бытия . . . . .	166
Независимое и зависимое бытие . . . . .	169
Бытие (вуджӯд), необходимое (вāджиб) и возможно-сущее (мумкин) . . . . .	170
Субъективное бытие (вуджӯд зихнӣ) . . . . .	172
Способ осуществления субъективного бытия . . . . .	175
Приобретённое знание и интуитивное знание . . . . .	176
Соединение постигающего ('āқил) и постигаемого (ма 'қул) . . . . .	177
Вторичность чтойности . . . . .	179

<i>Отличение чтойностей друг от друга</i> . . . . .	182
<i>Виды субстанции</i> . . . . .	183
<i>Причинность ('иллат) и следствие (ма'лӯл)</i> . . . . .	184
<i>Определения причины и следствия</i> . . . . .	186
<i>Критерий потребности в причине</i> . . . . .	186
<i>Сопутствующие причинности</i> . . . . .	189
<i>Субстанциальное движение (ҳарака джавгарӣ)</i> . . . . .	191
<i>Теология</i> . . . . .	194
<i>Доказательство бытия Бога</i> . . . . .	194

## **ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

<b>ИРФАҢ</b> . . . . .	197
<b>ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА И СУФИЗМА</b> . . . . .	198
<i>Введение</i> . . . . .	198
<i>Определение 'ирфāна</i> . . . . .	135
<i>Словесное и терминологическое значение мистицизма и суфизма</i> . . . . .	201
<i>Предмет мистицизма</i> . . . . .	202
<i>Проблемы мистицизма</i> . . . . .	203
<i>Основы мистицизма</i> . . . . .	204
<i>Цель мистицизма</i> . . . . .	204
<i>Метод мистицизма</i> . . . . .	204
<i>Краткая история суфизма и мистицизма</i> . . . . .	205
<i>Исторические периоды суфизма</i> . . . . .	207
<b>ОСНОВЫ И ВОПРОСЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МИСТИЦИЗМА</b>	
<i>('ИРФАҢ НАЗАРӢ)</i> . . . . .	221
<i>Единство бытия (ваҳдат ал-вуджӯд)</i> . . . . .	221
<i>Различия в подходах мистиков, философов и богословов</i> . . . . .	223
<i>Манифестация и её ступени</i> . . . . .	225
<i>Основы и вопросы практического мистицизма</i> . . . . .	226
<i>Шариат, тарикат и хакикат</i> . . . . .	226
<i>Стоянки и состояния</i> . . . . .	228
<i>Стоянки и их ступени</i> . . . . .	230
<i>Опыт и толкование</i> . . . . .	232
<i>Исчезновение в Боге (фанā' фӣ 'Аллāх)</i> . . . . .	233

<i>Терминология мистицизма</i> .....	236
ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА .....	237
<b>БИБЛИОГРАФИЯ</b> .....	264
<b>УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРОВАННЫХ СУР И АЙАТОВ КОРАНА</b> .....	275
<b>УКАЗАТЕЛЬ ХАДИСОВ</b> .....	276
<b>УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ, ВОСТОЧНЫХ СЛОВ, НАЗВАНИЙ РЕЛИГИЙ, РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ, БОГОСЛОВСКО-ПРАВОВЫХ ТОЛКОВ, ИДЕЙНЫХ ТЕЧЕНИЙ</b> .....	277
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН</b> .....	288
<b>УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ</b> .....	295

