

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От редактора	9
From the Editor	12

I. ДИАЛОГ ФИЛОСОФИЙ * DIALOGUE OF PHILOSOPHIES

Hassan Hanafi From Orientalism to Occidentalism.....	15
--	----

Carl W. Ernst ‘The West and Islam?’: Rethinking Orientalism and Occidentalism.....	23
--	----

Oliver Leaman The Influence of Influence: How Not to Talk about Islamic Culture.....	35
--	----

Marietta Stepanyants Models of Philosophical Encounter: The Case of Zoroastrianism and Islam.....	46
---	----

И. Р. Насыров Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации	61
---	----

Hamidreza Ayatollahy Interaction of Islamic and Western Philosophies	80
--	----

Карим Муджтахиди Мулла Садра в интерпретации Анри Корбена	88
---	----

II. ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ * ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

Гуламхусейн Ибрахими Динани Мир Воображения.....	97
--	----

Сеййид Мухаммед Хаменеи Время и временное.....	105
--	-----

Мухаммад Хаджави «Трансцендентная философия» Садр ад-Дина аш-Ширази.....	113
--	-----

Muhammad Taqi Misbah	
On the Lookout for the Bedrock of Knowledge	118
William C. Chittick	
Bābā Afḍal on the Soul's Immortality	132
Shigeru Kamada	
System of Knowledge in Islam and Its Transformation.....	141
Hossein Kalbasi Ashtari	
The Science of the Soul According to Sadra	148
Хамид Хадави	
Трансцендентная философия Муллы Садры: источники и нововведения	160
III. ЭТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ *	
ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY	
А. В. Смирнов	
Архитектоника мусульманской этики.....	169
Gholamreza Aavani	
Shahrzuri's Ethical Theory as Expounded in His <i>Shajarah al-Ilāhiyyah</i>	193
Mohammad Ali Shomali	
Human Nature and the Nature of Morality	201
Л. Р. Сюкияйнен	
Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама.....	219
Carmela Baffioni	
Perfect Cities and Political Regimes in Eastern and Western Medieval Islam.....	242
IV. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И КАЛАМ *	
PHILOSOPHY OF RELIGION AND KALAM	
Alparslan Acikgenc	
The Relevance of the Ibn Sina and Ghazali Debate: An Evaluation and A Reassessment.....	254

Gerhard Bowering	
Names and Images of God in the Qur'an	268
Тауфик Ибрагим	
Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе	284
Н. В. Ефремова	
Доказательства бытия Бога согласно фальсафе	300
Muhammad Legenhausen	
Ibn Sina's Concept of God	317
Ibrahim Kalin	
Will, Necessity, and Creation as Monistic Theophany in the Islamic Philosophical Tradition	345
V. ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ * ISLAMIC MYSTICISM	
Mohamed Mesbahi	
The Unity of Existence: Between the Ontological and 'Henological' in Ibn 'Arabi	368
Pilar Garrido Clemente	
The Book of the Universe: on the Life and Works of Ibn Masarra al-Jabalī	379
Pablo Beneito	
Introduction to the Science of Spiritual Typologies Related to the Divine Names: <i>Psychosophy</i> in the Thought of Ibn 'Arabī and His Followers	404
Зейн ал-'Абидин Ибрахими	
Учение шейхитов о теле, плоти и духе и их пребывании после смерти	415
Todd Lawson	
A 14th Century <i>Shī'i</i> Gnostic Rajab Bursī and His <i>Mashāriq al-anwār</i>	422
Shahram Pazouki	
Sultān 'Alīshāh Gunābādī — the Renewer of the Ni'matullāhī Order in Iran	439
А. А. Лукашев	
Проблема иноверия и онтологические интуиции средневекового персидского суфизма	451

Ekrem Demirli	
The Influence of Ibn Sīnā on Ṣadr al-Dīn Qūnawī and His Followers	472

Afaq Asadova	
The Crisis of Modern Rational Science and the Teachings of ‘Ibn Arabi	479

VI. ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА * PHILOSOPHY OF ART

Г. Б. Шамилли	
Архитектоника классической иранской музыки: смысл и его становление	456

Янис Эшотс	
Несколько слов об образе храма в произведениях Шихаб ад-Дина Сухраварди.....	509

Шихаб ад-Дин Сухраварди	
Шум крыльев Гавриила	516

VII. ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ * HISTORY OF RESEARCH ON ISLAMIC PHILOSOPHY

И. Р. Насыров	
Исследования классической исламской философии в России в 1990-х годах и начале XXI века	536

Резюме английских статей	565
---------------------------------------	-----

Summaries of the Russian articles	580
--	-----

Список авторов статей выпуска	588
--	-----

The List of Contributors of the First Issue	590
--	-----

Требования, предъявляемые к рукописям	592
--	-----

Submission Guidelines	592
------------------------------------	-----

ОТ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Русская культура всегда стремилась к универсальности и вселенскости, не уставая повторять, что «мы любим все, нам внятно все и мы помним все»¹. Внимание, уделяемое ею исламской культуре, может рассматриваться как частное проявление этой всеотзывчивости и стремления к универсальности. Потребовалось, однако, немало времени, прежде чем это внимание приняло философскую форму: систематическое изучение исламской философии в России (тогдашнем Советском Союзе) началось только в середине двадцатого века². К 1990 году мы смогли подготовить и выпустить современный (по ряду показателей — образцовый) учебник по истории классической исламской философии³. Хотя после развала Советского Союза нам пришлось пройти через довольно длительный период неопределенности, к началу нового тысячелетия мы, похоже, сумели встать на ноги — о чем свидетельствует, в частности, появление ряда важных новаторских работ об исламской мысли⁴. К 2007 году мы смогли подготовить большую двухтомную антологию переводов исламских философских текстов⁵. Был также переведен, целиком или частично, ряд работ наиболее значительных мусульманских мыслителей⁶.

¹ Это — резюме известных строк из «Скифов» Александра Блока:

Мы любим все — и жар холодных числ,
И дар божественных видений,
Нам внятно все — и острый гальский смысл,
И сумрачный германский гений.
Мы помним все — парижских улиц ад,
И венецьянские прохлады,
Лимонных рощ далекий аромат
И Кельна дымные громады.

² Наиболее важными достижениями раннего периода изучения исламской философии стали вышедшая в 1961 году антология Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, подготовленная С. Н. Григоряном и А. В. Сагадеевым, и монографии А. В. Сагадеева об Ибн Рушде (1973) и Ибн Сине (1980).

³ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990.

⁴ Среди которых особо выделяется работа: Смирнов А. В. Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.

⁵ Выпуск которой, в силу ряда причин, увы, задерживается.

⁶ Таких как Ибн Сйна, Газали, Сухраварди, Ибн ‘Араби, Садр ад-Дин Кунави, Мир Дамад, Мулла Садр и Ибн Халдун.

В начале 2008 года в Институте философии РАН был учрежден сектор философии исламской цивилизации. Мы (русские философы-исламоведы) надеемся, что это событие даст российским исследователям исламской философии возможность более оперативно откликнуться на современные научные и, шире, общественные вызовы.

Мысль о создании ежегодника по исламской философии, который издавался бы совместно Институтом философии Российской академии наук и Иранским Институтом Философии, возникла не вчера. Напротив, эта идея имеет солидную историю, и на протяжении ряда лет она активно обсуждалась во время встреч иранских и российских ученых. Официальная договоренность об учреждении совместного периодического издания была достигнута еще в октябре 2004 года во время визита делегации Института философии РАН в Иран. Однако для того, чтобы идея получила практическое воплощение, потребовалось еще пять лет. Все это время бывший и нынешний руководители культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран в России господин Мехди Иманипур и господин Абузар Ибрахими постоянно проявляли свое доброжелательное отношение к проекту. В середине 2007 года в Москве был учрежден Фонд исследований исламской культуры, и его президент, господин Хамид Хадави, вскоре дал нам твердое обещание оказать всю необходимую материальную и техническую поддержку для выпуска ежегодника. Неизменный интерес и постоянная благожелательность наших иранских друзей наконец заставили нас устыдиться своей нерешительности и привычки ссылаться на маленькие, но якобы непреодолимые препятствия. «Давайте сделаем это!» — сказали мы себе в конце 2008 года.

После этого надо было решить два первоочередных вопроса — как назвать ежегодник и каким будет его формат. В результате некоторой дискуссии мы решили назвать издание *Ишрāк*. Это слово, которое переводится на русский как «озарение», уже почти тысячу лет (со времен Шихаб ад-Дина Сухраварди (1153—1191), а возможно, даже Ибн Сины (980—1037)) употребляется в исламской философии как технический термин, указывающий на мудрость озарения, иными словами, философскую интуицию, основанную на «знании через присутствие» (*'илм хуḍūrī*), то есть на непосредственном знании знаемой вещи посредством «сопряжения озарения» (*идāфа ишрāқиййа*), без формального посредника. Одним словом, в широком смысле *ишрāк* обозначает интеллектуальную интуицию. В более специфическом смысле этот термин обозначает особое философское направление, созданное Сухраварди и развитое его последователями. В течение ряда веков оно было доминирующим философским направлением в Иране, а в некотором смысле остается таковым и по сей день.

Что касается формата, то мы решили, что первый выпуск будет просто «копилкой подношений» (наподобие *Festschrift*) — общим сборником статей по исламской философии, составленным из «подарков» нашему «ново-рожденному» от ведущих российских и зарубежных специалистов. К нашей

немалой радости, таких подарков мы получили гораздо больше, чем смели надеяться. Без ложной скромности можно констатировать, что большое число первоклассных ученых, многим из которых нет равных в их особой области, почтило нас своим интеллектуальным присутствием на смотре друзей *Ишрāқа*. Мы искренно надеемся, что все они станут нашими постоянными авторами и что к их полку присоединятся еще немало выдающихся исследователей.

Начиная со второго выпуска, формат ежегодника будет частично изменен. Редколлегия решила предложить для каждого выпуска одну центральную тему. После ее утверждения мы обратимся к группе ученых, являющихся наиболее выдающимися специалистами в соответствующей области, с просьбой подготовить статьи или переводы классических текстов на эту тему. Предполагается, что такие статьи и переводы займут примерно половину общего объема выпуска. Вторую половину составят статьи наших постоянных или имеющих шанс стать таковыми авторов, разбитые на типичные для такого рода изданий разделы (онтология, логика и эпистемология, этика, философия религии, философия искусства и т. д.).

Главная тема следующего выпуска, как правило, будет объявляться в предыдущем выпуске. Так, основной темой второго выпуска станет философия ишракизма.

Издатели ежегодника ставят перед собой три главных задачи. Во-первых, способствовать росту интереса к исламской философии в России, а также среди русскоязычных и англоязычных читателей во всем мире. Во-вторых, сделать ежегодник форумом ученых дискуссий по важным проблемам исламской философии в надежде на то, что такие дискуссии в итоге приведут к более глубокому пониманию ряда «вечных вопросов» философии — и, следовательно, к пересмотру некоторых широко распространенных, но не вполне верных философских воззрений. В-третьих, привлечь внимание к интересным исследованиям по исламской мысли, предпринятым или предпринимающимся в России, Иране и других странах.

Все исследователи исламской философии (в том числе калама и теоретического суфизма) и смежных отраслей (таких как исламская наука, искусство, литература и музыка) приглашаются к участию в нашем проекте, в форме научной статьи или комментированного перевода первоисточников.

В заключение я хотел бы сердечно поблагодарить всех авторов статей первого выпуска, а также наших иранских друзей, оказавших нам необходимую духовную и материальную помощь, без которой этот выпуск не мог бы состояться. Мы искренно надеемся, что круг друзей, авторов и спонсоров ежегодника будет только расширяться с каждым новым выпуском.

FROM THE EDITOR

Russian culture has always aspired to be universal and all-inclusive, keen to show that “we love everything, we appreciate everything and we remember everything”.¹ Attention given by it to Islamic culture can be regarded as a particular aspect of its aspiration to universality. It took, however, quite a long time until this attention assumed a philosophical shape: systematic research on Islamic philosophy began in Russia (then USSR) only in the middle of the twentieth century². By 1990 we were able to produce a modern textbook of the history of classical Islamic philosophy³. After the collapse of the USSR, we had to go through a period of disarray and confusion, but, it seems, by the beginning of the new millennium we had more or less recovered: several important works on Islamic thought appeared in the early 2000s⁴ and by 2007 we (Russian philosophers-Islamicists) had prepared a large two-volume anthology of translated Islamic philosophical texts⁵. A number of other translation projects⁶ have also been carried out.

¹ This is the summary of the famous lines from Alexander Blok’s (1880—1921) poem «The Scythians»:

We love everything — the heat of cold numbers,
And the gift of divine visions;
We appreciate everything — the witty Gallic sense
And the obscure German genius.

We remember everything — the inferno of the streets of Paris,
And the cool of Venice,
The distant scent of lemon groves
And the dim piles of Cologne.

² The most remarkable achievements of the early stage of research were the anthology of translations «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока» (The Selected Writings of the Thinkers of the Countries of the Near and Middle East) published in 1961, compiled by S. Grigoryan and A. Sagadeev, and A. Sagadeev’s monographs on Ibn Rushd (1973) and Ibn Sina (1980).

³ Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990.

⁴ Among which A. Smirnov’s pioneering book «Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры» (The Logic of Sense: Theory and Its Application to the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture. Moscow, 2001) must be particularly mentioned.

⁵ Sadly, for a number of reasons its publication has been delayed.

⁶ Including the translations of the works of such significant authors as Ibn Sīnā, Ghazālī, Suhrawardī, Ibn ‘Arabī, Ṣadr al-Dīn Qūnawī, Mīr Dāmād, Mullā Ṣadrā and Ibn Khaldūn.

In the early 2008 the department of the philosophy of Islamic civilization was established at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. It is hoped that this recent development will give the researchers of Islamic philosophy in Russia a chance to more directly address the arising academic and wider social challenges.

The idea to establish a yearbook of Islamic philosophy, published jointly by the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences and the Iranian Institute of Philosophy, did not appear yesterday. On the contrary, it has a rather long history, being discussed at a number of meetings between Russian and Iranian scholars. A formal agreement between both sides was reached as early as in October 2004 during the visit of the delegation of the Institute of Philosophy (RAS) to Iran. However, the idea needed five more years to ripen fully. During this period, the former and current heads of the cultural representation at the embassy of the Islamic Republic of Iran in Russia Mr Mahdi Imanipour and Mr Abudhar Ibrahimi never ceased to show their interest in the issue. In the middle of 2007 the Islamic Culture Research Foundation was established in Moscow and its president Mr Hamid Hadavi soon pledged all necessary financial and technical support for the publication of the periodical on a yearly basis. Encountering with such invariable interest and unswerving support, we eventually became ashamed of our hesitation and constant referring to the tiny but seemingly insurmountable obstacles. “Let’s do it!” we finally said to ourselves at the end of 2008.

When this principal decision was taken, the next two steps were to decide about the title and the general format of the yearbook. After some discussions, it was decided to entitle the publication *Ishrāq*. The word, which translates into English as ‘illumination’, has been employed as a technical term in Islamic philosophy for nearly a thousand years (since the time of Shihāb al-Dīn Suhrawardī (1153—1191) and perhaps even since the age of Ibn Sina (980—1037)), referring to the Illuminative, namely, intuitive, wisdom, which is based upon presential knowledge (*‘ilm ḥudūrī*), i.e., direct knowledge of the known thing through an illuminative relation (*idāfa ishrāqiyya*), without a formal intermediary. In its wider sense the term *Ishrāq* alludes to intellectual intuition in general and, consequently, to any kind of knowledge which surpasses the purely formal or representational (*sūrī*) one. In its narrower sense it refers to a specific philosophical trend, established by Suhrawardi and developed by his followers, — the trend which for many centuries has been (and, in a sense, still is) the dominant one in Iran.

As for the format, we decided to make the first issue simply a volume of articles, contributed by a number of invited distinguished scholars (similar to *Festschrift*), without proposing any common topic for discussion. Without an undue modesty, we can proudly say that a good number of first-rate scholars (some of them — unrivalled experts in their particular fields) have honoured us with their intellectual presence at this gathering of the friends of the *Ishrāq*. We sincerely hope that they all will become our regular contributors and that other eminent scholars will join their company in the future issues.

Beginning with the second issue, the format of the yearbook will be partially changed. The editorial board has decided to propose some particular topic as the central theme for each issue. A group of academics known as experts in the relevant field will then be invited to write articles on the proposed topic or to translate certain texts dealing with the problem. It is expected that the commissioned articles and translations will constitute roughly half of the volume. Another half of the volume will consist of the articles of our regular and would-be regular contributors, arranged in traditional sections (such as ontology, epistemology and logics, moral philosophy, philosophy of religion, philosophy of art etc.).

The main topic of the following issue will normally be announced in the preceding one. Thus, the central topic of the second issue will be the philosophy of Illumination.

The objective of the periodical is threefold: first, to encourage interest in Islamic philosophy and the philosophical aspects of Islamic culture not only in Russia but among the Russian and English-speaking audience worldwide. Second, to provoke discussions among scholars and researchers on important issues of Islamic philosophy, in hope that such discussions will result in an insightful reassessment of certain well-established but inaccurate philosophical beliefs. Third, to bring attention to the major research projects on Islamic thought that have recently been or are currently being carried out in Russia, Iran and other countries.

All researchers on Islamic philosophy (including Kalām and theoretical Sufism) and the related fields (Islamic science, art, literature and music) are kindly invited to contribute their articles and/or annotated translations of important Islamic texts.

In conclusion, I would like to wholeheartedly thank all the eminent scholars who have kindly contributed their articles to the first volume of the yearbook and our Iranian friends who provided the necessary spiritual and material support for its publication and to express a hope that the circle of the friends, contributors and supporters of the *Ishrāq* will only widen in the future.

I

ДИАЛОГ ФИЛОСОФИЙ

*

DIALOGUE OF PHILOSOPHIES

Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)

FROM ORIENTALISM TO OCCIDENTALISM

Orientalism as a field of research emerged in the West in modern times, since the Renaissance. It appeared during the second cycle of the history of the West, after the classical period and the Patristics, the medieval time and the Scholastics. It reached its peak in the 19th century, and paralleled the development of other Western schools of thought such as rationalism, historicism, and structuralism.

Orientalism has been the victim of historicism from its formation, via meticulous and microscopic analysis, indifferent to meaning and significance. Orientalism expresses the searching subject more than it describes the object of research. It reveals Western mentality more than it intuits Oriental Soul. It is motivated by the anguish of gathering the maximum of useful information about countries, peoples and cultures of the Orient. The West, in its expansion outside its geographic borders, tried to understand better in order to dominate better. Knowledge is power. Classical Orientalism belongs for the most part to similar aspects of colonial culture in the West such as Imperialism, Racism, Nazism, Fascism, a package of hegemonic Ideologies and European Supremacy. It is a Western activity, an expression of Western *Elan Vital*, determining the power relationship between the Self and the Other; between the West and the Non West; between Europe from one side and Asia, Africa and Latin America, from the other side; between the New World and the classical world; between modern times and ancient times.

This brutal judgement, without nuances, is undoubtedly a severe and painful one, but a real one on the level of historical unconsciousness of peoples, on the level of images even if it is inaccurate enough on the level of concepts. On the contrary, Occidentalism is a discipline constituted in Third World countries in order to complete the process of decolonization. Military, economic and political decolonization would be incomplete without scientific and cultural decolonization. Insofar as colonized countries before or after liberation are objects of study, decolonization will be incomplete. Decolonization will not be completed until the

liberation of the object to become subject and the transformation of the observed to an observer. The object of study in Orientalism becomes the studying subject in Occidentalism, and the studying subject in Orientalism becomes an object of study in Occidentalism. There is no eternal studying subject and no eternal object of study. It depends on the power relationship between peoples and cultures. Roles change throughout history. Peoples in the Ancient World, China, India, Persia, Babylonia, Egypt, were studying subjects. Peoples and Islamic classical cultures were previously studying subjects and Europeans at the time were objects of study. The role changed in modern times when Europeans became the studying subjects and the Muslim world became an object of study. The end of Orientalism and the beginning of Occidentalism means exchanging roles for a third time in the subject object relationship between the Self and the Other. The West ceases to be subject and becomes object, and the Orient ceases to be object and becomes subject. Subjective Idealism switches from Western colonial modern times to Third World post-colonial new times. *Cogito, ergo sum*, which declared the West as a knowing subject, becomes in the third world *studio, ergo sum*.

Occidentalism is a counter-field of research, which can be developed in the Orient in order to study the West from a non-Western World point of view. The Other in the self is always an image. An image is always a caricature, which helps in shooting at the target. Orientalism drew many images for the Orient. These included Blacks, Yellows, Oriental Despotism, primitive mentality, savage thought, Semite mind, Arab mind, Violence, fanaticism, underdevelopment, dependence, sectarianism, traditionalism and conservatism. Once the Other is caricatured, it is easy to deal with him, justifying any action of the Self. The image made the Other a target the Self shoots at. Besides, the Self promotes self-made image to sharpen itself, such as: whites, Western, democracy, logical mentality, civilization, Aryanism, peace, tolerance, development and even over-development, independence, secularism, modernism, progress. By the power of mass media and its control by the West, the perpetuation and the repetition of this double image was made by the self to disarm the Other and to arm the Self, to create a permanent relation of superiority-inferiority complex between the Occident and the Orient, and a relationship of inferiority-superiority complex between the Orient and the Occident.

If Orientalism was the creation of the center, Occidentalism is the creation of the periphery. The center was also privileged in history of sciences, arts and cultures, while the periphery, was marginalized. The center creates and the periphery consumes, the center sees and conceptualises. The center is the master and in the periphery lies the disciple. The center is the trainer and the periphery is the trainee. Occidentalism, as a new science, can exchange this type of relationship, with the fixed roles played by the two, for reverse relationships and roles.

Orientalism is born in an ethno-racist culture. It expresses Euro-centrism, based on historical pride and organic superiority. This pits White against Black, knowledge against ignorance, logic against contradiction, reason against magic, rationalization against ethico-religious practice, dignity and human rights against digni-

ty and rights of God or of the king, democracy versus despotism or in short, Life against death, Being against nothingness. Occidentalism corrects this type of relationship between the West as Self and the Orient as Other to the Orient as self and the West as Other. The relation between the self and the Other, either way, can be an equal relation, not a high-low relation, an even and sane inter-subjective relation instead of a superiority-inferiority complex. Constructive Occidentalism is the substitute for destructive Orientalism.

The history of the world was written as if the West was the very center of the Universe and the end of history. History of ancient civilizations was reduced to the minimum. History of modern times in the West is blown up to the maximum. Three thousand years of the Orient are summarized in one chapter, while five hundred years of history of the modern West is expounded in several chapters. Orientalism was the victim of Western philosophies of history, which conceived Europe as the peak of all civilizations, the fruits in modern times after planting the seeds in ancient times, the accomplishment of a theological development, the perfection of things after the abrogation of all previous imperfections, the unique Christ after the prophets of Israel, repeated in history. Occidentalism aims at evening the balance of world historiography against this historical injustice in history of world civilization.

Neutrality and objectivity were claimed to be the conditions of Western science. However, Orientalism is neither neutral nor objective. It is an oriented and committed discipline, expressing the inclinations and the profound motivation in European consciousness. It reveals the passions of the subject, more than it describes the neutral object. It substitutes for the independent object the mental image of the subject. Neutrality and Objectivity appear to be a cover-up for partiality and subjectivism. Occidentalism is just the opposite. It is not motivated by rancor or the desire to dominate. It does not consciously or unconsciously deform the object by stereotyped images, or make value-judgements on it. It tries to be a vigorous science by its object, method and purpose. The desire to liberate one's self from the yoke of the image imposed on him by the Other is a creative power, unveiling the truth of power relationships between the subject and the object in Orientalism, controlling the Other by the image, or in Occidentalism, liberating one's self from the image imposed on him by the other. Occidentalism may produce counter-images for the Other, with its desire to dominate, and for the self, with a self-producing image of endogenous creativity, as a desire for self-liberation.

The objective of Occidentalism is to counterbalance Westernization tendencies in the Third World. The West became a model of modernization outside itself, in Africa, Asia and Latin America. Western life-style became very common in non-Western countries, especially in the ruling classes. The imitation of the West became almost a national behaviour. These Westernization tendencies have generated anti-Western attitudes as they appear in religious conservatism and fundamentalism. Occidentalism is partly a defence of national character, national culture and national life-style against alienation and disloyalty; a popular option against Orientalism

as a minority option; a mass culture against Orientalism as an elite culture; an ideology for the ruled against Orientalism as an ideology of the ruler; a liberating device like liberation theology against Orientalism as a dominating device, like church dogmatics.

National culture everywhere in the Third World is split between two antagonistic tendencies. Each is presenting itself as the true representative of the people, the first in the name of modernity, the second in the name of Tradition. In the case of the Arab World, the West is a model of modernization in the three major trends in modern Arabic Thought: Religious Reform founded by Al-Afghani, Secular Scientism initiated by Shebly Shmayyel, and political Liberalism conceived by Al-Tahtawi. In these three trends, the West is a model of knowledge, that is of power, industry, urbanism, democracy, multi-party system, constitution, freedom of press, human rights. This is the image of Europe during the enlightenment. The difference between the three trends is of degree, not of nature. Once national passion calms down, Westernization appears as loyalty to the West and a life style for the ruling class. Cultural dependence on the West generates a gradual loss of national independence. Occidentalism as a science gives the priority to the endogenous over the exogenous, to the interior over the exterior, to the Self over the Other, to antinomy over heteronomy.

Occidentalism as a cultural movement aims at transforming developing societies from transfer of knowledge to cultural creativity. Since the National liberation era, the construction of the Nation State is based on modern sciences coming from the West. The role of intellectuals and even of scientists was to transfer science, art, and literature from the Western to the non-Western World. The West produces and the non-Western World consumes. The West creates and the non-Western World transmits. National cultures became conveyers of foreign systems and ideologies. The Culture of the center radiates on the peripheries. The center profuses and the peripheries diffuse. Occidentalism can help the Third World in sharing the creation, not just the diffusion, of a common cultural homeland for all humanity. Science emerges from reality, not from pre-formulated texts in the ancient tradition or in the modern West. Conceptualisation is not the monopoly of European consciousness. It is a human effort, accessible to every human consciousness. The long and painful work of creativity is preferable to the laziness of consumption and imitation, to the transfer to one's self the concepts formulated elsewhere. Peoples in the Third World can then reach the age of maturity and get rid of Western cultural tutorship.

The scientific data of this new science, Occidentalism, can be drawn from two sources: first, the criticism of European culture by Third World intellectuals, based on simple intuitions and existential reactions or on scientific analysis and demonstrative arguments. Before and after national liberation, national intellectuals in Africa, Asia and Latin America tried to liberate their national cultures from the hegemony and supremacy of Western culture. The critic of the Other and the perception of his limits is the pre-requisite of self-liberation from the control of the Other.

The mentality, the history and the culture of the Other are distinct from the soul, the history and the culture of the Self. Indigenismo, Liberation Theology in Latin America, Conscientism and Negritude in Africa, base and democratic movements in Asia. All are examples of national creativity.

The second source of critique of European Consciousness is made inside the West by the Europeans themselves, their thinkers and philosophers. Rousseau criticizes arts, sciences, literature and their negative influence on individual and social ethics. Spengler declares the "Decline of the West." Max Scheler speaks of the reversal of values. Nietzsche evokes general nihilism and announces the death of God. Husserl and Bergson deplore the loss of life, "Erlebnis," "vecu" in European Consciousness, which became bankrupt for Husserl, and machines creating gods for Bergson. Nietzsche declares "God is dead," Derrida and the post-modernists declare "Man is dead," and Barthes even declares "The Author is dead!"

This double testimony, external and internal, constitutes the already-existing data of Occidentalism as science.

Besides, there is also primary data, the works produced by European consciousness itself as symptoms of European *Lebenswelt*, the barometer of Being and Nothingness, of life and death of cultures and civilizations. This raw material consists of major Philosophical Works during the historical course of European consciousness. Philosophy is a whole Worldview including art and science. It is the mirror, which reflects the development and the structure of European Consciousness. The object of Occidentalism is European Consciousness itself, as the soul of Europe, the condition of its renaissance or decline, life and death. The concept is not an abstraction, a hypothesis or a moral one but it refers to "une prise de conscience," *Besinnung*: a self consciousness, a subjectivity, the basis of objectivity studied by most philosophers of history: Scheler, Spengler, Bergson, Husserl, Ortega, Toynbee, Hazard. European consciousness has its sources, its beginning and end. It has a structure coming out of its development. Its future is debated at this turning point from the 20th to the 21st century.

European Consciousness has three sources: Greco-Roman, Judeo-Christian and the European milieu itself: mentality, temperament, popular culture, customs, traditions. The Roman source took over the Greek one, given the Romanist intensive of Imperial Rome, which was reiterated in modern European colonialism. The Jewish source took over the Christian one, with Paul and the Judaization of Christianity. The European milieu, which was closer to Romanism and Judaism than to Hellenism and Christianity, took over two other sources. Realism triumphed over Idealism. Materialism dominated over Spiritualism and Satan overwhelmed God. The first two sources, Judeo-Christian and Greco-Roman, changed models from Plato during the Patristic period to Aristotle during Scholasticism; from Idealism to Realism; from mind to matter. The European milieu is the material substratum for Judaism, Romanism and Aristotelianism. Thus the carrier and the carried are of the same kind.

European consciousness began in modern times, with the Cartesian Cogito, "Cogito, ergo Sum." The subject has an absolute priority over the object. The World is a perceived world. Subjective idealism was the point of departure. Regarding ethics, temporary ethics were proposed, unsubjected to reason. The will is much wider than reason. Theoretical Truth is guaranteed by Divine veracity. From this subjectivism, two apparent opposite trends emerged: Rationalism and Empiricism. Both are subjectivist, the first as an idea, a priori or deduction; the second as impression, sensation, a posteriori and induction. The first trend begins from the subject upwards, while the second begins from the subject downwards. European consciousness became like an open mouth. This is the famous Western Dualism which European modern philosophy began with and suffered from. The Transcendental Idealism of Kant tried to unify the two trends as form and matter, category and intuition, a priori and a posteriori, induction and deduction, analysis and synthesis, metaphysics and physics, philosophy and science. In this famous problematique: how an a priori synthetic judgment is possible? Organic unity and dialectic movement were absent. The same dualism continued in ethics. Pure reason is incapable of knowing right and wrong. Only practical reason can. Pure reason deals with phenomena, while practical reason deals with noumena. Kant declares that through this dualism, determining the final purpose of Transcendental Idealism and critical philosophy, he had to destroy knowledge in order to make room for belief. Later, when efforts were again made through the absolute Idealism of post-Kantians, to unify this juxtaposed dualism, it only became triadism, sensation, understanding, and reason; aesthetics, analytics and dialectics, in a dialectical process. Fichte conceived practical Idealism and the subjective dialectic between the Ego and the non-Ego to form the Absolute Ego. Hegel reiterated Fichte, transforming subjective dialectics to objective, and going from logic to Being. Schelling preferred a certain kind of philosophy of Identity between *Geist* and *Natur*, to begin with unity as an axiom, not Cartesian duality. Schopenhauer reiterated the same dualism in the World as Representation and Will, trying to unify the two in the negative aspect of life. This was already a symptom of the end, in accord with Rousseau's critique of modern civilization. The criticism of the Hegelian left, regarding Hegelian absolute Idealism, is also the beginning of the end. In all efforts to close down the open mouth of European consciousness, the end appeared in three ways: first, with Kierkegaard, Nietzsche, Ortega and most existentialists, the critique of Western rationalism became abstraction and formalism, ending in a complete destruction of reason and the affirmation of the irrational, the absurd and the contradictory, in order to bring the upward ascendant line downwards. Second, with Scheler, Weber and all existentialist philosophers, the critique of Empiricism as materialism and naive objectivism, brought the downward descendant line upwards. The two lines meet in the middle in the new Cogito of Husserl and Bergson, in human existence according to all existentialist philosophers, and in life with all philosophers of life, thus putting the third way between the two opposing trends and thereby clos-

ing up the European mouth. The course of European consciousness has its beginnings and endings. It has a point of departure and a point of arrival, from the Cogito of Descartes to the Cogitatum of Husserl. The epopee ends.

Besides, European consciousness has a structure formed during its development. It has a Trinitarian structure, expressing itself in a triadic vision which splits the phenomenon into three parts and reduces the whole to one of its parts. The question is whether the phenomenon is formal and can be understood by reason, or material and can be perceived through senses, or lived and can be felt through human experience. The three visions disputed among each other in order to have the monopoly of knowledge. Each vision became unilateral, one-sided and unilinear. European consciousness fell down into the dichotomy of either/or. European consciousness was not satisfied with the two alternatives and ended by neither/nor. The oscillation between all became the only truth. Change took over permanence. European consciousness lost its focus. It shoots outside the point, in all directions except in the center. It goes all the time off to the side in diversion. All alternatives became equally true and untrue, which led to total scepticism, at the very basis of contemporary Nihilism.

The question now is what is the future of European consciousness? Has it accomplished its historical course in the cycle of World-History? Which world-consciousness will take the lead? If Europe in modern times has inherited historical Cultures of Africa, Asia and Latin America, can Third-World consciousness, the new consciousness energized by the upsurge of these historical societies, take the lead and inherit European consciousness in a new cycle of World-history? Evidence can prove such a historical possibility, given the symptoms of new existence and optimism in Third World consciousness. Most philosophers of history in the West declared the birth of world history in the East and its rebirth and decline in the West. History was accomplished and the final stage was reached in modern times in the German enlightenment (Herder, Lessing, Kant, Hegel), in the French enlightenment (Voltaire, Montesquieu, Turgot), in the Italian enlightenment (Vico), in the Russian enlightenment (The Slavophiles), or in the American Enlightenment (Thomas Paine). Only Condorcet left one stage, the tenth, for the future. Rousseau had already declared the beginning of the end, while Hegel declared the accomplishment of history and the close of an European historical cycle. Contemporary European philosophers showed the different manifestations of Nihilism at the final stage of the development of European consciousness, integral Nihilism, the death of God (Nietzsche), *renversement des Valeurs* (M. Scheler), *Lebeweltverloss* (Husserl), *Des machines pour créer des Dieux* (Bergson), the decline of the West (Spengler), civilization on trial (Toyenbee), *l'Occident n'est pas un accident* (Garaudy), *la crise de la conscience European* (Hazard). The same phenomenon appears in human and social sciences, launching the question of crisis in Western sociology. It appears also in the general malaise of daily life, the counter-culture, two World Wars in thirty years, the collapse of the Western project, maximum of production. for maximum of consumption for maximum of hap-

piness, the high rate of suicide, organized crime, violence. The last hopeful signs of returning back to European classical Liberalism in Germany, Eastern Europe and Russia, the renewal of the capitalist system, the rejuvenation of socialism all are temporary and ephemeral signs. On the contrary, other real hopeful signs began to appear in Third World consciousness: liberation movements, decolonization, development, mass mobilization, modernization, building-up modern State, endogenous creativity, a new world value-system expressing a new world ethical social and political order in international agencies, a new World consensus against apartheid in South-Africa and Zionism, a new decolonization regime in Palestine. Set-backs are temporary counter-revolutions, dictatorships, militarism, new classes. Westernization, dependence, underdevelopment, violation of human rights. Moral and material Potentialities in the Third World. Experiences of trial and error are fruitful. Historical traditional experiences of the self from the past and modern European experiences of the other in the present time can be two signposts for a New World consciousness.

Does Occidentalism as a new science sacrifice the unity of world universal culture in favour of national particular culture? In fact, World Culture is a myth created by the Culture of the Center to dominate the periphery in the name of acculturation. It has been created thanks to the mass-media monopolized by the center. There is no One Culture in capital C. There are only multiple cultures, in small cs. Each culture has its own autonomous life, an expression of a people and its history. Cultural interaction throughout history does not mean acculturation, the absorption of small cultures in the periphery by the big Culture of the center, assimilation, imitation, or modelling. It means an equal exchange, a give and take, a two-way movement on the levels of language, concepts, horizons, methods, and values. Is Occidentalism a politicization of historical sciences? In fact, politicization of science is a common experience, shared among all peoples and cultures in all times. It appeared not only in classical Orientalism, but also in European Sciences, human, social and even natural. It is only when the balance of power changed from Europe to the Third World, from the center to the periphery, that politicization of science became an accusation. The master in the center was the champion of such endeavour. Science is Power. The passage from Orientalism to Occidentalism is in fact a shift in the balance of power.

Carl W. Ernst
(The University of North Carolina at Chapel Hill, United States)

**‘THE WEST AND ISLAM?’:
RETHINKING ORIENTALISM AND OCCIDENTALISM¹**

“The West and Islam”, as a pair of conjoined terms, confront each other as a dichotomy of opposition, creating through their juxtaposition a question that is full of tension. This may be illustrated by the following announcement by a spokesman for the Catholic Church:

Msgr. Georg Gänswein, Pope Benedict XVI’s secretary and close adviser, warned of the Islamization of Europe and stressed the need for the Continent’s Christian roots not to be ignored. In comments released in advance of an interview to be published today in the German weekly *Süddeutsche Magazin*, he said: “Attempts to Islamize the West cannot be denied. The danger for the identity of Europe that is connected with it should not be ignored out of a wrongly understood respectfulness.” He also defended a speech Benedict gave last year linking Islam and violence, saying it was an attempt by the pope to “act against a certain naïveté.” (*New York Times*, July 27, 2007).

The sharp note of conflict in this statement is striking. Not only has the papal representative described Islam as a danger to Europe, but also he has claimed Europe, in effect, as the rightful property of the Christian Church because of its historical roots in the region. It is my contention that this type of civilizational and religious conflict is built into the concept of “the West,” particularly though not exclusively when it is put in opposition to Islam. This particular speech has been protested by Muslim leaders both in Europe and elsewhere as a provocation that encourages Islamophobia. Those who do not wish to support an endless series of colonial-style conflicts between Muslims, Christians, and others, need to find ways to reconceptualize the world without relying upon the notion of the timeless East and West. In other words, it is time to move beyond both Occidentalism and Orientalism.

As I have argued in more detail elsewhere², the concept of “the West” is to a certain extent fictive, in so far as it implies a unitary and homogeneous cultural identity that is vaguely ascribed to a number of countries in America and Europe and their would-be associates. Likewise, the notion of “the Islamic world” (inter-

¹ An earlier version of this paper was delivered as the 7th Tun Razak Lecture, 9 August 2007, at the University of Malaya in Kuala Lumpur.

² Ernst C. W. *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003. Ch. 1.

changeable with Europe's Orient or "the East") can also be seriously misleading; it practically suggests that there is a separate planet that is somehow unconnected with Europe and America by political, economic, and military circumstances, and it glosses over as unimportant the many differences in history, ethnicity, language, and culture that characterize Muslim majority countries as well as the Muslim minorities elsewhere. From a historical point of view, the abstract notions of both "the West" and Islam leave out a great deal that is arguably significant. Both for Muslims and for European Christians, the historical roots of Abrahamic prophecy and Greek philosophy are a shared heritage, which neither can claim in an exclusive fashion. Muslims have been part of the fabric of European history for centuries, not only in al-Andalus but also in the Ottoman territories. And Muslims have also played a part in America over at least the past two centuries, as we must recognize if we note the existence of African Muslims, including scholars (like Omar ibn Sayyid) who were enslaved and sold in America. The dramatically increased Muslim populations of America and Europe are only the most recent examples of this phenomenon. Moreover, in addition to the long history of trade and contact between Europe and Asia through the ages, one cannot overlook the significance of the European expansion around the world since the time of Columbus, and particularly the high point of colonialism in the 19th century. The enormous economic and technical benefits that Europeans seized from their Oriental subjects, plus a fair amount of luck, undoubtedly played an enormous role in fashioning what we consider today the modern West, although there is an undeniable tendency for Europeans to claim superiority as result of their own intrinsic civilizational virtue. But recent historians have begun to question "the Eurocentric discourse" that "implies a kind of intellectual apartheid regime in which the superior West is quarantined off from the inferior East"³. The fact is that, both historically and in contemporary times, Muslims have played significant roles in relation to both America and Europe. In short, the opposition between "the West" and Islam is considerably overstated.

At the risk of sounding banal, I am forced to refer to a couple of well-known publications that have relentlessly and tendentiously hammered the theme of the opposition between the West and Islam. As anyone can predict, these are the writings of Samuel Huntington on *The Clash of Civilizations* and the fulminations of Bernard Lewis on "the roots of Muslim rage" along with his pontifications on *What went wrong?* with Islamic civilization. Both these books have been sharply criticized by professional historians for the shortcomings of their explanations and for the bias that characterizes their treatment of Islamic civilization in particular.⁴ Yet an amazing popularity was guaranteed for their publications by the way in which these books capitalized upon fears and prejudices that have a long his-

³ Hobson J. M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 283.

⁴ For a review of Lewis, see Cole J. *Global Dialogue*. 27 January 2003 (<http://www.juancole.com/essays/revlew.htm>); see also «What Is Wrong with What Went Wrong?» by Adam Sabra, in «Middle East Report Online» (http://www.merip.org/mero/interventions/sabra_interv.html).

tory in Europe and America. I would venture to say that Muslim readers around the world were shocked and horrified by the picture of Islam that was drawn by these supremely ideological writers. Yet it is striking that few of these readers have bothered to question the matching concepts that form the basis of the projects of Huntington and Lewis: i.e., the notion that there is something called “the West,” and that it can be clearly identified as a cultural unity. It is my feeling that implicit in the concept of “the West” is the colonial self image of a superior civilization that is destined to rule over the rest of the world, whether in overt political domination or through the more subtle forms of globalizing economies. As long as Muslims and non-Europeans in general continue to allow imperialist Europeans and Americans to set the terms of debate, in other words, as long as they accept that there is such a thing as the “the West,” they will have no way to win this argument; its outcome is implicit in the words themselves. As Mohammed Arkoun has observed regarding Bernard Lewis’s book *What Went Wrong*, “it will suffice to point out that both its title and its contents betray the intellectual impasse born of a frame of mind intent on thinking in terms of the polarity of an imaginary ‘Islam’ and its equally imaginary counterpart of the ‘West’ . So long as this fictional dualism remains in place, the intellectual impasse which is thereby engendered is destined to remain irresolvable”⁵. So I am hoping to convince people to stop using the phrase “the West,” and to employ instead more specific identifiers that have a less ambiguous and less ideological implication — to speak in terms of particular regions and countries, such as America and France, for example⁶. In a similar fashion, I think it is important to abandon the phrase “the Muslim world” despite the idealistic concept of the Muslim *umma*. The conflictual implications of a unitary Muslim world in opposition to “the West” are simply too strong to avoid.

One can argue in this fashion against the dichotomy between “the West” and Islam on ethical grounds, but there are also important historical precedents in relatively recent times that question the current division. The Ottoman reformers of the *Tanzīmāt* period in the early 19th century (1839) identified with the universalist principles of the Enlightenment, which they believed was or could be detached from Christian religious identity, and they were not troubled by European racism, since the Ottomans considered themselves to be Caucasians rather than Asians. They did not anticipate how fiercely Europeans would resist any consideration of equality for the “Asiatic races” or for Muslims. Cemil Aydin has analyzed at length the repercussions of the extraordinary impact of the speech by Ernst Renan on “Islam and science” delivered in Paris in 1883. Renan rejected the notion that Muslims could form part of modern civilization, both for racial and religious reasons. Semites (including both Jews and Arabs) were in

⁵ Arkoun M. *Islam: To Reform or to Subvert?* London: Saqi Essentials, 2006. P. 9—10.

⁶ It seems ironic that at least two geographical regions associated with Arabic culture are known as variations of «the West» in Arabic; I am thinking of Morocco (derived from al-maghrib), and the Portuguese region of the Algarve (from al-gharb), which was once an Arab-Andalusian dominion.

his view an inferior race incapable of the synthetic reasoning necessary for science and philosophy. The scientific achievements of premodern Islamic civilization, he argued, were due either to Iranians or to Arab Christians. This racist diatribe called forth refutations from leading Muslim intellectuals such as Jamal al-Din “al-Afghani” as well as other figures from Turkey⁷. The disappointment of the Ottomans who found themselves rejected as candidates for membership in Western civilization does not alter the fact that they initially considered themselves to be part of this formation.

In more recent times, the influential Egyptian writer Taha Husayn wrote in *The Future of Culture in Egypt* (1938) that Egypt had far more contact with Greece than with Persia or other eastern countries, so therefore Egyptian culture “should thus be regarded as Western or Mediterranean, rather than Eastern”⁸. This position was reflected in other Arab thinkers like the Egyptian-Lebanese writer and philosopher René Habachi, who identified the deepest traditions of Arabic thought with Mediterranean culture⁹. While these pronouncements in favor of a Western or Mediterranean identity for Egypt and Arabs might be contested, both in Europe and in the Middle East, nevertheless, as exceptions to stereotyped generalities they offer an important corrective. Since these counter-intuitive examples cannot be predicted or accounted for by essentialist notions of East and West, they point us towards locality and history as correctives to the distortions inherent in the binary model. I will accordingly give a number of specific examples from particular countries and time periods to demonstrate the problems in the East-West dichotomy.

The broader ideologies of Orientalism and Occidentalism certainly draw upon the basic concepts of East and West, since Orient and Occident are simply the Latin forms of these geographic markers. But their broader and more pervasive implications need to be drawn out analytically. The intellectual debate about Orientalism and its relation to colonial power is well known and has played out extensively in the past 30 years. Literary critic Edward Said in his 1979 essay *Orientalism* drew in broad strokes a portrait of European scholarship in the service of empire, based on the study of the languages and texts of Oriental peoples. Said pointed out the consistent way in which Orientalist scholarship reified and essentialized an imaginary and unchanging Orient as the polar opposite of Europe; where the West was scientific, rational, and powerful, the East was superstitious, tyrannical, and effeminate. Racial theory was deployed to demonstrate the superiority of Europeans over Asians and Africans. The results of this dichotomy were the projection of opposing essentialized identities onto Europe and

⁷ Aydin C. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. Columbia Studies in International and Global History Series. New York: Columbia University Press, 2007. Ch. 3.

⁸ Cited in Majid Fakhry, «The search for cultural identity in Islam: fundamentalism and Occidentalism», *Cultures* 4 (1977). P. 97—107, quoting page 103.

⁹ Fakhry. P. 105.

its Orient, generally identified with the area we now call the Middle East. “This identification with a unified Islamic essence also led to an enduring interpretation of the region through dichotomous notions of East and West”¹⁰. Subsequent commentators have pointed out the extent to which Said himself oversimplified and indeed essentialized Orientalism, as if it were itself an unchanging characteristic. He left out of his argument any serious discussion of Orientalism in countries such as Germany that did not have colonies in the Middle East or Asia. He also glossed over the presence of prominent Orientalist scholars who were vigorous opponents of imperialist policies, such as the British scholar of Persian literature, E. G. Browne, or the leading American Islamic studies specialist of the 20th century, Marshall Hodgson. While it is true that many Europeans believe that Orientals were naturally disposed toward despotism, there were critics of these positions even in the 18th century, such as Anquetil-Duperron, who pointed out the importance of legal systems in the East.¹¹ Postcolonial critiques have gone on to describe the history of the changing features of Orientalist scholarship in different regions and time periods, which have been characterized by differential ratios in the relationship between knowledge and power. Ashis Nandy has explored the psychological effects of the colonial mentality on the Europeans themselves, including the accentuation of aggression and hyper-masculine postures. Thus the entire project of Orientalism is not only vast and complex, but also extremely ambiguous; only a very superficial reading of Said would permit the conclusion that all Orientalist scholars have acted in bad faith in a sort of conspiracy¹². One cannot deny that some of the scholarly achievements of 19th-century Orientalist scholars, such as the dictionaries and grammars of Middle Eastern and Asian languages, are still indispensable tools for research today. And while some Oriental scholarship (e.g., the work of Snouck Hurgronje for the Dutch in Indonesia) may have had a strong link to the support of colonial power, at the same time the colonial experience and its intellectual articulation is now an unavoidable and integral part of modern global history. In many cases we do not have access to much that is precious in non-European culture independently of the Orientalist scholarship that catalogued all that was Asian in its museum. Therefore, as Alijah Gordon has remarked in connection with the study of the Islamization of Southeast Asia, “to understand the dynamics of what is happening today, we must look to yesterday when the Western colonial powers — Portugal, Spain, the Netherlands and Great Britain — laid the framework for the splits we inherited. Our task is to recognize

¹⁰ Shami S. «Middle East and North Africa: Socio-Cultural Aspects», IESBS 14: 9793.

¹¹ Valensi L. *The birth of the despot: Venice and the Sublime Porte*. Ithaca: Cornell University Press, 1993; Anquetil-Duperron M. *Législation orientale: ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l’Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement*. Amsterdam: Chez Marc-Michel Rey, 1778.

¹² Fox R. G. «Orientalism», in N. J. Smelser and P. B. Baltes (eds.), «International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences». Amsterdam: Elsevier, 2001; hereafter cited as IESBS, 16: 10976-8.

these fractured realities and to work towards a devolution of power where each of our peoples can live their lives in their own way.”¹³

A comparable level of ambiguity is also present in the concept of Occidentalism¹⁴. This can stand for on the one hand a triumphal sense of inevitable European hegemony, which has indeed been linked with Christianity during various phases of colonialism. In this sense, Occidentalism would be a belief in the superiority of the West. It should be acknowledged that over a century ago there were many Muslim intellectuals who implicitly accepted this postulate of European superiority, in the movements we call modernist. Thus the Persian liberal thinker Taqizadeh could speak positively and even enthusiastically of “surrender to Western civilization”¹⁵.

On the other hand, this symbolism of East and West can be easily inverted, so that Occidentalism can also be a critique of the West as negative in every sense. Iam Buruma and Avisahai Margalit have traced this type of negative Occidentalism to Japan in 1940s, after which it became fairly widespread throughout the Third World during the period of the Cold War¹⁶. In some formulations, the West is so essentialized that one can speak of “ethno-Occidentalism”, a kind of reverse racism that attributes unwavering qualities of negativity as almost a genetic identity for the West. A notable example is Egyptian thinker Hasan Hanafi, who has articulated his position in a book entitled *Introduction to the Science of Occidentalism (Muqaddima fi ‘ilm al-istighrāb)*. Hanafi begins from the assumption that Arabs need to make a critical study of Orientalism rather than using it as a factual source of self-knowledge. But from this promising critical beginning, he moves on to more ambitious attempts to rescue the Oriental self from its alienation by “reinforcing its own positive self image”. This is largely to be attempted by simply reversing negative Orientalist stereotypes and projecting the negativity onto the West, a proposal that has been severely criticized by other Arab thinkers who have accused him of racism. Hanafi’s ahistorical concept of Arab Islamic identity is remarkably similar to the approach of Samuel Huntington, as he “reduces the reading of both Islamic and Western awareness to religious and cultural perspectives”¹⁷. Hanafi’s project appears to be a sort of mirror image of Orientalism, and it is hard to see how he can avoid dehumanizing forms of alienation by adopting the methods of his opponent. Nevertheless,

¹³ Gordon A. Editor’s Note // *The Propagation of Islam in the Indonesian-Malay Archipelago*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 2001. P. XVIII—XIX.

¹⁴ Coronil F. «Occidentalism», IESBS 16:10822-6.

¹⁵ Boroujerdi M. “The West in the Eyes of the Iranian Intellectuals of the Interwar Years (1919—1939)”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26/3 (2006). P. 194 (this journal is here cited as CSSAAME).

¹⁶ Buruma I., Margalit A. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: Penguin Books, 2004.

¹⁷ Wahyudi Y. Arab Responses to Hasan Hanafi’s *Muqaddima fi ‘ilm al-istighrāb*, *Muslim World* 93. № 2 (2003). P. 233—248, quoting p. 236, 238.

it should be emphasized that Orientalism and Occidentalism do not exist on the same level. There is a hierarchical and asymmetrical power relation between the two. Occidentalists do not have colonies in Europe and America. “Thus while European Orientalism was the result of buoyancy of spirits, prowess and offensiveness, Islamist Occidentalist modes of discourse are the product of flagging spirits, weakness and defensiveness”¹⁸.

One of the most interesting aspects about negative Occidentalism is the extent to which it draws upon a long tradition of counter-Enlightenment critiques of “the West” by European thinkers. While these critics certainly existed in the 19th century (de Maistre, Herder, Nietzsche), some of the most important found their pessimistic expression at the time of the catastrophe of the first world war, particularly Oswald Spengler in his monumental *Decline of the West*. One of the most trenchant Occidentalist and anti-colonial manifestoes to emerge from Iran is of course the classic work of Jalal Al-e Ahmad (d. 1969), *Westoxication (Gharbzadegi)*. This book posed the dilemma of modern Iranian intellectuals as a choice between cultural authenticity or a rootless and alienated subservience to the West. Al-e Ahmad diagnosed Westoxication as “the aggregate of events in the life, culture, civilization and mode of thought of the people having no supporting tradition, no historical continuity, no gradient of transformation”¹⁹. Yet what is most striking about this formulation is the extent to which it depends upon a reading of the philosophy of Martin Heidegger as interpreted by Iranian scholar Ahmad Fardid, who essentially recast the colonially-inspired opposition between East and West around Heidegger’s notion of historical truth. By shifting the critique of the European Enlightenment and German culture into an idealization of Islam and the Orient, Fardid and later Al-e Ahmad proposed a new path to authenticity. “In this construction of West and orient as bearing opposing essences, with the Orient harboring the ontologically legitimate truth capable of overcoming the technological nihilism engendered by the West, Fardid’s *Gharbzadegi* (Westoxification) is the interlude between the self and being on the path to renewed Islamic self-realization”²⁰. It seems highly ironic that projects of redemption from alienation that focus on Islamic and Asian identity employ conceptual strategies and arguments derived from the heart of European culture (although admittedly deriving from its internal critics). But similar observations might be made of other Iranian thinkers, such as Ali Shari’ati, whose concept of revolutionary Shi’ism admittedly depended on Marxist categories while simply redefining them as Islamic²¹. It is also striking to see the extent to which Egyptian Islamist thinker Sayyid Qutb also drew upon European and American

¹⁸ Sadiki. P. 116.

¹⁹ Mirsepassi A. «Religious Intellectuals and Western Critiques of Secular Modernity», *CSSAAME* 26/3 (2006). P. 418.

²⁰ *Ibid.* P. 420.

²¹ *Ibid.* P. 427.

authors in the very negative diagnosis of the West proposed in his *Islam and the Problems of Civilization* (1962); the tragic situation of modernity, in his view, had to be solved by Islam rather than liberal democracy or Marxism²². In the case of these Muslim Occidentalists drawing upon European thinkers, the true lesson we should draw is the extent to which it is impossible to separate Islam from “the West” in the modern era.

While noting these intellectual linkages between anti-western ideas and their Western origins, it is also important for us not to over-read this as a case of derivative thinking. Cemil Aydin has observed in a critique of Buruma and Margalit that it is nevertheless important to recognize “the distinction between the ‘dehumanizing’ Occidental discourse on the west and the otherwise authentic Muslim critiques of modernity, international order, and colonialism. Should Muslims, whether Islamists or secular, not criticize the West at all? In the absence of a distinction between dehumanizing and progressive critiques, the Occidentalism paradigm can reduce all critiques of the West by Muslims either to an ‘underdeveloped’ copy of German romanticism or to a contagious Eurocentric disease of critique without any humanistic irredeemable content”²³. Aydin has shown how Islamist thinkers in Republican Turkey used Occidental rhetoric “about the decadent, materialist, positivist, soulless, immoral, communist, individualistic, and ‘Masonic’ West” to attack the secular regime of Mustafa Kemal in Turkey²⁴. It is of course striking to see that in recent years Islamist parties in Turkey have become pragmatic advocates of Turkish accession to the European Union, so evidently modifications can be made in the previously negative forms of Occidentalism.

At this point I would like to focus in more closely on the category of religion in the representation of East and West. This plays out in the dialectic of struggle between secular regimes and Islamist movements, for instance in Arab countries where “the Orientalists... are not Westerners but rather Westernizers... French *laïcisme* informs political behavior in the Tunisian and Algerian centers of power”²⁵. Just as European-style secularism informs governmental concepts of Islamists as anti-democratic and extremist, so too do Islamists have their own vocabulary for describing their opponents. Interviews with Islamists in a variety of countries have indicated that the vocabulary of Islamic ethics (*akhlāq*) forms the basis for the most important critiques of the West and its democracy, in terms of sexual perversity, imperialism, and materialism²⁶. Despite the intrinsic interest of these observations, however, the stark difference between these opposing secularist and Islamist

²² Fakhry. P. 100.

²³ Aydin C. «Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey», *CSSAAME* 26/3 (2006). P. 447.

²⁴ *Ibid.* P. 453.

²⁵ Sadiki L. «Occidentalism: The “West” and “Democracy” as Islamist constructs», *Orient* 39/1 (1998). P. 103—120, quoting p. 108—9.

²⁶ *Ibid.*

positions furnishes the opportunity for taking up an analysis that does not necessarily echo either formulation.

In a similar fashion, it is worth examining the term secular and its derivatives, which are the subject of much debate not only in the countries which enshrine secularism as a national principle (France, Indonesia, Turkey), but in other places as well. The early articulation of Orientalism postulated Europe as the abode of science and progressive thinking, with the official Enlightenment doctrine of secularism as a close corollary. This entailed as its opposite the projection of the Orient as the realm of retrograde superstition, with religion as the chief obstacle to progress. Occidentalist reversals were not slow to appear. Tagore, to give one example, argued that India was a civilization that enshrined spirituality while the West had abandoned its religion for a crass materialism. The problem with this assertion is its lack of historical evidence. It may certainly be a satisfying assertion to claim that the West is a soulless land where people watch music videos endlessly in a corrupt abandonment of spirituality. But this hardly corresponds with the picture that emerges from any sociological study of religion and its current role in American and European societies.

Some commentators have argued the issue of secularism in a more serious fashion. Malaysian thinker Syed Muhamad Naquib al-Attas argued, two decades ago, that secularization was a critical problem for the West, which would ultimately prove its downfall²⁷. As a protective gesture against this danger, he was one of the proponents of “the Islamization of knowledge”, conceived as a way to ensure Islamic authenticity without any taint of Western secularism. The ideological character of this argument is apparent from the way in which it enshrines a particular alleged characteristic of “the West” as a timeless defining feature. Some Muslims argue from a position of scriptural essentialism that the American doctrine of separation of church and state is inherent in the teachings of the New Testament as we know it, but that this privatized notion of religion is foreign to Islam. This is interesting as a critique of the modern Euro-American concept of religion, although it frequently glosses over the way in which Islam formed one feature of premodern societies alongside of empire, local custom, and administrative decree without being the defining or overriding characteristic. To be sure, it is noteworthy that al-Attas did a close reading of a number of modern Christian theologians and European philosophers who addressed the issue of secularism during the 1960s and 1970s. Unfortunately, this limited sample is not actually definitive either of the past or future of Europe and America. This is one example where the collapse of Europe and America into an entity known as “the West” is clearly mistaken. Predictions of the disappearance of religion and the dominance of a secular mentality proved to be far off the mark after the Iranian revolution of 1978-79 and the rise of the religious right in America. Just

²⁷ Syed Muhamad Naquib al-Attas. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. Islamic Futures and Policy Studies Series. London: Mansell Publishing Ltd, 1985.

to give one example, public opinion surveys in America indicate that the one issue that would cause the most voters to reject a presidential candidate would be a lack of belief in God. There are numerous indices that indicate that America is a country where religion is extraordinarily important. A number of commentators argue that the religious factor is so strong that America is in danger of becoming a theocracy²⁸. Reputedly only a third of Americans acknowledge their confidence in the Darwinian theory of biological evolution, the rest presumably favoring a creationist approach or some other alternative. A series of apocalyptic novels entitled *Left Behind*, describing the events of the Day of Judgment and the resurrection according to the Book of Revelation, has sold over 65 million copies in America. Abundant information on these and other issues touching the extraordinary role of religion in American life are available from the Pew Forum on Religion in Public Life (<http://pewforum.org/>). It is evidently necessary to do some more up-to-date investigation of the concept of secularization in Europe and America to understand the fortunes of this concept today.

Contemporary scholars like José Casanova, in conversation with anthropologist Talal Asad, have pointed out how the European critique of religion in the Enlightenment became a kind of self-fulfilling prophecy, a teleological theory of secularization that sufficed as its own proof²⁹. The data alleged in support of this thesis as it applied to Europe included the increased differentiation of society, the reduction of the public role of religion in the state, science, and economy, plus a decreased percentage of active religious participation (despite the persistence of high religious belief). The secularization thesis was probably overstated, however, for 19th century Europe, which like the modern Middle East “in fact, saw a return to militant, literal, old-fashioned religion as processes of economic expansion began to threaten traditional structures”³⁰. In contrast, the American situation was seen as a reversal, based on the postulate that official disestablishment of religion correlated with a high degree of individual religiosity, as observed by Tocqueville and Marx. This classic divergence between Europe and America in the expectation of secularization has also been paralleled by different results in effects of secularization upon Catholic and Protestant communities. For Catholics, the conflict with modernity eventually led to a progressive secularism including social activism (e.g., liberation theology); Protestants saw instead the development of a collusion between the religious and the secular.

²⁸ Phillips K. *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. New York: Penguin, 2007.

²⁹ Casanova J. «A Reply to Talal Asad», in David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad And His Interlocutors*. Cultural Memory in the Present Series. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006. P. 12—30.

³⁰ Halperin S. «Europe in the Mirror of the Contemporary Middle East: Aspects of Modern European History Reconsidered», in M. J. Thompson (ed.), *Islam and the West: Critical Perspectives on Modernity*, New York: Rowman and Littlefield Publishers Inc, 2003. P. 75—105, quoting p. 98.

An interesting case study is the example of human rights and religious dissent. The Catholic Church was slow to warm to this issue during the 19th century, but there have been notable recent examples of Catholic Bishops demanding that the secular sphere be connected to public morality, in issues ranging from economics to birth control. Secularization theory according to Harvey Cox and others presupposed that modernity would inevitably mean a gradual abandonment of institutional religion, but this has proven to be spectacularly wrong for the late 20th century and the emerging 21st century. There are also significant differences between concepts of secularism in different countries such as France, America, Turkey, and Indonesia. The inability of the secularization theories of the 1960s and 1970s to account for recent events in different countries indicates their unsuitability as an index of timeless features of Western civilization.

What, then, are the alternatives to continuing with the familiar opposition of “the West” and Islam? This article is certainly one such alternative: a presentation in English originally delivered in Malaysia with key members of the audience being graduates of a distinguished American university. How can the division between “the West” and Islam describe this kind of conversation? More substantively, I would suggest a number of directions that can be pursued so as to avoid what I have described as the inherently conflictual basis of the concept of “the West”. One such agenda would be to encourage the equivalent of area studies in Malaysian universities and in other academic institutions in Southeast Asia and related regions for the study of the societies of North America and Europe. Rather than an ideological Occidentalism, this would be a kind of academic study that would concentrate on expertise in the culture, history, institutions, and practices of particular countries and regions such as America, Britain, France, etc. While area studies have their limitations, their virtue is to encourage multi-disciplinary approaches to a particular region, which enables specialists from different fields of study to communicate and to broaden their own expertise with a view to creating more holistic and comprehensive analyses. Another prospect is to identify ethical communities that go beyond national and religious boundaries, as philosopher Alasdair McIntyre has put it, though there will admittedly have to be negotiations about multiple historical traditions. Tariq Ramadan has proposed in a similar fashion that Muslims should seek united fronts of interests between countries of the global South, regardless of their religious background. His point is that “an authentic dialogue between Jews, Christians, humanists and Muslims cannot but lead to a formidable common action of resistance to human folly, injustice and exploitation”³¹. It is noteworthy that Ramadan’s use of the economic language of industrialized North and developing South, while it remains contrastive, still avoids the ideological model inherent in the concepts of East and West. And my colleague at the University of North Carolina, Omid Safi,

³¹ Ramadan T. Islam, the West and the Challenges of Modernity. Markfield, Leicester: The Islamic Foundation, 2001. P. 185.

building on the Progressive Muslim project, argues the following: “It is mandatory to visit, challenge, critique, and deconstruct the powerful and seductive paradigm of ‘Islam versus the West’ (and the twin ‘clash of civilizations’) before we can offer a more holistic alternative. To do so, we will first deal with Muslim Westernophobes and then with Western Islamophobes”³². In short, the language of “the West” and Islam shackles us to a past that is defined by colonial expansion and its contrary, anti-colonial resistance. If we are to forge a world where we can see beyond limited identities and seriously think about our shared humanity, it is time to move beyond these limited conceptions.

³² Safi O. «I and Thou in a Fluid World: Beyond ‘Islam Versus the West’», in V. J. Cornell (ed.), *Voices of Islam. Vol. 5, Voices of Change*, ed. Omid Safi, Westport, CT: Prager, 2007. P. 199—222, quoting p. 199.

Oliver Leaman (*University of Kentucky, United States*)

**THE INFLUENCE OF INFLUENCE:
HOW NOT TO TALK ABOUT ISLAMIC CULTURE**

One of the most commonly used words in discussions of Islamic culture is influence. We are told a good deal about how other forms of thought influenced Islamic philosophy, for example, and how the latter went on to influence non-Islamic philosophy in turn. When we come to study the individual thinkers the language of influence is thick in the air, and commentators tend to spend far more time talking about who influenced whom, or what idea influenced what other idea, than anything else, and certainly there is far more concentration on this than on whether the ideas are actually valid or not. This emphasis on influence has had a pernicious influence itself on the study of Islamic philosophy and science, and has helped position them more in the history of ideas than in philosophy and science as such, a reflection of the orientalist assumption that Muslims could not really create original work all by themselves. Another problem with this approach is that it produces an account of Islamic philosophy that makes it rather boring, since instead of readers being invited to discuss the ideas of the discipline, we are constantly informed on where those ideas may have come from, and how limited the thinkers then were in what they had to operate with, since they obviously were incapable of coming up with their own ideas.

The case of Ibn al-Haytham

Let us see a modern example of this by considering an issue in Islamic science, an issue that is very close to philosophy and can only really be understood if we understand Islamic philosophy. Ibn al-Haytham (5th /11th century) made a huge contribution to the science of optics, but a recent and very clever discussion of his ideas on perspective by Hans Belting brings out nicely what is wrong with this emphasis on influences. The argument goes like this. Ibn al-Haytham developed a theory of optics that was to become highly influential in Christian Europe. It came to be the basis of the theory of perspective that emerged in the Renaissance, and it might even be said made the Renaissance possible. The evidence for this is actually rather slim, since most Renaissance thinkers do not say much about Ibn al-Haytham, but refer more often to classical authors such as Ptolemy and Euclid, as one would expect given the enthusiasms for the Greek past by Renaissance theory. But that does not matter, it is entirely possible as Belting suggests that they saw the classical authors through the eyes of Ibn al-Haytham, to make an optical allusion,

since he was such a major figure in the new interest in the science of visualization. It has long been accepted that the Florentine architects and writers on art Alberti and Brunelleschi were cognizant with Ibn al-Haytham and their thought that was so influential in the Renaissance can be linked with him.

There are two problems with Belting's approach to this issue. One is that he sees Ibn al-Haytham as setting himself up against the classical authors, whereas in fact this is certainly not how he saw himself, and Ibn al-Haytham seems to have rather taken a bit further some of the main ideas of major classical mathematicians and scientists. But then this is always an issue when considering a great scientific thinker's relationship to his predecessors. Was he standing on the shoulders of giants, or trying to replace those shoulders with shoulders of his own? The major doubt though is not on this topic but Belting's insistence that Islamic culture is opposed to images. This is something he says with surprise has not been noticed by those writing about Ibn al-Haytham, that the latter concentrates on geometry and light, reflection and refraction as opposed to the mimetic and pictorial. Also, like Descartes, he sees images in the mind as in the brain and not in the eye. Ibn al-Haytham also is rather critical, we are told, of what these images can really tell us about the world.

Ibn al-Haytham and the Renaissance

What the Renaissance did was use the same theory and derive an entirely different conclusion from it. For them the geometrical construction of the visual field is a potential framework for pictures, Painting began to represent perspective, the particular point of view of an individual, and as we know this led to a new way of representing things in Renaissance art from what preceded it. Why did not Ibn al-Haytham move in this direction? The reason, we are told, is that he was a Muslim and Islamic culture avoided pictures and concentrated instead on the geometrical nature of art objects such as calligraphy, decoration and architecture, so that within Islamic culture geometry replaced pictures. The metaphysical point of this is to see geometry as purifying the world of generation and corruption, representing an essence that is truly representative of something deeper that reality illuminates but does not entirely encapsulate. Belting writes nicely on the differences in which light is regarded in the Renaissance and in the Islamic world. In the former light illuminates objects, and is used as an effective aesthetic tool while in Islamic culture it is itself the subject of decoration, not a tool of the aesthetic enterprise but its subject, since light is regarded as linked with something deeper that lies behind the world. Belting points to a thinker, Biagio Pelacani, as the person who brought Ibn al-Haytham's theory to the notice of the Renaissance by reinterpreting the new theory of optics in terms of the individual gaze.

Islam and the putative ban on images

The claim is that Ibn al-Haytham came up with a theory that he could not develop into a theory of pictorial perspective since for religious reasons he could not operate in terms of pictures. As a result he used the theory not to analyze pictures

but what pictures are more basically made of. He left it to others, in particular the Renaissance theorists, to apply his theory to pictures. This is very much a theme in Belting's approach to Ibn al-Haytham, and it is worth saying that we might question his accuracy here. In his *Optics* written in the 6th /12th century, Ibn al-Haytham does not treat beauty as an objective quality, but he links it with the sorts of qualities that human beings appreciate because they are visual, things like colour and shape, opacity and darkness, and the links we establish between different objects.¹ This rather goes against the idea that he was only interested in what things really are as opposed to how they seem to be, an idea that finds a brilliant novelistic exposition in Orhan Pamuk's *My Name is Red*, a mystery story in which artists disagree on how things ought to be represented. In the novel some Muslim artists became entranced with the sort of Renaissance perspective they see in Venice and these ideas start to infiltrate the Ottoman court, while others, we are told for religious reasons, reject such painting for its human perspective on the world. They prefer to present the world synchronically as it were, so that it comes out more as a list of things, the way that God perhaps regards it, rather than as a particular *mise-en-scène* that has the meaning we ascribe to it. The principle is that in Islam meaning precedes form, while in Venice (i. e. Christianity) form precedes meaning. This is an interesting contrast, and we shall examine it, but it is also worth raising the doubt that Ibn al-Haytham is quite so clearly on one side of the debate as Belting thinks.

Who was the individual who applied Ibn al-Haytham's theory to pictures? According to Belting, it was Biagio Pelacani from Parma, a fifteenth century thinker interested in the notion of space. He wrote on visual theory and applied the Ibn al-Haytham's approach to space in the sense of a visual framework, which explored the notion of how things appeared to be, something that did not really interest Ibn al-Haytham since he was only interested in how the world really is, in terms of its mathematical nature. Why was he only interested in this? We are told it was because as a Muslim he was forbidden to be overly interested in the world as it appeared since this would involve images, and images are against religious law in Islam.

The form of the argument

Before I come to examine the specific parts of the argument, let us look at how these arguments tend to operate. They start by describing two separate ways of doing things, one Islamic and one non-Islamic. There is eventually taken to be something they have in common, so it may well be that one influenced the other. How can we tell? Well, sometimes people say something about what influenced them, and we often believe them. Sometimes they do not say but it looks obvious, and if we know that certain ideas were around at the time, then that makes the inference quite plausible. For example, we know that the sort of Greek philosophy read by the early Islamic philosophers was Neoplatonic, and so it is not difficult to argue

¹ Ibn al-Haytham. *Optics* / Trans. A. Sabra. London, 1989. Vol. I. P. 209f.

that Islamic philosophy during this period was influenced by Neoplatonism. All this means is that it was Neoplatonic philosophy, that this was the style of philosophy, since the model of what it was to be a philosopher was a Neoplatonic model. And the reason that was the model was because the texts which were of interest to the philosophers at the time were Neoplatonic.

I have argued in the past that Neoplatonism goes nicely with the Abrahamic religions. For Christians there is an emphasis on the three, for Jews and Muslims there is the emphasis also on the one, and there is a hierarchy of being which follows a religious line where something is at the head of everything, and we and everything else are at the other end. There are layers of reality, and that fits in nicely also with much in the Qur'an and the bibles. It is worth noting that Neoplatonism was not the only form of philosophy available in the Greek cultural world at the time Muslims were coming into contact with that culture.

The influence of Greek on Islamic philosophy?

So when we say that Greek culture affected Islamic culture, which it did, we should be careful. The books which were translated were those which were of interest to the culture of the translators, as always, and that interest did not come from Greek culture. And when we say that the Muslim thinkers had difficulties with certain Greek ideas because they contradicted religious principles, which is also true, we should not forget that being part of a religion tends to include having difficulties in pulling together all aspects of the religion in a rational manner. The literature on Islamic philosophy is full of references to the conflict between religion and reason, or faith and philosophy, yet many debates in Islamic theology are thoroughly rational and predate the introduction of formal philosophy in the Islamic world by centuries. For example, how can one reconcile the anthropological language of the Qur'an with the immateriality and ubiquity of God? Are sinners unbelievers or just malefactors? What are the criteria of a text being divinely inspired? How does one reconcile the different things that the Qur'an appears to say on the same issue? The introduction of philosophy certainly adds another level of theoretical sophistication to such discussions, but it did not initiate those discussions, and it is a big mistake to see Greek culture as influencing the Islamic world in any other way than by adding yet another way of resolving intellectual issues to the rich store of what already existed.

The way the great dichotomy between religion and reason is supposed to work is that the thinker is torn between believing something for religious reasons, and yet finds it difficult to accept rationally, since perhaps there is a philosophical system of high status that denies its truth. Influenced by Islam, one wants to believe *p*, and influenced by Greek culture, one wants to believe not-*p*. This is illustrated best not in Islamic but in Jewish philosophy, albeit in Arabic, when Moses Maimonides addresses someone in the start of his *Guide of the Perplexed* who is precisely an individual who is a believer and yet also skilled in science, and finds a lot in the latter which he finds difficult to reconcile with the

former. It is tough to know what to do when one is being influenced by different people or ideas both of which strike one as worthy of respect, and yet which cannot both be true.

Problems with influence

This sort of conflict brings out nicely what is wrong in talking about influence, since this is not a helpful term. I remember many years ago having a garden with two neighbours on either side, both of whom gave me different advice on how to plant onions. Whatever I did I was going to offend one of them, since they spent most of their time outside watching what I did. Naturally I was reluctant to offend either of them, and even contemplated foregoing onions altogether! But this is not like the sort of intellectual conflict that occurs when two positions are incompatible, and both look tempting. In that sort of conflict the problem arises that we need to know where the truth lies.

It is important to grasp this, since often people comment that someone wanted to believe p as a Muslim, and not- p as a philosopher, but this does not make sense. What is at issue is not what people want to believe, but what they take to be true. Any thinker who rejected a belief because it was apparently incompatible with another belief that he has just like that would be a poor thinker indeed. To say that reason impels one to believe in the truth of something that religion forbids is to set up a problem, not solve it. Treating this apparent incompatibility is a problem precisely because we do not know how to resolve it, and were we really able to say that whatever our reason may establish, religion is the final arbiter then this represents stopping thinking. Of course, one might argue that there is an interpretation of religion which avoids the problem, or even that although we do not know how to resolve the problem, God does, and we can rely on him to sort it out. Both those responses are fine, and contrast with the idea that someone could just refuse to accept an idea because it seems to clash with religion.

In the *Guide* I.31 Maimonides refers to four sources of disagreement about things, referring to Alexander of Aphrodisias mentioning three kinds of disagreement. These are due to the difficulty of the issue, the desire for argument and the ignorance of the enquirer. Then there is another kind which Maimonides says was unknown to Alexander, and that is when one has an opinion that is based on habit. What he must mean by this is religion, since it is religion that makes believers committed to traditional views which they then find it difficult to give up. Maimonides is not urging that we abandon these traditional beliefs, quite the opposite, but he is suggesting that they need to be examined and analyzed so that what seems to be problematic about them with respect to rational positions that we also need to establish can be explained and dissipated. Is he here being influenced by religious views, or philosophical views, or both? I suppose he is, but the real question is about the point of asking this question, and answering it. How does the notion of influence help us understand what is going on here? It does help us understand where precisely he stands in the history of ideas, but is totally vacuous when

it comes to grasping what he saw as the issue he had to resolve, since this is a conceptual and not an historical issue, and to understand it we need to understand its philosophical and not only its historical parameters.

The vacuity of influence

But this seems just wrong, since after all is it not important to understand the position that someone has in the history of ideas if we are to be able to understand why they believe what they believe and do what they do? It is interesting historically, but not in any other way. To take an example, I am about to have my breakfast and what I eat, how I eat it and where I eat it are all historical aspects of who and where I am. Yet whether I eat bacon and eggs, or cereals with milk, or toast with butter, or coffee and croissant, are also part of a moral or aesthetic view that I may have taken on what it is right to eat at this time of the day. Situating someone historically does establish a context for the action but does not tell us anything about that debate as a debate about ideas, since those ideas have been batted around for millennia and rest on conceptual issues that transcend the historical. Noting what influences one in these debates does not help in resolving them intellectually. As Maimonides suggests, my saying that I eat a certain sort of breakfast because I had been brought up to eat it, or because my father always ate it, does not solve the problem of whether one ought to eat that sort of breakfast. We need to look away from the individual and towards the ideas themselves, since they have a dynamic which it is easy to confuse with the people who actually have them, and this confusion muddles a great deal of our understanding how ideas manage to be transmitted from one culture to another.

Back to Ibn al-Haytham

The most important issue in understanding how such transmission works is to understand how ideas affect culture as such. Belting suggests that because Islamic aesthetics is aniconic Ibn al-Haytham did not apply, or even could not apply, his theory of optics to the actual things of the world. One thing that should be said about this claim is that it is problematic since there were and continue to be many images in the Islamic world, and even at the time of Ibn al-Haytham himself images abounded. In particular, the scientific manuscripts that he would have examined often had pictures of the scientists themselves on their pages. The plates he saw, the tiles on the walls, the carvings and so on had no problem in representing things. It is an inconvenient truth for all those arguing that Islam bans images that the art of the Islamic world is replete with images. One of the wonderful results of generalizations is that they lead us to ignore what is there around us, since they do not fit into the generalization,

But let us put this to one side for the moment and ask how plausible it is to think that Ibn al-Haytham would invent a theory of optics and not apply it to how things appear to be in the world for religious reasons. Did he not notice that there are objects in the world that he observes from a particular perspective? Was he

not aware of the fact that when things are seen from one point of view they look different from when seen from another point of view, and that there is a scientific explanation for these differences? Did he not notice that there were objects moving around in the universe along with him, and wonder how it came about that we could observe them? Or was he as an Arab and a Muslim forbidden from reflecting in this way, and restricted in his science of optics from speculating on how and why things look as they do, since they are physical objects and Islam apparently bans any interest in such objects, at least in an aesthetic sense?

We start to realize how bizarre this theory is. Influenced by Islam, we are told, the researcher is unable to apply his theory to what Islam forbids. That theory is itself influenced by Greek science, and eventually when influenced by Christian ideas of what can be represented blossoms into a full-blown theory of perspective. There is something splendidly Hegelian about this way of arguing. That is one of the problems with influence language, it encourages the idea of cultures being richer or poorer depending on how far they are influenced by particular ideas, and on the restrictions that are said to exist with respect to such influence. Those poor Muslims, benighted as they were by not being allowed to represent things, had to put up with a theory of perspective that they could not apply to things, and it took a Christian who was not thus restricted to show how their theory could be taken where it ought to go. So we move on, as it were, and eventually as we know this Christian understanding came to the Islamic world and enabled them to develop forms of art that resembled that produced in the more enlightened realms.

Belting gives two examples to demonstrate Ibn al-Haytham's lack of interest in images. One is his invention of the dark chamber (*al-bayt al-muzlim*) to demonstrate the direction of light from all points on the illuminated object through what surrounds it and radiates on all the facing objects. What interests him here are not the images that come with the light into the chamber. He also has a theory according to which the images with which we operate do not occur in the eye but in the brain. The optical process works in accordance with mathematics and the physics of light. Looking at an object does not really tell us a lot about it, according to Ibn al-Haytham. On this basis Belting builds up the idea of him as a representative of Muslim culture, disapproving of images and concentrating more on what he took to be the structural features that lie behind those images, the geometrical theory that describes the rays of light which impinge on the surface of the eye.

So why did Ibn al-Haytham refuse to recognize that in sight the images we form of things we see are not really information about those things? It could be, as Belting suggests, that being a Muslim he disapproved of images, or thought they were forbidden, and so could not be a part of what we would need to know. But it would be extraordinary to think that we could rule out a whole way of knowledge just because religion ruled it out. It would not be a sign of an impressive thinker if he blankly refused to accept the possibility of our acquiring knowledge through

images, or ignored such a route to knowledge. And of course that is not the situation here, despite what Belting suggests. Ibn al-Haytham adhered to the theory of imagination that was current in Islamic philosophy during his time, and this sees the imagination as not providing us with reliable access to knowledge, since it is too closely connected to us as physical creatures, to the world of generation and corruption. Knowledge, by contrast, is closely linked with the active intellect, the source of abstract information. What we call empirical knowledge really fails to be knowledge unless it has some link with the formal features of reality, unless it is necessary, in fact.

The problem with images

The trouble with images is that they are often arbitrary, as we mark in English with the rather dubious status of imagination (*khayāl*). According to the philosophers of the time imagination is the root of the problems we have in categorizing information we seem to have based on sense impressions as knowledge. We often do not just see something, but we add to what we see, or our expectations mean we see something that is not there, or is not there in quite the way we think. This is not the sceptical view that our senses may systematically let us down, but rather acknowledges the important role of imagination in what we call ordinary knowledge of the world, and to insist that for something to be knowledge it has to be possible to classify it formally. If we were to talk of influence, which of course I have been arguing we should not, we might well point to Aristotle as someone who might well be regarded as the source of such a theory, hardly someone who lived in an aniconic culture. Belting sees suspicion of imagination as based on a religious aversion to images, whereas in fact it is something quite different.

But is it not the case that Islamic culture has an entirely different attitude to images as compared with many other cultures? After all, there are all those geometrical designs, the plainness of mosque interiors, the emphasis on writing, and so on, in the Muslim world, in marked contrast to much that was going on at the same time in the Christian world. Whereas some Christians put a lot of emphasis on images such as those of Jesus and Mary, Islam seems to forbid the use of such images, and certainly forbids them for worship. Yet there were images in the Islamic world at the time of Ibn al-Haytham, and more importantly he must have been aware that people normally possess mental images of what they see around them and try to make sense of them. Whether they constitute knowledge is another matter, but it cannot be denied that those images exist, and the question can be raised how we acquire them, even if we do not think they constitute knowledge. The way to understand these mechanisms is explained by Ibn al-Haytham, and he concentrates on the different aspects of what is involved in image-construction, the parts of the process, especially the geometrical and mathematical mechanisms that operate to make it possible. He was not very interested in the resulting image since he did not see it as a reliable part of knowledge, not because of Islam but because of epistemology.

A dangerous form of argument

This shows how pernicious the language of influence can be. We note the work of a scientist, Ibn al-Haytham, and are impressed by the scope of that work. We see how he tried to do something different from his predecessors, and the use that was made of his theories by those coming after him, especially those in Christian Europe. Then the idea of influence arises, and we ask quite naturally, if he can be said to influence his successors, and yet they changed the orientation of his work. Why did he not do that himself? Why did he not notice that the light he was analyzing in fact resulted in the construction of images, that led to the possibility of working out how to paint or draw the world as how it seems to us to be when we look around it? The reason for this must be something that influenced him, and of course the main difference between him and his Christian followers might seem to be that he was a Muslim. But for that he too would have been able to take the Christian approach to perspective. This is such a common move in the influence argument form. Thinker A influences thinker B, yet B goes further than A. Why did not A see what B came to see? Something must have influenced him to not see it, so A, as a ..., and here we can fill in the blank with Muslim, Jew, etc. (it works best with someone who can be seen as the Other) was the prisoner of his cultural and religious environment and so could not see what B came to see. A did what he could given his circumstances, but now we have moved on from there and A is a footnote, whereas B is firmly positioned on the page.

It is worth spending a bit of time exploring why the notion of influence is so prevalent in the study of Islamic philosophy, by Muslims and non-Muslims. To a degree it is because many of the commentators on this form of thought are not really philosophers, but more historians or linguists, and so they feel much more comfortable talking about influence than the ideas themselves, which are a bit intimidating if one is not a philosopher. It is a bit like a homeopathic doctor being asked to sow up the bits of an open body after an operation, he might not be very sure where the different bits connect up with each other. But he would have an account of how the patient came to be sick, what influenced his body to get him to that state. That is what the physician could talk about, and perhaps all he could talk about. Nothing wrong with that, of course, but it is worth noting how limited it is in its grasp of how to resolve the situation.

Islamic exceptionalism?

It is also worth noting that Islam has a theory of how it encapsulates earlier religions of the Book, in particular Judaism and Christianity, in such a manner that influence language becomes rather useful. The earlier revelations sent to the people of the Book were perfectly valid, although their followers may well have changed their texts subsequently, but the final message of Islam subsumes them all, and expresses completely and perfectly the truth that the previous books were stumbling towards. What makes the difference here is influence, God influenced the earlier

revelations, and then decided to produce a final revelation written in such a way as to influence audiences to believe in it and follow the straight path that Islam sets out for humanity. The Qur'an is a very self-conscious text, constantly referring to itself as a message that is well-adapted to its audience, and that presents proofs of its reliability and fitness for the purpose it sets itself. It seeks to influence, and the people who came before its revelation were in many cases lacking something that was eventually to be made known. Since the language of influence is so ubiquitous in Islam, it is not surprising perhaps that it should have come to enjoy such a status in the study of Islamic culture.

On the other hand, the language of influence has been used also to devalue Islam, to point to what might have influenced the Qur'an that came from other religions and cultures, and that challenges its claim to uniqueness and divine origin. This is not the place to examine such arguments, and clearly it is always relevant and sometimes interesting to speculate on what might have influenced a particular cultural product. This is a question that arises, but it is not the only question nor the leading methodological principle, not if we have respect for the enterprise that is said to have been influenced by something else. Muslims do take account of the circumstances in which the Qur'an was given, and the interpretation of the Book involves understanding those circumstances and the historical conditions that surround them. That is why a distinction is often made between revelations given in Medinah and those given in Meccah, and the Traditions of the Prophet and his Companions are also useful in fixing the precise circumstances which we are to take into consideration before we establish a meaning for a scriptural verse and its implications for practice and belief. We always need to form a view of the context in which a sentence is produced if we are to understand it, however clear it might be.

This does not mean that we have to accept the account that Islam gives of itself, its sacred history included, but we do need to take account of the way in which the Qur'an and later significant texts are shaped in order to influence their varying audiences. This is something that the *falasifa* discuss at some length ever since the time of al-Farabi. The community consists of a wide variety of different individuals and so a successful revelation will have to find a way to address everyone in a way that is appropriate to him or her, and since just one way is not likely to be successful, the revelation will address different audiences in different ways, seeking to influence them in this way. This approach is exactly the same as advertisers try to adopt, although we need to distinguish between trying to communicate the truth and trying to communicate rather cynically a message that is intended to result in increased demand for a particular product. As a brand, though, Islam has been very successful in attracting large numbers of followers, and this can be attributed to a degree to the remarkable way in which the language of the Qur'an manages to influence the attitudes of a variety of audiences, an approach which is certainly carefully worked out by the author of the Book, who is after all the creator of the audiences themselves.

Thinking about how a message influences us is both to increase our awareness of what is before us, and also restricts us. We are addressed in the appropriate way,

and so we can more readily appreciate the truth, and this increases our knowledge and our ability to access that knowledge in a useful way. But what we need to notice here is that all this language of influence is not directly about truth at all, but just about communication. Fruitful forms of communication may be employed to transmit what is false just as readily as the truth, and understanding how influence works does not tell us anything at all about the truth of what is being efficiently or otherwise transmitted. This reveals what is so limiting about it as a hermeneutic principle. In philosophy, science, theology and the other Islamic disciplines the concern of the thinkers themselves is the truth, and getting as near to it as possible. Talking about influence is merely to talk about communication, and as we know truth and communication may be very distant topics indeed.

Poor old Ibn al-Haytham, despite his scientific brilliance he was hamstrung by the influence of the restrictive nature of Islam, he could not use the notion of pictures in his analysis of vision, or so we are told. We are often also told that other Muslim thinkers could not accept certain principles since they were not in line with Islam, as though they had a checklist of what corresponded with their religion, and whatever did not was then summarily dismissed. It has been argued here that this suggestion is both false and patronizing, and sets up a very misleading paradigm for research, here in Islamic science but this principle operates also across the whole gamut of Islamic culture and its study. The influence of influence has been far too prevalent and it is about time that it was replaced by a serious approach to the subject matter that lies before us.

Bibliography

Belting 2008 — *Belting H.* Florenz und Bagdat: Eine westöstliche Geschichte des Blicks. Munich, 2008.

Grabar 1992 — *Grabar O.* The mediation of ornament. Princeton, 1992.

Grabar 2006 — *Grabar O.* Islamic art and beyond. Aldershot, 2006.

Ibn al-Haytham 1989 — *Optics* / Trans. A. Sabra. London, 1989.

Leaman 2003 — *Leaman O.* The History of Philosophy and the intentionalist fallacy // *Journal of the History of Philosophy*. October, 2003. 20 (4). P. 361—371.

Leaman 2006 — *Leaman O.* Islamic Aesthetics: an Introduction. Edinburgh, 2006.

Lu, Steinhardt 2007 — *Lu P., Steinhardt P.* Decagonal and quasi-crystalline tilings in medieval Islamic architecture // *Science*. Feb., 2007. Vol. 315. P. 1106.

Maimonides 1963 — *Maimonides.* The Guide for the Perplexed / Trans. S. Pines. Chicago, 1963.

Pamuk 2001 — *Pamuk O.* My name is red / Trans. E. Gökner. London, 2001.

Puerta Vilchez 1997 — *Puerta Vilchez J.M.* Del pensamiento estético árabe, Al-Andalus y la estética clásica. Madrid, 1997.

Marietta Stepanyants
(Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia)

**MODELS OF PHILOSOPHICAL ENCOUNTER:
THE CASE OF ZOROASTRIANISM AND ISLAM¹**

Among the many stories of encounter between different cultures the meeting of Zoroastrianism and Islam may be one of the most dramatic. After many centuries during which it was the dominant religion of the ancient Iranian states and after having achieved the status of official religion in the Sassanid Empire (224—651), Zoroastrian teaching was practically driven from its homeland and replaced by the religion of Muhammad. The number of Zoroastrians in modern Iran today does not exceed forty thousand. Between the eighth and tenth centuries some of the followers of Zoroastrianism left Iran for India, where today there are about one hundred thousand Zoroastrians, known as Parsi. There are small communities of Zoroastrians in other parts of the world (e. g., in Pakistan, Canada, USA, UK and Australia), and the total number worldwide is reckoned to be less than 120,000². It is difficult to describe the fate of Zoroastrianism more precisely than it was done by James Darmesteter in 1879 in his Introduction to the translation of Zend-Avesta³: “As the Parsis are the ruins of a people, so are their sacred books the ruin of a religion. There has been no other great belief in the world that ever left such poor and meager monuments of its past splendor”⁴.

What caused this vital “extinction” of Zoroastrianism? It is quite common to put the entire blame on Islam. However, the truth is not so simple, and a one-dimensional explanation is not satisfactory here. There were, in fact, a number of

¹ This is a revised version of the paper presented at the UNESCO meeting «Models of Philosophical Encounters: Conditions for a Fruitful Dialogue», Paris, 9—11 September 1999, and published in the *Philosophy East and West Journal*. Vol. 52. № 2 (2002).

² See: E. Crais (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, 10 vols. London; New York: Routledge, 1998. Vol. 9. P. 872.

³ The Avesta, the sacred book of Zoroastrianism, today exists in two redactions. The first is the Vendidad-sade (literally, a «pure Vendidad» — i. e. the one without a translation or commentary) in what is called the Avestan language, together with the Visparad and the Yasna. The second, Zend-Avesta (meaning «text and its interpretation»), consists of the same three parts arranged in a different order and accompanied by the translations and commentaries in Pahlavi, which were attached to the Avesta in the Sassanid times.

⁴ The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad, trans. J. Darmesteter, *The Sacred Books of the East Series* (ed. by Max Muller). Vol. 4. Delhi-Varanasi-Patna. P. XI—XII.

causes, and I would like to point out some that, in my view, are of greatest significance.

The first direct encounter of the two cultures took place soon after the death of the Prophet Muhammad in 632. The first Caliph, Abu Bakr, who became the head of the Muslim *umma*, initiated the expansion of Islam beyond the borders of the Arab world, in order to include the lands of Sassanid Iran. In 635 the Muslim forces won a decisive victory at al-Qadisiya over the armies of the last Shahinshah, Yazdergerd III. In 637 they seized the capital of the Sassanid state, Ktesiphon. It took about fifteen years to put an end to the independence of Zoroastrian Iran and to incorporate the latter into the Arab Caliphate by 651.

Yet, I would suggest that prior to this devastating (for Zoroastrianism) encounter, an indirect meeting had already taken place that had a quite opposite consequence: the borrowing by Islam of a number of Zoroastrian ideas. A claim for the legitimacy of this statement could perhaps be made if we are willing to question the views of those who, like Richard Zaehner⁵ (referring mainly to Arab sources), affirm that Zoroaster was born in 628 BC (since, allegedly, at the age of forty — that is in 588 BC — he succeeded in converting king Vishtaspa, most likely a king of Chorasmia, and thus brought about a flourishing of the Zoroastrian tradition 258 years before Alexander the Great), and, instead, favour the opinion of Mary Boyce⁶, who dates the origin of the Zoroastrian religion between 1400—1000 BC, at a time when Zoroaster's people were perhaps still dwelling in the northern part Central Asia. In that case, Zoroaster would have been a contemporary of Moses, and it is easier to support the contention that religious influence spread from Iran to the eastern Mediterranean world, and not the reverse.

An Indirect Encounter: Cultural Parallels

In the paper presented at the World Congress on Mulla Sadra (Tehran, 25—27 May, 1999),⁷ Lenore Erickson from Cuesta College, California, summing up her research on the different opinions concerning the problem of Zoroastrian influence on Judaism and Christianity, offered a number of arguments both for and against the view that Iranian ideas had an influence on Islam.

Arguing against Iranian influence, she asserts that (a) the parallels that had been noted are, on the Zoroastrian side, in the Pahlavi texts, which were written in the seventh to ninth centuries — too late to have any effect on Judaism in the period from the sixth B.C. to the second century; (b) the parallels show up in Judaism in the Parthian period (third century B. C.), beginning some two hundred years after initial contact, which points to a period of a hiatus; and (c) the paral-

⁵ See: Zaehner R. C. *The Teachings of the Magi*. London, 1956.

⁶ Boyce M. *History of Zoroastrianism*. 3 vols. Leiden: Brill, 1975—1991.

⁷ Erickson L. «The Problem of Zoroastrian Influence on Judaism and Christianity» (paper presented at the World Congress on Mulla Sadra, Tehran, 1999). P. 16.

lels that show up in the Parthian period occur at the time when Zoroastrianism was in its eclipse. Besides, evidence from this period does not indicate close contacts with Jews.

After examining the literature on the subject, Erickson came to the conclusion that all the above-mentioned considerations can have been quite satisfactorily dealt with. First, the Pahlavi texts represent an ancient Avestan tradition: at a time and in a culture in which writing was not an automatic, immediate response to thinking, the date of a piece of writing may bear little relevance to its actual date of origin.

Second, the occurrence of the hiatus could have been due to the fact that, although the process of assimilation had begun in Hellenistic times, there were “brakes” on the process caused by the difficulties in accepting new ideas — keeping in mind the “orthodoxy” mindset in Judaism, a natural conservatism that favoured traditional ways of religious expression and was opposed to alien ideas. It is certainly not implausible to suggest that a long period of time elapsed between contact and assimilation.

Finally, the “eclipse” of Zoroastrianism is commonly attributed to Hellenization during the two hundred years previous to the Parthian conquest of Babylon. Nevertheless, some scholars believe that the Hellenization of the Persians and Parthians has been exaggerated, especially by Sassanid propaganda, which was designed to show the Sassanids as the true inheritors of the Achaemenid Empire. The latter was established following the revolt of the Persian ruler Cyrus against the Median dominance in 550 B. C. There are different views concerning the status of the teaching of Zoroaster in the Achaemenid Empire. Some even believe that Darius the Great (521—485 B. C.) made it the state religion. In 333 B. C. Iran was conquered by Alexander the Great. After his death, Iran was ruled by the Seleucids since 312 B. C., and then by the Parthians, whose rule lasted to the third century A. D. In 224 Ardashir I, the founder of the Sassanid dynasty, defeated the last Parthian ruler Artabanus V and assumed control of Iran. There is a strong evidence that at the time of the Achaemenid empire Zoroastrianism was “a major world religion” with a long record of support for the Jews, who, when liberated from exile in Babylon, received Zoroastrian protection⁸.

Consequently, it appears that it is possible that Zoroastrianism could have influenced Judaism from the period of the post-exilic dispersion throughout the Persian Empire, through the centuries of living among Persians during the period of Alexander and the Seleucids, and through the Parthian period.

The influence of Zoroastrian teachings on Judaism ultimately left an imprint on both Christianity and Islam as well, since all three share a number of beliefs. (Zoroastrianism affected Christianity in a more direct way, as it was shown by J. R. Hinnells, who studied the Iranian influence on the New Testament⁹. There is

⁸ See: Hinnells J. R. *Zoroastrians in Britain*. Oxford, 1966. P. 2.

⁹ Hinnells J. R. *Iranian Influence on the New Testament // Acta Iranica 2* (1974). P. 271—284.

no need to explain that after the Arab conquest of Iran, Zoroastrianism inevitably had an influence on those Muslims who came to share the same land.)

A number of specific parallels prove the existence of Zoroastrian influence. Two are of the greatest importance. First, dualism, which is at the core of Zoroastrianism, either prompted or promoted the development of the idea of Satan and of an array of angels and demons.

Zoroaster preached the existence of two spiritual forces: Good (Spenta Mainyu) and Evil (Angra Mainyu). It is not clear whether these two are “self-created” or they emanated from or were created by the “Lord Wisdom” (Ahura Mazda), who is often identified with the Good Spirit. There is only one place in the Gathas — the chants of Zoroaster (the most ancient part of the Avesta) — where the creation of the two Spirits is stated explicitly:

“Now I will speak of those who desire [to hear], about these Two who are created by Mazda, which [teaching] is indeed for the wise”¹⁰.

This is a disputed passage, whose translation is supported by those who consider the teaching of Zoroaster to be not at all dualistic and who see Ahura Mazda as identical to God the Creator¹¹. The opposite view, the one that prevails among scholars is that “for Zoroastrianism Goodness is prior to God; the standards of Goodness exist outside of God and God’s will. God can and will the good, but God’s willing it has not made it so. God’s will coincides with, or God discovers, a prior Goodness”¹².

In the Avesta, whenever he addresses Ahura Mazda, Zoroaster exclaims: “O Maker of the material world, thou Holy One! “ Sometimes he calls Ahura “the most beneficent Spirit”, thus acknowledging that the latter is not the sole force in the universe, where another Spirit, Angra Mainyu, also exists. While the former is the “Creator of Life” and the “Maker of all good things,” the latter is the “Creator of Death” and the “Maker of the evil world”. Hence, there are two ultimate Beings which together are involved in the creation of all that exists. They are engaged in a constant struggle with each other — and this is the struggle between Good and Evil. In the long run Ahura Mazda will win: the triumph of Goodness is certain. Here comes the second “focus” of the Zoroastrian religion, namely its eschatology, and it is in this second domain that the teaching of Zoroaster has had a profound influence upon Judaism, Christianity, and Islam.

Ahura Mazda is powerful, yet he will succeed in defeating the hostile Spirit Angra Mainyu only at the end of time. According to the traditional Zoroastrian cosmology, a twelve-thousand-year period marks out a finite time span of teleological events, that is in turn divided into four periods of three thousand years each. In the first period, the two Spirits create two opposing realities, and the hostile Spirit of Angra Mainyu attacks Ahura Mazda in different ways. In the second

¹⁰ Yasna, XXX, 1.

¹¹ See: Taraporewala I. J. S. *The Religion of Zarathushtra*. Tehran, 1980. P. 25.

¹² Erickson. *Zoroastrian Influence*. P. 16.

period, in order to combat his adversary effectively, Ahura Mazda creates agents like the six Ameshaspentas or Blessed Immortals¹³ and the fravashis or volitional creatures. At the end of the second three thousand years' period a war is initiated by Angra Mainyu. In the third three thousand years' period the latter holds the upper hand over the entirety of a corrupted creation. Then Zoroaster is born, and salvation enters history. He calls upon all people to fight on the side of Ahura Mazda. During the last three thousand years comes Sayoshant ("one who brings benefit"), who acts as an agent of salvation for Ahura Mazda. He raises all the dead from Heaven, Hell, and *Hamestan* (an intermediate state). Fire melts the earth, and the resultant molten river purifies all souls. Finally, Angra Mainyu and his "army" are destroyed, and all people come together in a new body, created by Ahura Mazda. They will live in eternity — in the *Frasho-kereti* ("Renovation"), in a state of existence that is outside time and space.

It is evident from what has been said above that Zoroastrianism lacks the concept of an eternal Heaven or an eternal Hell. After leaving the dead body, souls travel to the other world. To enter the latter, they must cross the Chivant Bridge, at which a weighting and judging of deeds take place: "The Law which Mazda has ordained of happiness and misery — long suffering to the followers of Druj (Falsehood) and happiness to the Righteous"¹⁴. For the unrighteous, there is Hell; for the righteous, Paradise; and for the "balanced" ones, whose good deeds are exactly matched by their evil deeds, there is Hamestan. Yet, all three are temporary places of abode for the souls until the end of time.

There is no need to deal here with the way in which Zoroastrian dualism and eschatology may have influenced Judaism and Christianity since much has been written on the subject. Keeping in mind the theme of this essay, I shall attempt, instead, to show how some Zoroastrian ideas were incorporated in the teachings of Islam.

The *Direct* Encounter of Islam with Zoroastrianism: The Causes of the Tragic Consequences

There are two opposing versions of the events surrounding the first encounter. One says that the Zoroastrians were converted by the Arabs at the point of the sword: "All that was Iran's, whether spiritual or material, was swept away by the Arabs — a sacrifice of their fanaticism. The religion, the language, the orthography, and the manners and customs of Iran took quite a different complexion or got entirely abolished".¹⁵ But an extreme opposite view finds the explanation of why

¹³ These are Asha (representing Truth, Righteousness and Divine Law and Order), Vohumanah (the Good Mind), Khshathra (Kingdom or Sovereignty or Power), Armaiti (Patience, Humility, Devotion and Love), Haurvatat (Perfection, Health and Well-being) and Ameretat (Deathlessness or Immortality).

¹⁴ Yasna, XXX, 11.

¹⁵ Davoud P. Introduction to the Holy Gathas / Trans. D. J. Irani. Bombay, 1927. P. 7.

“at the very first shock with fresh and vigorous Islam the power of old Iran simply melted away”¹⁶ in “the indifference of the Ummayyads and the conscientious observance, by the Abbasids, of the tolerance prescribed towards non-Muslims who were ‘Peoples of the Book’”¹⁷.

It is possible that the true story lies in between these two diametrically opposed views. Many parts of Iran were indeed destroyed, their inhabitants assaulted, robbed, and killed. However, those Zoroastrians who willingly accepted the authority of the new rulers were allowed to continue following their religious beliefs. The general spirit of the conquerors may be seen in a passage from a treaty made between one Arab conqueror and the people of a Zoroastrian town: “Ye are secure and it is incumbent upon us to observe this treaty as long as ye observe it and pay the poll-tax and the land-tax”¹⁸.

I do not wish to idealize the Arabs in this early period of Islamic expansion. There were undoubtedly many cases of violence and conversion by force. That is phenomena common to all wars. Nevertheless, the violent episodes in this historical period must not be exaggerated, and it should be recognized that there are certain grounds for asserting the relative tolerance of the Muslim invaders. Tolerance is rooted in Islamic teaching itself. For example, although the critics of Islam often point to the Koranic justification for vengeance [given in the verse] “O ye who believe! The law of equality is prescribed to you in case of murder: the free for the free, the slave for the slave, the woman for the woman” (2: 178),¹⁹ this injunction could also be understood in another light. In fact, many Muslim interpreters insist on a quite different reading of this prescription. Ibn `Arabi in his *Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*²⁰ explains the Koranic injunction to seek vengeance to be the proof of God’s condemnation of killing as such and His wish to defend humanity from violence by prescribing strong punishment for the letter. The Koran says: “The recompense for an injury is an injury equal thereto (in degree): but if a person forgives and makes reconciliation, his reward is due from God; for (God) loveth not those who do wrong” (42: 40).

The critics of Islam also see the practice of *jihād* or Muslim holy war as a proof of the aggressive character of Muhammad’s teaching. However, one should approach such interpretation with great caution.

First of all, it should be pointed out that the Koran strongly condemns the killing of a believer: “If a man kills a believer intentionally, his recompense is hell, to abide therein (for ever): and the wrath and the curse of God are upon him, and a dreadful penalty is prepared for him” (4: 93). If the killing of a believer happens

¹⁶ Taraporewala. *The Religion of Zarathushtra*. P. 72.

¹⁷ Toynbee A. J. *A Study of History*. 2 vols. (abridgment of volumes I—VI by D. C. Somervell). New York, 1965. Vol. II. P. 28.

¹⁸ See: Browne E. G. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge, 1924. Vol. I. P. 200ff.

¹⁹ All quotations from the Koran are from «The Meaning of the Glorious Qur’an». 2 vols. / Trans. and comment. by Abdullah Yusuf Ali. Cairo-Beirut, n. d.

²⁰ Ibn al `Arabi. *The Bezels of Wisdom* / Trans. R. W. J. Austin. New York, 1980. Ch. 18.

by mistake, it is also condemned and a certain kind of compensation is to be paid to the family of the deceased.

“Believers” include not only the Muslims but all other who follow a scriptural teaching as well: “Those who believe (in the Koran), those who follow the Jewish (scriptures), and the Sabians and the Christians, — any who believe in God and the Last Day, and work righteousness, — on them shall be no fear, nor shall they grieve” (5: 69). During the first three centuries of Islamic rule in Iran the Zoroastrians were considered to be among the peoples who followed scripture and were treated as *dhimmis*.

The Koran warns its adherents not to follow the advice of any who would have urge them to take a punitive action without proper considerations: “Yet they ask thee to hasten on the Punishment! But God will not fail in His promise. Verily, a Day in the sight of thy Lord is like a thousand years of your reckoning” (22: 47). God expects a believer to observe restraint and to avoid aggression. In fact, *jihād* is prescribed as a defensive act: “But fight them not at the Sacred Mosque, unless they (first) fight you there; but if they fight you, slay them. Such is the reward of those who suppress faith” (2: 191), and “Let there be no hostility except to those who practice oppression” (2: 193). All the Koranic verses which call for the Holy War could be misinterpreted if taken out of the general context of the circumstances of the first years of the Muslim community. It is always important to remember in what particular historical situation the prophet Muhammad gave his pronouncement.

In the event that hostility and fighting become inevitable, the Koran calls upon Muslims to follow a set of rules of warfare concerning prisoners, women and children, the elderly people, and so forth. It is said in a number of ayats: “Fight to the cause of God those who fight you, but do not transgress limits; for God loves not transgressors” (2: 190). It is quite significant that Islamic teaching prescribes peacemaking as an honourable art and duty: “And if they incline to peace, incline thou also to it, and trust in Allah” (7: 62).

Among the names of Allah the most important are the Just and the Merciful. Hence, the Koran too calls upon all the believers: “Be foremost in seeking forgiveness” (57: 21); “Race towards forgiveness from your Lord” (3: 133); “Restrain anger and pardon men” (3: 134); “Forgive, even when angry” (42: 37); “Let evil be rewarded with evil. But he that forgives and seeks reconciliation shall be rewarded by God. He does not love wrongdoers” (42: 40).

Another reason for the relative tolerance demonstrated by the Arab invaders in the early period of Islamic rule in Iran was that it made sound economic sense. As the Arab Caliphate extended its boundaries, it became vitally important to the state to include a large number of non-Islamic subjects who could contribute to its upkeep. For some time this acted as a restraint on their zeal for proselytizing²¹.

Some historians claim that “the masses” willingly embraced the religion of Islam. One explanation for this state of affairs in the Sassanid Empire on the eve

²¹ Taraporewala. *The Religion of Zarathushtra*. P. 73.

of the Muslim invasion is that “hidden underneath the outward splendour and the vast military achievements of the Sassanids there lurked the germs of decay”.²² The emerge of a number of heretical movements foreshadowed the eventual downfall of Zoroastrianism in Iran.

During the Sassanid dynasty Zoroastrianism was transformed into an instrument of politics. Arnold Toynbee believes that “Zoroastrianism had in the end to pay as heavily as Jewry for having lent itself to a political enterprise”²³. Under Ardashir (226—242) the Sassanid state became a full-fledged theocracy. Ardashir was himself a priest who had inherited his profession from a long line of ancestors. His “testament” for his son Shapur I was as follows:

“When monarchs honour
The Faith, then it and royalty are brothers,
For they are mingled so that thou wouldst say: —
‘They wear one clock’. The Faith endureth not
Without the throne nor can kingship stand
Without the faith; two pieces of brocade
Are they, all intertwined, set up
Before the wise...
Each needeth other, and we see the pair
United in beneficence”²⁴.

The great role of strengthening the power of clergy was assumed by the chief priest Kartir, who acquired the title of “the saviour of the soul of the Shahinshah”. His carrier began during the rule of Shapur I (241—272), and, under Hormizd, Kartir was made magupat of Ormazd, that is the “chief of the magicians of Ahura Mazda”. Bahram II gave him additional titles: “judge of the empire”, “master of rites”, and “ruler of the fire” in the main temple.

The Zoroastrian clergy acquired a degree of power second only to that possessed by the shah himself. The third force in the state was the landed aristocracy. All three greatly abused their authority, and the masses were ground down relentlessly, sinking to the depths of poverty and misery. The unsuccessful wars waged by Firuz I (459—483) against the Huns added to the prevailing suffering. The high level of social discontent can be seen in the emergence of Mazdak in 488, whose preaching is sometimes compared with that of the Bolsheviks in Russia²⁵.

In short, the victory of the Muslim invaders over Zoroastrian Iran was primarily the triumph of a stronger state, with its superior military power, over a weaker one.

²² Taraporewala. *The Religion of Zarathushtra*. P. 72.

²³ Toynbee A. *A Study of History*. Vol. I. P. 445.

²⁴ Firdousi. *The Shahnameh* / Trans. L. Warner. London, 1912. Vol. VI. P. 286—287.

²⁵ See: Taraporewala. *The Religion of Zarathushtra*. P. 171.

Yet, there might also be factor of ideological nature that might have tended in favour of Islam. I would suggest that in at least four ways the teaching of Muhammad would have looked more attractive than that of Zoroaster. First, the former was addressed to all peoples regardless of such factors as race, ethnicity, and language. Zoroastrianism, on the other hand, was a “provincially confined truth”²⁶. Similarly to Judaism, all Iranians were supposed to follow the teaching of Zoroaster, but no foreigners were allowed into the faith community (although on occasion, for example at the time of Kartir at the end of the third century, certain groups of non-Zoroastrians were converted by force). Even in modern times, when the prominent Iranian scholar Pour Davoud desired to become a convert, Zoroastrian communities, in both Iran and India rejected his request despite his contribution to the study of Zoroastrianism. Furthermore, after Zoroastrianism had become the state religion of Iran, it demonstrated its intolerance to the followers of other religious beliefs by persecuting Jews, Buddhists, Brahmins, Nestoreans, Eastern Christians, Manichaeans and Mazdean heretics.

Second, Islam preached brotherhood and, at least in its early period, disapproved of social discrimination, whereas Zoroastrianism, particularly during the Sassanid period, differentiated its community into four groups (very much like four varnas or castes in Hinduism). In the *Dadestan i menogi xrad* (“Judgments of the Spirit of Wisdom”), a Pahlavi text probably composed in the sixth century, the Spirit of Wisdom (or Goodness) in response to the questions about these four social groups, describes in detail the duties of their members (XXVII, 33—34)²⁷. It is well known that in India many people from among the lower castes and outcasts (untouchables) freely and willingly converted to Islam, hoping in this way to overcome caste discrimination. The same motivation might conceivably have been behind the mass conversion in Iran.

Third, Islam attracted people through the simplicity of its rituals. In the Sassanid period, the faith of Zoroaster “had become so overlaid with outward ceremonial and mere bodily purifications and baths and penances for all occasions, possible and impossible, that people ceased to care for such mere outer forms of purity, which neither inspired them nor satisfied spiritual thirst”²⁸.

Fourth, early Islam demonstrated a great capacity for cultural assimilation by incorporating into its teachings and practices ideas, values, and institutions borrowed from others. Such policy was justified by the most important doctrine of Islam, which affirms: “There is no god but God [Allah], and Muhammad is His Prophet”.

According to Islam, Muhammad is the “seal of prophecy,” meaning that he is the last among the prophets to be sent to the people. This notion has differ-

²⁶ The Cambridge History of Islam. Vol. 2B. P. 476.

²⁷ Зороастрийские тексты (Zoroastrian Texts) / Trans. O. Chunakova. Moscow: Vostochnaya literature, 1997. P. 103.

²⁸ Taraporewala. The Religion of Zarathushtra. P. 19—20.

ent connotations, and it can be used to justify and promote both tolerance and fanaticism. The latter may occur when the claim is made that since Muhammad is the last of the prophets, then his message is the most perfect. However, the very fact that prior professions of faith were recognized by the Muslim authorities indicates a degree of respect toward other sacred literatures and teachings. This could have served to justify the borrowing of ideas, values, and customs of other cultures, on the one hand, and, on the other, it could have allowed the adherents of other religious beliefs to adopt Islam, seeing it as a continuation of the prophetic tradition.

The real persecution of Zoroastrians, who by the middle of the ninth century continued to be an influential minority in Iran, began under the Abbasids (752—804), under whose rule the temples and sacred-fire shrines of the Zoroastrians were destroyed. The status of *dhimmi*s was taken from the Zoroastrians, and they were called now *kāfirs* (nonbelievers). The Islamic clergy, who were themselves of Iranian origin, played a considerable role in the persecution. Later on, the Mogul hordes of Chingiz and Timur passed over Iran like a devastating flood, destroying whatever had not yet been destroyed. From the tenth century on, Zoroastrians immigrated to India, where they acquired a new name — the Parsis.

Zoroastrianism as a Living Tradition

Does all that has been said above mean that the encounter of Zoroastrianism with Islam has resulted ultimately in the elimination of one culture by the other? I believe that, although the elimination of Zoroastrianism as a religious institution did take place, as a cultural entity it had never completely been eradicated. Its ideas were incorporated into the new Islamic culture and have continued up to the present to play such an important role that we are quite justified in saying that the encounter of the two cultures has brought about a synthesis.

Not only the ideas of Zoroastrianism but some customs and practices have become an organic part of life in Islamic Iran. One might mention, for example, that the principal calendar used by Iranian Muslims is astral, and the names of months are almost the same as in the Iranian calendar of pre-Islamic times. And Iranians continue to observe the Zoroastrian Nowruz (New Year)'s festivities.

The impact of Zoroastrian ideas on Islam can be seen most vividly in two of four classical schools of Islamic thought: mystical Sufism — called *taṣawwuf* in Arabic and *irfān* in Persian — and the Illuminism (called *ishrāq*). (The other two schools are the theological or *kalām*, and the Peripatetic or *falsafa*).

Zoroastrian dualism had a considerable impact on Sufism²⁹. Of course, being a mystical trend within a strictly monotheistic religion, Sufism could not accept

²⁹ It is worth mentioning that some of the most prominent among early Sufis were descendants of the Zoroastrians. Aby Yazid al-Bistami (d. 874) — was the son of a Zoroastrian. Al-Halladj (d. 922) — was the grand-son of a Zoroastrian priest.

dualism in the ontological sense of the primordial existence of two Beings — the good and the evil. However, facing the problem of theodicy, Muslim mystics explained why, although God is omnipotent, both good and evil still exist, employing much of the reasoning and metaphors used by the Zoroastrians. Thus, in the *Mathnawi*, by the most celebrated Persian Sufi poet Jalal al-Din Rumi (1207—1273) there are the following lines:

“Since eternity it was the will and decree of God, the Forgiver, to reveal and manifest Himself, (This involves contrariety, for) nothing can be shown without a contrary to that incomparable King. Therefore...

He made two banners, white and black: one (was) Adam, the other (was) the Iblis (Devil) of the way (to Him).

Between these two mighty camps (there was) combat and strife, and there came to pass what came to pass”³⁰.

Sufis believed that, objectively, both good and evil exist: in order to be known, God manifests Himself in contrasting forms, since the dazzling Divine Light needs an opposing darkness in order to be fully contemplated. Still, human beings are free and, in fact, should make their own choice in order to participate in the side of the good in the struggle between good and evil.

It is commonly acknowledged that “Zoroaster’s anthropology, or doctrine of human being, establishes, supports, and takes pride in a vigorous ethical individualism”³¹. All volitional beings have free will, and it is their duty to use the free will in choosing which side they will support in the fight between righteousness and wickedness. Islam is known for its strong fatalistic tendency. Very much in contrast to the general Islamic attitude to free will, Sufism praises a person who chooses freely, comparing the actions of such a person with capital (*sarmāya*) that brings profit to the one who knows how to invest it, while one who holds it and does not know how to use it — or misuses it — will be punished on Doomsday:

“In the world this praise and ‘well done!’ and ‘bravo!’ are (bestowed) in virtue of free will and watchful attention...

The power (of free action) is thy profit-earning capital. Mark, watch over the moment of power and observe (it well)!”³²

Sufis’ explanation as to why the Almighty of His own will limits His own power and gives to human beings freedom of will is so reminiscent of Zoroastrian teaching that the former appears to have been borrowed from the latter. By giving human beings a free choice God submits them to a test. As Rumi says:

³⁰ Rumi. *The Mathnavi*. 6 vols. / Trans. R. Nicholson. London: Luzac: 1933. 6: 378.

³¹ Erickson. *Zoroastrian Influence*. P. 6.

³² Rumi. *Mathnawi*. 4:85.

Put a sword in his hand; pull him away from weakness (incapacity to choose), so that he may become (either) a holy warrior or a brigand³³. How could there be steadfast and sincere and bountiful men without a brigand and an accursed Devil, Rostam and Hamsa and a (cowardly) catamite would be (all) one; knowledge and wisdom be annulled and utterly demolished.

Knowledge and wisdom exist for the purpose of (distinguishing between) the right path and the wrong path; when all paths are the right paths, knowledge and wisdom are void of meaning³⁴.

As to the impact of Zoroastrianism in the field of ontology, it is most striking in the case of Ishraqism and especially of the teaching of *Shaykh al-Ishrāq* Shihab al-Din Suhrawardi (1155—1191), the founder of the school. The very name of the latter prompts one to speculate on the nature of the impact of Light. Light embodies such great significance, since it is synonymous with being (*wujūd*), therefore Suhrawardi could be considered to be “résurrecteur des doctrines des Sages de la Perse concernant les principes de la Lumière et des Tenebres”³⁵.

In his famous treatise *Hikmat al-ishrāq* (translated as “The Theosophy of the Orient of Light” or “The Wisdom of Illumination”) Suhrawardi calls the Light of the Lights to be “the cause of the existence of all beings ... It is One, everything is in need of It and carries from It its existence. Nothing is either equal, or similar to It. It is all triumphant, nothing is able to conquer It or to escape submitting to It”³⁶.

Suhrawardi admits that his treatise is based on the wisdom of those “who followed the Divine Way”. Along with the names of Empedocles, Pythagoras and Plato, he mentions Zoroaster. In fact, a number of times he refers to the authority of the wise men from the Orient — and from Iran in particular. Suhrawardi not only utilizes a number of Zoroastrian ideas but directly uses names borrowed directly from the teachings of Zoroaster. Thus, speaking on the gradation of lights from the All Comprehending, Divine Light to the lowest one and pointing out that in the hierarchy or order of the lights the nearest to the Light of the lights is the First Light or the Great Light, Suhrawardi indicates that “the ancient Persians called it *Bahman*”. (*Bahman* or *Vohu Mana* in the later Zoroastrian theology occupies the first place among the Blessed Immortals, he signifies Good Mind).

One can also find the traces of Zoroastrian dualism in the *Hikmat al-ishrāq*. For example, Suhrawardi affirms that all beings in existence can be divided into pairs: some carry light, the other darkness (II, 2). All things, in his words, by their true nature are either light or lightlessness (II, 1).

³³ Rumi. Mathnawi. 4: 185.

³⁴ Ibid. 6: 356.

³⁵ Corbin H. Histoire de la philosophie islamique. Paris: Gallimard, 1986. P. 288.

³⁶ Sohravardi. Œuvres Philosophiques et mystiques. T. II (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2). Teheran; Paris: Maisonneuve, 1952. P. 278 (II: 2).

The most vivid apology to Zoroastrian teachings is demonstrated in a passage from the treatise where Suhrawardi speaks of fire as “the most similar to the primary beings” and calls it “the brother of the human light *Isfahbad*”. It is because of this, he claims, the Iranians of the ancient times appealed to the sacred fire and worshipped it (II, 4).

In conclusion, I shall offer some general remarks.

Whatever the objectives of the conqueror in its persecution of the adherents of the other culture, some sort of cultural synthesis is objectively inescapable. No culture can really be extinguished by external force (although it may be badly damaged). Culture ceases to exist as a result of its inability to respond to the challenges of time, when its world outlook and, consequently, its ideals and values, become outdated.

It is obvious that, despite the “physical” destruction (that is, the expulsion of its institutions, clergy, believers, etc.) of Zoroastrianism, it continues to exist culturally, since many of its notions have become an organic part of some of the most influential trends in Islamic thought. Equally great, if not more significant, is its impact on Iranian culture in general, and particularly on poetry.

That Zoroastrianism is still “alive” can be confirmed as well by the “resurrection” it undergoes from time to time. In the *Sanjan*, a Persian poem composed by the Parsis who settled in Sanjan in southern Gujarat, India, it is said that Zoroaster prophesied that his will be overthrown three times and restored three times: the first time, it was to be overthrown by Iskander (Alexander the Great³⁷) and restored by Ardashir; overthrown again, it was to be restored by Shapur II and Adarba Mahrspand (a holy man under Shapur II); and, lastly, it was to be overthrown by the Arabs and restored in time by Sayoshant³⁸. In fact, after the collapse of Achaemenid power in 330 B. C., a new era in the history of the Zoroastrian religion did not begin until Ardashir (226—240), from the family of Sassan in the province of Pars, who overthrew the last Parthian (Arsacid) ruler. (It is true, that under the Arsacids the scattered remnants of the Zoroastrian scriptures came to be gathered together. However, dissatisfaction with the Arsacids was so great that Ardashir mounted a national movement against them.) Ardashir, himself a Zoroastrian priest, called for the genuine restoration of the faith of Zoroaster, and he succeeded in establishing a theocracy in Iran.

All through the four centuries of Sassanid rule (which ended in 642), Zoroastrianism was virtually the official state religion. However, even then the authority of Zoroastrian teachings was once again undermined, this time by the appearance of Mani (the promulgation of the new faith of Manichaeism was made on March 20, 242, the day of the coronation of Shapur I), whose preaching instigated a strong heretical movement. Mani’s ideas could be characterized as an attempt to

³⁷ By the way, in Iran nobody calls Alexander «the Great». Zoroastrian tradition calls him «guzastag» («accursed») — an epithet that he alone shares with Ahriman, or Satan.

³⁸ See: Darmesteter J. Introduction / The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad. P. XXXVII.

“overthrow” the religion of Zoroaster in the sense that his teaching (which contained considerable elements of Buddhism and Christianity) for a short time supplanted Zoroastrianism, being well received by Hormizd I (272—273). Under the rule of Shapur II (309—379), however, occurred what has been called the second restoration of Zoroastrianism. Thanks to Shapur II and his dasturs, the work of re-compiling the Avest texts was finally completed.

In the 1960-s, during the rule of Muhammad Reza Shah Pahlavi, there was a drastic change in the attitude of the state, personified by the Shah, toward Zoroastrianism and its adherents. This change in state policy expressed itself, for example, in the opening of all military appointments to the Zoroastrians, thus putting them on terms of almost complete equality with Muslims. Reza Shah looked for support from wealthy and influential Zoroastrians among bankers, businessmen, intellectuals, among others. Above all the Shah appealed to the teaching of Zoroaster as an integral and very important part of the Iranian cultural heritage. He claimed that the influence of the ancient Zoroastrian civilization on Iran was no less significant than that of Islam. It is significant that during the reign of Reza Shah books by authors like I. J. S. Taraporewala came to be published in Iran. Taraporewala, a highly educated Indian Parsi, first published his “The Religion of Zarathushtra” in India in 1926. Due to the changes that were taking place in the 1960-s, the second edition of his book was issued in Tehran in 1965.

The concluding chapter of Taraporewala’s book emphasizes how radically the attitude toward Zoroastrianism had changed in Iran by that time. The author claims to have seen a “hopeful sign” in “the renaissance” of the teachings of Zoroaster in Iran that, in his words, “infused [into Islam] a fresh vigour and vitality, and Islamic culture is [today] very largely Iranian in spirit”³⁹. He believes that “Iran is rapidly waking up from her age-long sleep.... [All] Iranians are looking back to their past — the pre-Islamic past — to the great Rulers of the ages gone by, to Anushirvan and Shapur and Ardashir, to Darius and to Kurush, as living ideals to inspire them with zeal and fervour. Above all, they see in Zarathushtra one of the greatest of mankind and the greatest Iranian; and they are beginning to realize that his message, reinterpreted in modern tongue, is to be Iran’s gift to humanity”⁴⁰.

Although hopes for the realization of a genuine Zoroastrian renaissance were lost after the 1979 anti-shah revolution led by Imam Khomeini, still one cannot exclude the possibility of a revival in the future. Iran does not give up its claim to a special role — not only in the Muslim world but in the larger world community as well. But, in order to solidify this claim, it must continually return to its ancient past.

There is another reason for reaffirming the vitality of the Zoroastrian tradition. It can be appealed to in the search for ideological or ethical justification in

³⁹ Taraporewala. *The Religion of Zarathushtra*. P. 77.

⁴⁰ *Ibid.* P. 78.

responding to the challenges that Iran will face when it is ready to emerge from its present isolation. The success of the Parsi community in India, which, in spite of its small numbers, has accomplished much since British rule introduced a capitalist economy to India, proves that, to a greater extent than with other Eastern religions, the teachings of Zoroaster hold certain ideas (such as ethical individualism, and the value of material prosperity) that enable its followers to adjust with much greater ease to the realities of a free market economy.

И. Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва)

**ЗАПАД И ИСЛАМСКИЙ МИР В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
ЗАКИ ВАЛИДИ ТОГАНА: ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ
И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Данная работа посвящена рассмотрению философских взглядов видного востоковеда Заки Валиди Тогана (1890—1970) в контексте оснований западной и мусульманской цивилизаций. Заки Валиди Тоган (или Ахмет-Заки Валидов) — личность многогранная. Он — представитель элиты российских мусульман начала XX века, политический и военный руководитель башкирского национального движения (1917—1921) и основоположник Башкирской республики, участник гражданской войны в России, лично общавшийся с руководителями красного и белого движения (В. Лениным, И. Сталиным, Л. Троцким, М. Фрунзе, А. Гришиным-Алмазовым, генералом Ханжиным, атаманом Дутовым и др.), и одновременно видный востоковед-тюрколог¹. В нем органично сочетались лучшие традиции русской востоковедческой школы и западной ориенталистики. Он владел основными европейскими языками (немецким, английским, французским), классическими (латинским, арабским, персидским) и многими тюркскими языками. Его коллегами были выдающиеся русские ученые-востоковеды В. Бартольд, В. Минорский, И. Крачковский, А. Самойлович, Б. Владимирцев, Ф. Розенберг, Н. Катанов, западные ученые Г. Вейль, Ж. Дени, Карра де Во, Э. Захау, И. Мордтман, Ф. В. К. Мюллер, фон Ле Кок, И. Маркварт, Т. Нольдеке, П. Пеллио, Д. Рози, Д. Росс, А. Стейн и многие другие. Со многими из них его связывали теплые дружеские отношения. Заки Валиди Тоган — крупнейший специалист по истории тюркских народов, автор книги «Путевые заметки Ибн Фадлана»² с комментариями к ней, которые немецкий востоковед Б. Шпулер назвал «малой тюркской исторической энциклопедией»³. Его перу принадлежат многочисленные произведения и статьи об истории и культуре ислама, например фундаментальные работы об эпохе Тимуридов. Он также получил

¹ См.: Юлдашбаев А. М. Известный и неизвестный Заки Валиди (в памяти своих современников). Уфа: Китап, 2000.

² *Togan A. Z. V. Ibn Fadlan's Reisenbericht.* Leipzig, 1939.

³ *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* V. Berlin, 1940. P. 200—202 (цит. по: Юлдашбаев. Заки Валиди).

признание как знаток творчества мусульманского ученого Абу Райхана ал-Бируни (973—1048)⁴. Заки Валиди Тоган основал свою научную школу в Турции, разработал собственную теорию в области исторической методологии⁵. Несмотря на многолетнюю научную работу Заки Валиди Тогана в Стамбульском университете, его смерть в 1970 г. западные востоковеды восприняли как уход из жизни последнего представителя русской классической исторической школы: по словам профессора Карла Яна, русская школа историков последней четверти XIX — начала XX в. прекратила свое существование, поскольку вслед за в. Бартольдом (1869—1930) и В. Минорским (1877—1966) из жизни ушел теперь и Заки Валиди Тоган⁶.

С именем Заки Валиди Тогана в современной исторической литературе обычно связывают разрушение политического и культурного единства тюркских мусульманских народов Поволжья и Урала⁷. С точки зрения татарских националистов, Заки Валиди Тоган, который заложил основы башкирской государственности путем создания в 1917 году Башкирской республики, а затем в 1919 году добился признания Советским правительством Башкирской Советской Республики как федеративной части РСФСР⁸, выступил орудием большевиков для уничтожения государственности «тюрко-мусульман» (Штатов «Идель-Урал») и способствовал реализации великодержавной политики Центра. Тем самым, политическая деятельность Заки Валиди Тогана рассматривается как измена общему делу российских мусульман, подвергается сомнению его укорененность в религиозно-философской мысли российских мусульман. Такая позиция невольно способствует сложению представления о нем как идейном отщепенце, не имеющем отношения к философским традициям российских мусульман. Наша цель — показать, что философские взгляды Заки Валиди Тогана не являются чем-то чуждым философской мысли российских мусульман начала XX в., а наоборот, представляют собой творческое преодоление тех рамок, которые ограничивали дальнейшее развитие этой мысли. Его идейное наследие вправе занять свое место среди философских традиций российских мусульман.

Таким образом, для нас рассмотрение его философских взглядов вызвано необходимостью показать не только теоретические поиски одним из российских мусульманских интеллигентов начала XX века адекватного ответа на

⁴ См.: *Togan A. Z. V. Bīrūnī's Picture of the World: Memoirs of the Archaeological Survey of India* 53. New Delhi, 1941.

⁵ См.: *Togan A. Z. V. Tarihte usul*. Istanbul, 1985.

⁶ *Central Asiatic Journal*. Vol. 14. № 4 (1970); см.: *Байкара Тунджер*. Заки Валиди Тоган. Уфа: Китап, 1998. С. 72.

⁷ См.: *Zenkovsky S. A. Pan-Turkism and Islam in Russia*. 3rd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1975.

⁸ См.: *Бускунов А. М.* Политико-правовой статус Республики Башкортостан как субъекта Российской Федерации. Уфа, 2003. С. 67—68.

требования зарождающейся глобализации (путем сочетания технических и научных достижений западной цивилизации и религиозных и национальных традиций своих народов), но и выявления концептуальных основ философских взглядов одного из незаурядных лидеров российских мусульман XX в.

Для мусульманских народов России период их истории с конца XIX и до середины XX в. очень значим. Императивы глобализации стали для них актуальными еще в указанный период. Стремительный процесс модернизации России, начиная со времен реформ императора Александра II, бурное вторжение во все сферы жизни новых технических и научных достижений западной цивилизации поставили мусульманские народы России перед необходимостью вступать в прямой контакт с иным, западным миром, даже если это происходило не всегда в силу их собственных созревших потребностей в этих контактах, а по воле метрополии — Российской империи. Прежде эти народы представляли собой замкнутые этноконфессиональные общины, развитие которых протекало согласно собственной традиции. Метрополия, царская Россия, проводила в отношении их политику имперской терпимости, то есть не вторгалась во внутреннюю жизнь этих общин, протекавшую в соответствии с национальной и религиозной традициями, удовлетворяясь их лояльностью царской короне. Теперь же жизнь мусульманских народов России оказалась в прямой зависимости от судьбы западной цивилизации. Развитие капиталистических отношений в пореформенной России сопровождалось беспрецедентной по масштабам экономической экспансией русского и иностранного капитала в российские регионы, населенные мусульманскими народами, что вело к коренной ломке векового традиционного социально-экономического и духовного уклада. Все стороны жизни (образование, экономику, право, религию) следовало приводить в соответствие с требованиями времени, в первую очередь со стандартами западного общества, техническая и интеллектуальная мощь которого поражала мусульман и не оставляла каких-либо шансов уклониться от мировых тенденций. А потому, как и на всем мусульманском Востоке⁹, в XIX — начале XX в. в мусульманской общине России все вышеприведенное вызвало активизацию общественной мысли (социально-политической, экономической и религиозно-философской). Главной целью российской мусульманской интеллигенции был поиск путей выведения мусульман из отсталого состояния, но без утраты ими этнической, культурной и религиозной идентичности.

В научной литературе в последние годы появились работы, в которых дается общая картина мусульманского реформаторства и либерализма в России в XIX — начале XX в. на примере религиозно-философской мысли татарского народа, рассматриваемого как духовно, политически и экономически наиболее развитого из всех мусульманских этносов дореволюционной

⁹ См.: Степанянц М. Т. Традиция и современность // Мир Востока: Философия: прошлое, настоящее и будущее. М.: Вост. лит., 2005. С. 107.

России. Авторы выделяют такие направления татарской философской мысли, как реформаторство, просветительство, дополненные впоследствии такими направлениями, как либерализм, консерватизм, социал-демократизм,¹⁰ либо три этапа (религиозный, культурный и политический) общероссийского мусульманского либерализма¹¹.

Согласно общепринятому мнению, идейную основу мусульманского религиозно-философского и общественно-политического либерального движения в России в XIX — начале XX в. составили исламизм, тюркизм и национализм. Начальный этап религиозного реформаторства был представлен «обновленческим» направлением под лозунгом «возврата к исходным принципам ислама», второй этап (с середины XIX в.) — «модернистским» направлением¹². Представители «модернистского» течения из числа российских мусульманские деятели стремились провести в жизнь идеи мусульманских реформаторов Джамал ад-дина ал-Афгани (1839—1897) и Мухаммада Абдо (1849—1905) о необходимости модернизировать ислам в соответствии с требованиями времени, осуществлять реформы в мусульманском обществе и развивать светское образование, науки и национальную промышленность. Поэтому в этот период общественно-политическое движение российских мусульман в какой-то мере подпитывалось идеями исламизма, хотя влияние последнего было весьма ограниченным.

Затем под давлением российских реалий мусульманское либеральное движение политизируется. На втором этапе развития мусульманского либерализма усиливается идейно-политическое течение тюркизма, наиболее влиятельное среди казанских татар. Татарская политическая элита, рассматривая попытку объединить всех тюрков в мире в некую единую «тюркскую нацию» как несбыточную мечту, стала проталкивать идею объединения тюркских мусульманских народов России в единую политическую нацию «тюрко-мусульман» на основе единого языка и ислама как противовеса единой русской политической нации. Государствообразующим этносом этой единой нации «тюрко-мусульман» (*миллет*) априори рассматривались казанские татары, а единым языком — язык поволжских татар. Следовательно, идеология «тюркизма» в варианте идеологии «нации тюрко-мусульман Внутренней России», выражая интересы татарской элиты, должна была обеспечить процесс отатаривания, или ассимиляции татарами остальных тюркоязычных этносов России.

Третьей идейной доктриной движения мусульманских народов России в начале XX в. стал национализм. Модернизация общественно-экономичес-

¹⁰ Юзеев А. Н. Проблемы веры и разума в татарской философской мысли XIX — начала XX в. // Знание и вера в контексте диалога культур: Сравнительная философия. М.: Вост. лит., 2008. С. 196.

¹¹ Ямаева Л. А. Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа: Гилем, 2002. С. 99.

¹² Там же. С. 100.

ких основ российского общества того периода служила объективной причиной интенсификации процессов мобильности мусульман России, особенно тех мусульманских народов, чьи территории и природные богатства попали в сферу непосредственных экономических интересов царского правительства и российских и западных компаний. Все это привело к росту этнического национализма. Интеллигенты из башкир, казахов и народов Туркестана, составлявшие национально-демократическое крыло российского мусульманского либерального движения, отстаивали, наряду с экономическими интересами своих народов, также их права на культурную и национальную самобытность¹³.

В итоге движение российских мусульман возглавила национальная и чрезвычайно политизированная интеллигенция. Взгляды многих ее представителей представляли собой сочетание в различной степени элементов вышеназванных идейных учений — исламизма, тюркизма и национализма. Татарская либеральная интеллигенция, выступавшая за единую нацию «тюрко-мусульман», встала во главе движения за отатаривание остальных тюркоязычных народов России. Этой политике противостояло демократическое течение, состоящее из представителей интеллигенции других тюркских мусульманских народов (башкиры, казахи), активно выступавших против ассимиляторской политики татарских националистов. В годы гражданской войны в России один из национал-демократов, Заки Валиди Тоган, возглавил башкирское национальное движение за национально-территориальную государственность своего народа в виде Башкирской Республики в составе России¹⁴ в противовес проекту казанских татар создать культурно-национальную автономию «Идель-Урал», куда предполагалось включить не только татар и башкир, но и немусульманские народы (чувашей) и даже нетюркские народы Поволжья (марийцев и др.). Соответственно, политическая деятельность Заки Валиди Тогана вызвала ожесточенную критику со стороны татарских националистов, обвинявших его в племенном сепаратизме и измене общему делу «тюрко-мусульман» России в пользу большевиков. Другими словами, в вину ему ставилось ни много ни мало отречение от религиозных, культурных и национальных традиций российских мусульман. По мнению идеологов татарского национализма и современных татарских исследователей, Заки Валиди Тоган ради своих личных политических амбиций спекулировал на сугубо этнографических и племенных особенностях культурно отсталых мусульманских тюркских народов России в ущерб «общим» интересам, под которыми, опять же, априори понимаются интересы татарских националистов.

¹³ Ямаева Л. А. Указ. соч. С. 229—230.

¹⁴ См.: *Кульшарипов М. М.* З. Валидов и образование БАСР (1917—1920 гг.). Уфа, 1992; *Он же.* Башкирское национальное движение (1917—1921 гг.). Уфа: Китап, 2000; *Касимов С. Ф.* Автономия Башкортостана: становление государственности башкирского народа (1917—1925 гг.). Уфа: Китап, 1997.

Все вышеприведенное требует анализа идейных основ мировоззрения Заки Валиди Тогана, чтобы выявить причины неприятия им как идеологии панисламистов, так и идеологии пантюркистов в лице «татаристов». На наш взгляд, политическому расхождению Заки Валиди Тогана с панисламистами и пантюркистами (пантатаристами) в годы гражданской войны в России предшествовало его идейное расхождение с их доктринами (исламизмом и тюркизмом) после того, как он в результате научного анализа пришел к выводу, что философские основания идейных доктрин (исламизма и тюркизма) этих течений мусульманского либерализма несостоятельны и не отвечают духу времени.

В отличие от подавляющего большинства мусульманских деятелей, Заки Валиди Тоган, добившийся научных успехов в востоковедении до революции в России, то есть еще до вступления на политическое поприще и идейных споров со своими оппонентами, специально исследовал основания ислама и исламской культуры, чтобы ответить на вопросы, которые ставили перед собой не только он, но и все российские мусульманские интеллектуалы. Эти вопросы следующие:

- Что было истинной причиной отставания мусульман, особенно тюрок?
- Справедливо ли мнение, что главной причиной тому является ислам?¹⁵

В поисках ответов на эти вопросы в 1910—1912 гг. он обращается к философскому осмыслению истории ислама, начав с изучения произведения «Мукаддима» Ибн Халдуна. Он разделяет мысли арабского философа истории о необходимости критического подхода в осмыслении исторических событий, об отрицательной роли теократии в жизни мусульман, о важности национального принципа в истории. Одновременно Заки Валиди Тоган знакомится со взглядами европейских и русских ученых — В. Дрепера, Р. Дози, А. Мюллера, Л. Каэна, П. Н. Милюкова, Г. В. Плеханова, Д. Н. Овсяннико-Куликовского, русских востоковедов, знатоков социально-экономических учений, В. Фон Розена, В. Бартольда и др. Ему особенно импонировали экономические взгляды Г. В. Плеханова и В. Бартольда. Молодой ученый Заки Валиди Тоган принимает точку зрения вышеназванных русских востоковедов, согласно которой причина отставания мусульманских народов — не исламская религия, а то, что после открытия морских путей в эпоху «великих географических открытий» прежние сухопутные транзитные торговые дороги Востока были заброшены, в результате чего исламский мир погрузился в состояние экономической стагнации, тогда как европейские народы захватили превосходство на морях с последующей экономической выгодой для себя. Одновременно он не принимает прямолинейный подход марксистов с абсолютизацией принципа экономического детерминизма в истории. Заки Валиди Тоган солидаризуется с Д. Н. Овсяннико-Куликовским (1853—1920), известным русским историком культуры и литературоведом, обратившим

¹⁵ Тоган З. В. Воспоминания. М., 1997. С. 65.

его внимание на разницу мировоззрений Запада и Востока, полностью разделяя точку зрения русского ученого, что материализм является методом исследования истории и идеологии, присущей странам Запада с развитой промышленностью, вследствие чего применять материалистический метод на Востоке чрезвычайно трудно¹⁶.

Научные искания привели Заки Валиди Тогана к мысли о необходимости переоценки своих прежних религиозных взглядов. Он утвердился во мнении, что есть единая истинная религия, от которой со временем люди отошли из-за невежества и фанатизма, разделившись на различные религиозные общины. Тут он разделяет сходную мысль средневекового арабского поэта ал-Ма‘арри. Заки Валиди Тоган высказывает уверенность, что в конце концов разумные люди вновь смогут обрести общую религию. С его точки зрения, мир создан разумным существом и господство Бога и религии в человечестве вполне очевидно. По его словам, кто отрекается от Бога, тот обречен жить в одиночестве, отторгнув от себя свою нацию. Для себя он решает занять свободную позицию: признавать мир сотворенным высшим разумным существом, не отвергать целиком ортопраксию, искать в религии спасение в трудные минуты, однако отправление обрядов религии не должно препятствовать свободному размышлению на религиозные темы. Человек не должен разрешать религии сильно вторгаться в его жизнь и волю; ислам следует воспринимать как религию духовную. По собственному признанию Заки Валиди Тогана, его мусульманство — «как у либеральных мутазилитов и у аббасидского халифа Мамуна (786—833), признающего “сотворенность Корана”»¹⁷. Свою мутазилитскую позицию З. В. Тоган продемонстрировал и в одной из своих бесед с В. Лениным, заявив тому, что Вселенная создана на основе законов разума, а не представляет собой случайное образование.

Изучение философии истории Ибн Халдуна и социально-экономических воззрений европейских и русских ученых определили позицию Заки Валиди Тогана относительно отрицательной роли теократии в истории мусульман, в частности тюрок, и его критическое отношение к идеологии исламизма, сторонники которой, будучи убежденными в безусловной пригодности коранических предписаний на все времена и для всего человечества, хотели обновить мусульманский Восток путем согласования исламского вероучения с духом времени. В 1914 г. в стамбульском научном журнале «Бильге маджмуасы» (№ 7) была опубликована статья Заки Валиди Тогана, основные положения которой сводились к следующему. Теократия послужила главной причиной многих бед тюрок в их истории, хотя теократия не является неотъемлемым качеством исламской общины. Приобщение мусульман к западной цивилизации должно сопровождаться приведением ис-

¹⁶ Тоган З. В. Указ. соч. С. 65.

¹⁷ Там же. С. 68.

лама в соответствии с западной цивилизацией, в которой утвердилось отделение церкви от государства; в своей истории тюрки всегда различали султанат и халифат, как о том писал Ибн Халдун.¹⁸ В системе государственного управления монголов и тюрков, особенно в системе управления Тимура, не было ничего, связанного с исламской религией. Проведение в жизнь законов Ясы Чингиз-хана открыло новую эпоху в жизни ислама; благодаря гению Чингиз-хана было организовано эффективное военное управление и был отвергнут теократический метод государственного управления Ирана. Отталкиваясь от этих тезисов, Заки Валиди Тоган делает вывод, что все попытки египетского мусульманского реформатора Мухаммада Абдо, турка Махмуда Эсада Эфенди и татарского мусульманского мыслителя-реформатора Мусы Джаруллаха Бигиева модернизировать ислам, поставив его на основу современных законов, совершенно бесплодны.¹⁹ Интересно отметить, что в то же самое время эту статью Заки Валиди Тогана внимательно прочитали Мустафа Кемаль-паша, будущий первый президент Турецкой республики, и люди из его окружения, сделав для себя соответствующие выводы в отношении будущих преобразований Турции. Об этом Заки Валиди Тогану рассказал сам Мустафа Кемаль-паша (Ататюрк) во время их встречи в Анкаре в 1930 г.

Расхождение Заки Валиди Тогана с руководством большевиков в 1921 г. и участие в повстанческом («басмаческом») движении в Туркестане в 1921—1923 гг. в качестве одного из руководителей среднеазиатских тюрков в их борьбе против Советской власти вынудили его эмигрировать из России в 1923 г. Поэтому можно выделить два этапа в деятельности Заки Валиди Тогана по философскому осмыслению истории ислама и исламской культуры. Первый этап связан с его научной жизнью в России до его вынужденной эмиграции в 1923 г. Второй этап связан с его жизнью в эмиграции, когда он становится признанным востоковедом и тюркологом. Философские и религиозные взгляды Заки Валиди Тогана, сложившиеся еще в молодости, отличаются цельностью, и он не изменял им в течение всей своей долгой и плодотворной в научном плане жизни. Тем не менее, развиваемые уже в эмиграции Заки Валиди Тоганом философские идеи в ряде работ, например в «Методологии исторических исследований» (*Tarihte usul*), особенно интересны в свете их сопоставления с идеологией российского мусульманского либерализма и татарской философской мыслью XIX — начала XX в., на традициях которой он был воспитан, по крайней мере в начале своей творческой деятельности.

Философская мысль татар-мусульман как «высокая» часть идеологии мусульманского либерализма в современной научной литературе рассматривается как синтез восточной (арабо-мусульманской, общетюркской, собствен-

¹⁸ *Togan. Tarihte usul. S. 163.*

¹⁹ *Togan. Указ. соч. С. 96.*

но татарской) и западных (европейских и русских) традиций²⁰, а также как соединение исламизма, тюркизма, национализма и традиций русских либеральных и социал-демократических учений²¹. При этом не ставится следующий вопрос — на каких основаниях стал осуществляться этот синтез? Под синтезом принято понимать процесс (обычно целенаправленный) соединения или объединения ранее разрозненных вещей или понятий в нечто качественно новое, целое. Утверждение о синтезе, то есть гармоничном сочетании, предполагает допущение о наличии неких универсальных оснований, одинаковых и для западной культуры, и для мусульманской. А поскольку это не факт, а всего лишь допущение, то оно требует обоснования. Это важное методологическое замечание. Разумеется, дореволюционные мусульманские деятели реформаторского и либерального толка, в отличие от мусульманских консерваторов, полагали такой синтез вполне возможным и призывали следовать опыту Запада в области реформ и модернизации всех сторон жизни российских мусульман, предлагали различные проекты для этого. Но, на наш взгляд, большинство мусульманских деятелей предреволюционной и революционной России, за редким исключением, не предвзяли выдвижение своих проектов специальным анализом их философских оснований, то есть постановкой вопроса о том, как совместимы сами основания западной и мусульманской цивилизации.

Заки Валиди Тоган наиболее развернуто и концептуально изложил основные положения своей философии истории в контексте соотношения западной и мусульманской цивилизаций в работе «Методология исторических исследований» (*Tarihte usul*).

Исследование проблемы соотношения оснований западной и мусульманской цивилизации он предвзяет изложением имеющихся в современной ему науке точек зрения на сущность (*māxūīa*) западной (*Garb*) цивилизации (*маданиййа*) и восточной (*Şark*) цивилизации. Он указывает, что есть два поколения западных ученых, специально обращавшихся к теме сравнения оснований западной и восточной цивилизаций: первое поколение представлено Э. Ренаном, В. Дрепером, А. Кремером, Р. Дози, а второе поколение — А. Массэ, П. Валери, Г. Лебоном, О. Шпенглером, А. Тойнби, В. Дюраном и другими. Заки Валиди Тоган отмечает, что среди западных интеллектуалов распространена точка зрения, согласно которой моральный дух западной цивилизации сложился преимущественно под влиянием христианства. Благодаря унаследованной от античности способности и тяге к исследованию Запад является миром, преисполненным духа активности, где человек движим требованиями разума и природы. Восток же для них — это мир, погруженный в покой и самосозерцание, бездеятельный и не способный к умственной рефлексии, озабоченный прошлым и не придающий особого

²⁰ Юзеев. Указ. соч. С. 196.

²¹ Ямаева. Указ. соч. С. 222.

значения будущему. Как он указывает, подобное мнение нашло свое отражение в творчестве Гете (*West-Östlicher Divan*) и Мухаммада Икбала (*Лу-Ллāху ал-маширик ва ал-мағриб*).

Заки Валиди Тоган в девяти развернутых пунктах излагает точку зрения немецкого философа и своего коллеги Карла Ясперса по вопросу о сущности западной и восточной цивилизаций, высказаную тем в работе *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Суть позиции К. Ясперса Заки Валиди Тоган сжато излагает в следующем виде: на Западе — свобода, идея личности, динамичность категорий и понятий, свобода мысли; на Востоке — тирания в общественной жизни, неисторичность и закрытость общества, ментальность характеризуется косностью духа и мысли. К. Ясперс особо отмечает уникальную черту западной цивилизации — бескомпромиссную категоричность, находящую свое выражение в постоянном напряженном отношении между христианством и культурой, государством и личностью, католичеством и протестантизмом, теологией и философией. Заки Валиди Тоган отмечает, что мнение К. Ясперса в этом пункте весьма спорно в свете последних исследований русских историков и востоковедов²².

Заки Валиди Тоган полагает, что точка зрения К. Ясперса является выражением общепринятого мнения европейских ученых по вопросу о сущности европейского менталитета, образа мышления, духа и цивилизационного отношения Запада и Востока. Он рассматривает позицию К. Ясперса, представленную в работе *Vom europäeischen Geist*, вместе с точками зрения еще трех видных европейских ученых — Г. Шедера (*Der Orient und Wir*), Леона Бруншвига (*L'Esprit européenne*) и сэра Д. Росса. Согласно Заки Валиди Тогану, все они склоняются к общей мысли, что источником западного мышления являются античная математика и естествознание, критическое мышление Ксенофонта, и что после долгого периода темного средневековья в эпоху Ренессанса Запад вновь обрел свое подлинное мышление. Западный дух и ментальность, восходящие к греческому уму и римскому гражданскому праву, являют собой арену столкновений различных мнений, здесь имеют место жизненность и активность. Западный дух не знает пределов, он ко всему относится согласно критериям разума. Ему присуща созидательная, творческая сила. По мнению Г. Шедера, хотя моральный дух Востока являет противоположность западному духу, тем не менее, однажды Восток будет вынужден открыться Западу. Заки Валиди Тоган приводит обобщенную точку зрения вышеупомянутых европейских ученых на различие мышления западной и восточной цивилизаций словами сэра Д. Росса из его выступления на II конгрессе по тюркской истории (1929 г.), суть которых сводится к следующему. Восток усваивает у Запада технику и научный метод. Несмотря на все свои успешные попытки в этом, Восток всегда будет оставаться в руках Запада. Усвоение латинского алфавита Востоком — не просто дело техни-

²² *Togan. Tarihte usul. S. XII—XVI.*

ческого усовершенствования, оно также выразится в том, что Восток будет оставаться в зависимости от западного поводыря. Западный дух и мышление — это патент Запада. И такое положение дел не сможет изменить усвоение западного духа восточными людьми — независимо, отдельными представителями Востока или всеми²³.

Заки Валиди Тоган считает вышеизложенные определения западной и восточной цивилизаций ошибочными. Оставаясь на прежних своих позициях, он объясняет отставание Востока от Запада причинами экономического характера, приводя те же аргументы: из-за открытия европейцами морских путей сухопутные торговые пути на Востоке оказались заброшенными, что привело к экономической стагнации мусульманских стран. Причины этой ситуации — исторического, то есть временного характера, а значит, по мере развития современных наземных и воздушных транспортных средств в течение двух-трех поколений это отставание может сократиться до минимума.

Он специально рассматривает вопрос о так называемом «творческом мышлении» Запада и «косном духе» Востока.

Во-первых, по его мнению, преимущество Запада над Востоком — это не проблема трех тысяч лет, а проблема, возникшая в результате открытия морских путей, что привело к бурному экономическому подъему Запада. Европейцы просто воспринимают эту разницу между двумя цивилизациями, имеющую экономическую подоплеку, как разницу природного характера, приписав себе расовое превосходство. Он отмечает, что нечто подобное имеется в идеологии русских «западников», в частности П. Я. Чаадаева. Заки Валиди Тоган указывает на распространенную, как болезнь, ложную, по его мнению, мысль о превосходстве западного мышления среди самих мусульман, особенно среди тюрок из-за их природной доверчивости. Разъяснение экономической природы отставания Востока от Запада должно, как полагает Заки Валиди Тоган, помочь в доказательстве несостоятельности широко распространенных перед II мировой войной различных теорий о расовом превосходстве западных народов над восточными. Он указывает на эстонцев и венгров из финно-угров, которые сумели продемонстрировать способность не только к природному, но и к историческому бытию среди европейских наций. Еще одним доказательством несостоятельности расовых теорий служит, по его мнению, тот факт, что во II мировой войне противостояли друг другу немцы и англосаксы, несмотря на то, что и первые и вторые являются носителями одного и того же западного мышления и духа.

Во-вторых, Заки Валиди Тоган настаивает на выделении «культурных» и «цивилизационных» различий. Это, по его мнению, необходимо для того, чтобы показать, что мусульманский Восток относится к восточному миру в чисто географическом смысле, что мусульманский Восток, рассматриваемый в цивилизационном отношении, на самом деле является частью запад-

²³ *Togan. Ibid. S. XVII.*

ной цивилизации, отличаясь от него как культура. Западу же как цивилизация противостоит не мусульманский Восток, а Индия и Китай вместе взятые. Он утверждает, что в эпоху творческого развития своей цивилизации исламский мир был частью западного мира, развивающегося на основаниях греческой цивилизации. Шумерские меры весов и денежные единицы, как динар, дирхем, мискал, хорезмийские дина, крам (*dina, kram*), способ летоисчисления Селевкидов, фигурирование Александра Македонского в Коране в качестве пророка монотеистической религии и т. д. — все это свидетельствует о единстве исламского мира с античной цивилизацией. Он пишет, что, как и немецкий философ и его коллега Карл Ясперс, ал-Бируни также рассматривал с точки зрения цивилизации (*маданиййа*) исламский мир в единстве с цивилизациями Древней Греции, Рима и Египта, объединяя их всех одним понятием *ахл ал-магриб* («люди Запада»). Индию и Китай же он обозначал понятием *ахл ал-маширик* («люди Востока»). По мнению ал-Бируни, разрыв мира ислама и мира античной Греции произошел в период упадка последнего, когда христианская религия соединилась с западной цивилизацией. Заки Валиди Тоган отмечает, что, в отличие от современных европейских авторов А. Массэ и П. Валери, придававших христианству исключительную роль в умственном развитии Запада, ал-Бируни считал, что западная цивилизация достигла наивысшего расцвета благодаря своей способности к творческому мышлению еще в дохристианскую эпоху, когда забота о знании и внимание к каждой вещи превратились в неотъемлимые черты мышления греков²⁴.

Несмотря на цивилизационное единство западного и мусульманского мира, как полагает Заки Валиди Тоган, культурные различия (обычаи, этикет (*адаб*), религия и мораль) между ними еще долго будут сохраняться. По его мнению, однажды разница между западной и восточной цивилизациями исчезнет. Но сформировавшиеся за пять столетий различия между Востоком и Западом в виде «созидательности (креативности)» и «косности» не скоро исчезнут. Однако разница между Западом и Востоком будет оставаться как разница не субстанциального, а преходящего порядка. Соответственно, это должно вселять в представителей восточных обществ оптимизм в деле усвоения лучших черт западной ментальности и образа жизни.

Последнее делает актуальным вопрос о критериях усвоения стандартов западной цивилизации при возможности и даже необходимости сохранения культурных различий (собственной традиции). Поскольку в настоящее время, по мнению Заки Валиди Тогана, разница между Западом и Востоком выражается как разница между креативным, творческим мышлением и косным духом, то на Востоке теперь знают, что есть два критерия современного творческого мышления: 1) если предмет (артефакт) создан независимым образом (как предмет свободного творчества, а не как произведение, созданное

²⁴ *Al-Bîrûnî. Kitâb al-saydana. Bursa Kurşunlu Cami yazması; Цит. по: Togan. Tarihte usul. S. XXI.*

согласно традиции); 2) внимательность (*dikkat*). Еще ал-Бируни жаловался на отсутствие у мусульман этого качества древних греков. Но, как полагает Заки Валиди Тоган, эти качества (внимательность (*dikkat*) и тщательность (*itina*)) не являются расовой особенностью, а суть результат воспитания. Если новые поколения мусульман не будут осознавать всей важности воспитания в себе этих качеств, они всегда будут отставать от Запада. В этом деле действенным фактором может стать демократизация военно-бюрократической системы государственного управления. Заки Валиди Тоган ссылается на положительный опыт реформирования системы властных отношений в России в годы правления русского царя Александра II. Демократизация в Турции также будет способствовать пробуждению в турках духа творчества и созидательности.

Одновременно Заки Валиди Тоган воздаст должное военным традициям турок, благодаря чему в Турции удалось в короткий срок отделить государство от религии. Но это лишь начальный этап по формированию у мусульман творческого мышления. Для реализации самой этой цели (формирования творческого мышления) следует выполнить три условия: 1) постоянно критиковать теории о расовом превосходстве западных народов; 2) превратить дело по обучению творческому мышлению в задачу национального масштаба; 3) осуществлять деятельность по формированию научной активности и созидательного духа в плановом порядке.

Заки Валиди Тоган отмечает, что усвоение западных стандартов происходит гораздо быстрее среди тюрок-степняков, поскольку их сознание не отягощено, как сознание оседлых тюрок, культурными стереотипами средневековья. Так же обстоит дело и у арабов и персов, которым, по его мнению, следует освободиться от старых культурных стереотипов, которые как грязный осадок отягощают их сознание и не дают усвоить передовой опыт западной цивилизации. Заки Валиди Тоган специально обращается к опыту распространения среди некоторых тюркских народов (казахов, башкир) навыков современного земледелия, чтобы обосновать свою мысль о необходимости превратить дело по усвоению творческого мышления Запада в национальную задачу современных тюрок.

Выполнение этой задачи не должно сводиться к личным усилиям отдельных личностей. В общенациональном масштабе необходимо в плановом порядке проводить реформу образования на всех уровнях, создавать современные научные издательства, воспитывать национальные кадры переводчиков. Все научные публикации должны издаваться при наличии резюме как минимум на трех европейских языках, а наиболее важные научные произведения местных авторов следует издавать и на западных языках. Соответственно, турецкие университеты необходимо обеспечить сильными переводческими кадрами.

Усвоение навыков творческого западного мышления под силу только независимым личностям, пишет Заки Валиди Тоган, ссылаясь на мне-

ние К. Ясперса. Прекрасно знающий историю мусульманских народов Заки Валиди Тоган сетует, что пограничная служба на границах исламского мира, устройство там военных поселений наложила неизгладимый отпечаток на мышление многих мусульман, выработав у них привычку беспрекословно подчиняться приказам, и что среди них распространен тип самодовольных людей, получающих удовольствие от командования.

Одной из приоритетных задач турок должно стать превращение своего родного языка в современный научный язык. По мнению Заки Валиди Тогана, отсутствие у турок в прошлом своего научного языка приводило к тому, что их лучшие представители были вынуждены творить на арабском и персидском языках, что не способствовало росту их родной культуры. Такие люди, как Алишер Навои, Челеби, Джавдат Паша, создававшие свои произведения на родных тюркских языках, были редким исключением.

В этом случае показательное его отношение к принятию латинского алфавита восточными народами. Он полагает, что нельзя абсолютизировать значение латинского алфавита. По его мнению, технический прогресс рано или поздно заставит восточные народы перейти на латиницу, но сразу отменять старый алфавит не следует. Необходимо параллельно употреблять старый алфавит в течение полувека или как минимум двадцать пять лет, печатать газеты и литературные произведения старым алфавитом, чтобы люди, особенно молодежь, не оторвались от родной культуры. С точки зрения Заки Валиди Тогана, для быстрого вхождения в западную культуру следует обратиться к опыту индийцев, мусульман и индусов, которые внедрили английский язык в своей стране и сделали его языком высшего образования. По его мнению, английский язык следует сделать обязательным языком, начиная со средней школы, и преподавать на нем большинство университетских предметов. Индийские мусульмане, под которыми он имел в виду будущих пакистанцев, таким образом находятся в авангарде мусульманских народов — защищают исламскую культуру в центре Азии и одновременно, владея западной культурой, могут стать созидательным элементом в мировой культуре²⁵. С научной точки зрения арабский и персидский языки, как он полагает, недостаточно развитые и обреченные. Поэтому из западных языков следует выбрать английский язык в качестве основного языка на последних классах колледжей и языком обучения в университетах, а в научно-исследовательских институтах английский язык должен стать рабочим языком и языком публикаций.

Оценивая в целом взгляды Заки Валиди Тогана на проблему поиска оптимальных путей усвоения мусульманским Востоком, и тюрками в частности, передовых научных, технических и социальных достижений западной цивилизации при одновременном бережном отношении к национальным и религиозным традициям, следует обратить внимание на выделение им «куль-

²⁵ Тоган. Указ. соч. С. 486.

турных» и «цивилизационных» различий между Западом и мусульманским Востоком. Каждая из этих двух великих культур не является некой монадой, между ними нет непреодолимой преграды. С другой стороны, культурные различия, к которым он относил религию, мораль, национальные обычаи, придают каждой из этих больших цивилизаций неповторимый облик. Данное положение можно проиллюстрировать поучительным примером. Заки Валиди Тоган в своем разговоре с З. Фрейдом, состоявшемся в 1935 г. в Вене, высказал свое несогласие с попыткой знаменитого основателя концепции о психоанализе придать универсальный характер своему учению и выразил неприятие его философии в целом. Он сказал З. Фрейду, что все то, что тот пишет о страсти малолетней девочки к своему отцу, не имеет никакого отношения, например, к башкирам и казахам. Им разъясняют предписания ислама, регулирующие половые отношения. У этих народов является обычным делом регулярное спаривание скота на глазах детей или присутствие последних при окоте овец, появлении телят. Все это для их детей является совершенно естественным делом. Соответственно, супружеские отношения родителей воспринимаются детьми этих мусульман также как нечто совершенно естественное и не могут послужить невольным источником неврозов, комплексов и психических патологий²⁶.

Заки Валиди Тоган, принципиально не приемлющий политический ислам, признавал духовное значение ислама как интегрирующей силы для мусульманских народов. Ислам, по его признанию, объединив различные народы в рамках единого политического образования — Халифата, — впоследствии создал условия для расцвета исламской культуры, общей для многих народов. Благодаря Халифату исламский мир стал олицетворять одновременно универсальную религию и культуру. Шахи и правители сражались между собой, а ал-Бируни, например, в случае своего перемещения из одной части Халифата в другую, мог продолжать работать в условиях одной, исламской культуры, универсальной по своим основаниям, поскольку во всех частях Халифата существовали одни и те же языковые, религиозные и культурные стандарты. Поэтому Заки Валиди Тоган видел ценность Халифата не в теократии, а в культурном исламе. Ислам создал в эпоху Халифата условия для синтеза различных культур на универсальных основаниях в виде общего цивилизационного пространства.

Заки Валиди Тоган считал, что расцвет Халифата — это заслуга культурного ислама, его терпимости, благодаря чему стали возможны синтез различных культур и деятельность ученых разных национальностей. В его глазах Халифат в культурном плане был как современный Запад, представляющий собой существующее на основе универсальных ценностей общее культурное пространство. Даже приход тюрок, по его мнению, на территорию центральных провинций Халифата привел только к усилению культурного

²⁶ Тоган. Указ. соч. С. 26—27.

ислама, ибо благодаря этому ислам стал действительно универсальным явлением, религией и культурой не только арабов и персов. Первое усиление культурного ислама произошло после завоевания Ирана, включения в мир ислама иранской культуры, что привело, как следствие, к разрушению моноязычия и монокультуры арабов. Главная заслуга тюрок в истории ислама, согласно Заки Валиди Тогану, состоит в утверждении светскости во власти и ослаблении теократии.²⁷

Заки Валиди Тоган полагал, что необходим культурный ислам, для чего следует удалить ислам из политики за счет отказа от теократии, ибо попытка его насаждения в условиях секуляризации, и, добавим мы, в условиях глобализации, ведет к неизбежному расколу общества. В противовес планам панисламистов объединить исламский мир на принципах политического ислама, на основе ортопраксии и подчинения мусульман эксклюзивистской религиозной идеологии, он считал необходимым сохранять универсальный исламский мир как культурное целое на основе исламских духовных ценностей, опираясь на принципы справедливости и разума.

Верность своим идейным принципам Заки Валиди Тоган подтвердил в спорах с теми представителями мусульманского движения, которые стояли на платформе панисламизма и узколобого национализма. В марте 1920 г. Заки Валиди Тоган в качестве военного комиссара Башкирской Автономной Советской республики и ее политического руководителя принял в г. Стерлитамаке (где в указанное время находилась столица БАСР) четырех панисламистов — турка Абд ар-Рашида Ибрагима, индийцев Баракатуллу и Абдур Барга и присоединившегося к ним позже татарина Мусу Джаруллаха Бигиева. Панисламисты-иностранцы к тому времени уже побывали в Москве, где встречались с В. Лениным. Они хотели сотрудничать с коммунистами ради спасения исламского мира от западного капитализма. Их радовало, что на Южном Урале основано мусульманское государство в лице Башкирской республики. Они всерьез полагали, что оно превратится со временем в ядро великого исламского государства во всем Туркестане. Заки Валиди Тоган заявил им, что они предаются пустым иллюзиям, что пытаться объединить ислам и Коран с коммунизмом есть грех и абсолютно бесперспективное с политической точки зрения дело.²⁸ Следует отметить, что Башкирская республика с самого начала строилась на светских началах, в ней религия была отделена от государства.

Еще раньше, в мае 1917 г. на первом Всероссийском мусульманском съезде в Москве, Заки Валиди Тоган выступил против пантюркистов (пантатаристов), пытавшихся использовать религиозный фактор (ислам) для проведения ассимиляторской политики казанских татар по отношению к другим тюркским мусульманским этносам России. Суть его доклада сво-

²⁷ Тоган. Указ. соч. С. 97.

²⁸ Там же. С. 236—237.

дилась к мысли, что «единой мусульманской нации не существует; стремление к культурно-языковому объединению мусульманских народов является противоестественным, поэтому оно административным путем не осуществимо».²⁹ Уже проживая в эмиграции, он опубликовал в 1924 г. в Берлине в русской левой газете «Знамя борьбы» статью «Туркестан», где также выражал беспокойство по поводу крайнего обострения шовинизма, национального эгоизма в мусульманском мире, стремления ассимилировать один народ другим. Он отмечает, что взаимная ненависть арабов, персов и турок превзошла все мыслимые нормы.³⁰

Проведенный анализ философских и политических взглядов Заки Валиди Тогана позволяет сделать вывод, что представленные в научной литературе классификации российского мусульманского реформаторства и либерализма начала XX в. не в полной мере отражают весь разнообразный спектр философской и социально-политической мысли российских мусульман указанного периода. Заки Валиди Тоган идейно разошелся с теми российскими мусульманскими деятелями, которые стояли на позициях исламизма и тюркизма (татаризма), и в то же время не был выразителем узкого племенного сепаратизма, как утверждали его оппоненты из числа татарских националистов. Также нельзя сказать, что он был из так называемых исламских коммунистов, как М. Султан-Галиев, Г. Шамигулов, А. Измайлов, целиком перешедших на позиции большевиков. Заки Валиди Тогана можно отнести к национал-демократам с их стремлением успешно реализовать задачи этноидентификации своих народов согласно социалистической модели. Его недолгое сотрудничество с большевиками было единственным способом обеспечить сохранение и развитие тюркских мусульманских наций, их национальных культур и религии (как культурного ислама) в условиях модернизации советского образца в СССР. Это не означает, что Заки Валиди Тоган приспособлялся к изменяющимся политическим обстоятельствам в разгар гражданской войны. Напротив, принципы руководства нацстроительством были выработаны им до революции и применены на практике в непростых условиях развернувшейся гражданской войны в России. Свои принципы он изложил в систематической форме в ряде работ, наиболее развернуто в «Методологии исторических исследований» (*Tarihte usul*). Следует также отметить, что одним из результатов его нацстроительства стало развитие России на путях не унитарного государства, а федерации.

В современных работах по данной проблематике, за редким исключением, не указывается на самое важное — на утопичность проектов российских мусульманских деятелей как правого толка (исламистов), так и центристов, представленных тюркистами (татаристами). На наш взгляд, следует обра-

²⁹ Давлетшин Т. Советский Татарстан: Теория и практика ленинской национальной политики. Лондон, 1974. С. 72; Цит. по: Ямаева. Указ. соч. С. 231.

³⁰ Тоган. Указ. соч. С. 566.

тить большее внимание на опыт реализации ряда проектов нацстроительства в Башкортостане и Турции, выдержавших испытание временем, инициатором одного из которых в Башкортостане был Заки Валиди Тоган. Поэтому сегодня при обращении к философским традициям мусульман России в свете императивов глобализации и необходимости сохранения национальных культур будет оправданным исследование не только направлений в философской мысли российских мусульман, представляющих чисто исторический интерес, но и (и даже в первую очередь) изучение философских оснований мировоззрения мусульманских деятелей-практиков эпохи революционной России, сумевших ответить на вызовы времени не утопическими проектами, а практическими шагами.

Заки Валиди Тоган в поиске универсальных оснований исламской культуры для ответа на волновавшие его вопросы (Что было истинной причиной отставания мусульман, особенно тюрок? Справедливо ли мнение, что главной причиной тому является ислам?) прошел сложный путь от романтизма молодого ученого до умеренного национального социал-демократизма, став убежденным противником колониализма, советского тоталитаризма и политического ислама. На сотрудничество с большевиками он пошел ради сохранения своего детища — Башкирской республики и искреннего желания бороться против попыток белого движения реставрировать царскую Россию. В своих «Воспоминаниях» он пишет, что советизация мусульманских народов в России приобрела необратимый характер в силу неизбежности, а именно: выбора русским народом большевизма. Он рассматривал это как трагический, но неизбежный этап в русской истории, который будет иметь последствия мирового масштаба. Предвидя все отрицательные последствия коммунистического правления для российских мусульманских народов, он видел и пользу — создание национальной промышленности, современных институтов национальной науки и культуры. В качестве одной из приоритетных задач советских мусульман он считал сохранение ими религии (как культурного ислама) и родных языков, пусть даже нелегальными методами. Он был сторонником социальной революции, поскольку полагал, что она даст толчок к социализации наиболее отсталых мусульманских этносов России. Тут Заки Валиди Тоган стоял на почве экономического реализма.

Вышесказанное позволяет поставить вопрос — не является ли отсутствие философского осмысления многими российскими мусульманскими интеллигентами начала XX в. оснований западной и мусульманской культур причиной утопичности их социально-политических и экономических проектов по реформированию жизни мусульманской общины России, что выяснилось в годы гражданской войны в России?

На наш взгляд, уход от рассмотрения данного вопроса обрекает деятельность современных исследователей на описательный и систематизирующий обзор религиозно-философской, социально-политической и экономической мысли российской мусульманской интеллигенции XIX — начала XX века,

что, в свою очередь, не позволяет увидеть перспективы развития философских традиций российских мусульман на современном этапе мировой глобализации.

Конечно, полноценное научное освещение философских традиций российских мусульман и их оценка — задача, несомненно, комплексного характера, которая потребует усилий специалистов различного профиля и большого времени. Но вряд ли достижению этой цели способствует постоянное обращение при изучении наследия российских мусульманских реформаторов и либералов по нацстроительству к тем их проектам, нереалистичность и утопичность которых была выявлена при столкновении с социальной реальностью в условиях системного кризиса (1917—1922 гг.) в России и изучение которых может удовлетворить разве что исторический интерес. Прежде всего, как нам представляется, для полноценного исследования философской мысли российских мусульман требуется предварительный анализ философских оснований наиболее жизнеспособных, то есть фактически реализовавшихся, проектов по адаптации культуры мусульманских народов к требованиям модернизации, через которую проходило российское общество в XX веке.

Hamidreza Ayatollahy (*Allameh Tabataba'ii University, Iran*)

INTERACTION OF ISLAMIC AND WESTERN PHILOSOPHIES

I. What is Contemporary Islamic Philosophy?

In contemporary Muslim territories we can find a great diversity of attitudes towards Philosophy. Hence, before dealing with the particular situation of contemporary Islamic Philosophy, we would like to enumerate a few trends in the context of which the special identity of contemporary philosophical activity can be recognized. We shall then try to explain the main characteristics of Islamic philosophy as it is practiced in Iran. In the first place, however, we must deal with the fact that the different approaches to Philosophy in the Islamic world have essentially to do with different interpretations of the relation between Islam and Philosophy. Among these interpretations we find the following: ¹

1. The rejection of philosophy and of any rational approach to religious teachings with the emphasis placed on the literary meaning of Quran and *ḥadīth* (the *Wahhābī* approach).

2. The Ghazzalian approach, i.e., the one that we might call the philosophical rejection of philosophy. This is a common view in Malaysia and Indonesia, but with important similarities to the *tafkīk* (separation) movement in Iran.

3. The mystical approach in Turkey and countries of North of Africa like Morocco and Tunisia.

4. The revival of the Islamic philosophical heritage as it was instituted during the period from the 9th to the 13th centuries CE. The thinkers interested in this revival are more commentators than philosophers in their own right. This position is particularly strong in schools and departments of Islamic philosophy in the Arabian countries that reject the *Wahhābī* approach.

5. The westernized contemporary approach to philosophy in Islamic countries and other parts of the world. Among the representatives of this approach we find thinkers like Muhammad Arkun, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Ali Mazroui, Abdolkarim Soroush. They all have in common a rather secular approach based on different Western concepts of philosophy.

6. The more ideological approach represented by thinkers that attempt to find solutions for the practical problems affecting the Muslim world based on the prem-

¹ *Hamidreza Ayatollahy*. «Philosophy in Contemporary Iran», *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2006. Vol. 62. № 2—4. April—December.

ise that the best way of proceeding is to promote the return to the traditional doctrines of Islam.

7. The approach of traditionalist thinkers like Genon, Schuon, and Nasr.

8. The approach of the Sadraean transcendental philosophy (philosophy of Mulla Sadra) in Iran, as well as in Pakistan and India.

II. The background of contemporary Islamic philosophy

In the past, the interest of the Western world in learning about Islamic Philosophy was mainly centred on the question regarding the active influence of Muslim thinkers upon the historical formation of Christian scholasticism in the Middle Ages. For example, it is clear that in order to study the philosophical contribution of thinkers like Thomas Aquinas and Duns Scotus in their correct historical perspective we must also become acquainted with the thought of at least Avicenna (980—1037) and Averroes (1126—1198). Any adequate history of medieval Western philosophy should include, in consequence, an important chapter on the history of Islamic philosophy.¹

This distance between the western intellectuals and Islamic Philosophy may have to do with the rather common view in the West that Islamic Philosophy came to an end with the death of Averroes and/or ceased to exist when Ghazzali (1058—1111) produced his major attack against philosophical thinking in his influential book *Tahāfut al-Falāsifa*. But in reality what came to an end was nothing more than what shall be considered the first phase in the development of the history of Islamic Philosophy. It is true that with the death of Averroes, Islamic Philosophy ceased to be alive in the West,² but this does not mean that it ceased to be alive in the East. It is also true that the Islamic philosophy did not develop in all Muslim countries after Ghazzali and Averroes, particularly among Sunni Muslims, so that in the Arabian countries there was no longer a large interest in developing philosophy. The fact that the Sunni Muslims were the majority in terms of population and the Arabian countries were the ones with closer ties to the West explains why the generalized assumption grew in the West that there was no longer Philosophy in the Muslim countries. Moreover, this assumption became necessarily an obstacle for the deepening of any relations between Islamic and Western Philosophy.

We must also add that even “histories” of Islamic philosophy written not as a chapter in the history of Western philosophy but independently and for its own sake were largely shaped by the idea that the golden age of Islamic Philosophy is to be found in the period of three centuries extending from Farabi to Averroes, and that after Averroes, in the ages subsequent to the Mongol invasion, and with the exception of a few isolated prominent figures (like Ibn Khaldun, for example), the Muslim world did not produce, when it comes to Philosophy, anything more

¹ Mehdi Mohaghegh, *Izutsu T. The Metaphysics of Sabzavari*. Tehran: Tehran University Press, 1969. P. 3.

² i. e., the western part of Muslim world (*ed.*).

than commentaries and commentaries of commentaries in a long and tedious series of “lifeless and mechanical repetitions, without any spark of real creativity and originality”¹.

That this is not a true picture of the historical facts has amply been made clear by the remarkable work done by scholars like Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr concerning the intellectual activity of the Safavid Dynasty. At any rate, it is only very recently that Orientalists have begun to realize that philosophical thinking in Islamic context did not irretrievably fall into decadence and fossilization after the Mongol invasion, as it was commonly believed.

Indeed, we think that the kind of philosophy that deserves to be regarded as typically and characteristically Islamic developed much more after Averroes death than before it. We are talking about the typically Islamic philosophy that arose and matured in the periods subsequent to the Mongol invasion and found the culmination of its vigorous creativity in the Safavid period in Iran. This peculiar type of Islamic philosophy, which grew up in Iran among the Shiites, has come to be known as *hikmat* or “wisdom”. We can trace the origin of the *hikmat* back to the very beginning of the above-mentioned second phase of the history of philosophy in Islam.

Hikmat is structurally a peculiar combination of rational thinking and Gnostic intuition, or, we might say, rationalist philosophy and mystical experience. It is a special type of ontological philosophy based on existential intuition of Reality, a result of the philosophizing applied on the Gnostic ideas and visions attained through intellectual contemplation. Historically speaking, this tendency toward the spiritualization of Philosophy finds its origin in the metaphysical visions of Ibn ‘Arabi and Suhrawardi. In making this observation, however, we must not lose sight of the fact that *hikmat* is also endowed with a solid and strictly logical structure and as such it goes beyond Ibn ‘Arabi and Suhrawardi and comes back to Avicenna and the first stage of development in the history of Islamic Philosophy.

Hikmat, having as it does these two distinctive aspects, must be approached from two different angles, if we are to analyze properly its formative process: (1) as a purely intellectual activity, and (2) as something based on trans-intellectual, Gnostic experience — *dhawq* “tasting” as the mystics like to call it — of the ultimate Reality.

The most famous and important philosopher of the second phase of Islamic philosophy is Mulla Sadra (1572—1640). He had many innovative ideas in the realm of Philosophy (especially ontology) and became one of the brightest stars in the sky of Islamic philosophy. As a matter of fact, his novel ideas mark a turning point in Islamic Philosophy so that the philosophers that came after him were significantly affected by his views.

The appearance of an intellectual figure like Sadr al-Din Shirazi during the Safavid period is a clear indication of the presence in his own time of a strong

¹ Mohaghegh, *Izutsu*. The Metaphysics of Sabzavari. P. 3.

intellectual tradition whose deepest currents he was able to so brilliantly bring to the surface. Mulla Sadra is a metaphysician and sage of outstanding stature who cannot be taken in isolation and separated from the tradition that produced him.

Something to be mentioned, however, is the revival of Islamic intellectual life in the eastern lands of Islam, especially in Iran. During the twelfth and thirteenth centuries, this was made possible by the establishment of new intellectual schools by Suhrawardi and Ibn Arabi, followed by the resurrection of Ibn Sina's teachings during the middle decades of the thirteenth century by Khwajah Nasir al-Din Tusi. The background of Mulla Sadra must be sought in these schools as well as in the Sunni and Shi'ite schools of *kalām* as they developed from the thirteenth to the sixteenth centuries¹.

The four classical schools of the post-Mongol period, namely, the Peripatetic (*mashshā'ī*), the Illuminationist (*ishrāqī*), the Gnostic (*'irfānī*) and the Theological (*kalām*), with all the inner variations contained in each of them, developed extensively during the four centuries preceding Mulla Sadra and also approached each other, preparing the ground for the major synthesis brought about by Mulla Sadra. Therefore, in order to understand the background of Mulla Sadra, it is necessary to delve into the development of each one of these schools as well as into the interactions that occurred between them during this very rich and at the same time most neglected period of Islamic intellectual life, from the thirteenth through the sixteenth centuries.

III. The Characteristics of Sadraean Philosophy

The Sadraean Philosophy can be characterized by the recognition of the following aspects:

1. Intrinsic compatibility between Religion and Philosophy;
2. Necessity of a serious rational study of the religious doctrines to the point of bringing together the views of Reason and the views proper to Religion;
3. Need for a combination of the four traditional schools present in the Islamic world, namely mysticism, Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy and *Kalām*;
4. Importance of studying Western approaches to Philosophy as well as other sources of human thought;
5. Need to proceed to a comparative study of the different philosophical views in order to explain the strengths and the weaknesses of Transcendental Philosophy;
6. Evolving character of Islamic Philosophy as a whole;
7. Philosophical primacy of ontology over epistemology and of reason over experience;
8. Influence of theoretical philosophy on other dimensions of human thought and activity, namely politics, economy, education, aesthetics, ethics etc.;

¹ *Seyyed Hossein Nasr. Šadr al-Don Shorḅzo and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997. P. 16.*

9. Importance of the attention to Quran and of the *hadīth* and prayers — as an important source of knowledge — for a philosophy that tries to argue her own views based on reason alone and not on revelation;

10. Importance of the dialogue among philosophers from different perspectives in order to achieve better ideas of how to promote the future of the human family.

IV. The difficulties of having a comparative philosophy

Although we confront a lot of topics that have been studied in different philosophical schools and have been discussed by various philosophers and it seems that there are different answers to the same questions, there are some difficulties in accounting for similarities between them. Therefore the comparative philosophy has been hard and far reaching. Some of these difficulties are the following ones.

The historical and geographical background of philosophical problems and solutions make problematic the mutual understanding of two different philosophical schools which belong to two paradigms in question. At first glance, we encounter one topic that is translated in two cultures and it seems that they are the same; but the deep meaning of that topic is connected to those cultural backgrounds that differ significantly one from another. The hermeneutical situation of a word or a text is an obstacle for understanding them in another culture. Therefore there are some doubts that we can understand similarities between two words in two cultures. Thus most of critics of some philosophical views from the perspective of another philosophical paradigm can not be sound.

The epistemological approach of modern philosophy and its subjective view based on a kind of humanism bring in a sphere that is different from other intellectual and ontological attitudes. It is difficult to criticize another philosophical tradition from the modern Western point of view.

It is also difficult to understand from a non-western philosophical perspective the Western one without having the necessary knowledge about Western culture. In my view, the Christian background of Western philosophy (for both theistic and atheistic philosophies) is one of the most important paradigms of modern philosophy. The important idea of Nietzsche that “God is dead” is misunderstood in non-western philosophies. Nobody may have a correct understanding of “God is dead” without understanding the Christian doctrine of God incarnated in Christianity. Without understanding the importance of history in Christian doctrine it is difficult to understand many philosophical approaches in Western philosophy.

It is also difficult to understand contemporary Islamic philosophies from an empiricist or pragmatist approach in philosophy that is the dominant philosophical method in Western philosophy. The rational attitude of Islamic philosophy differs from the rational attitude Western philosophy.

The orientalist in Western countries are guilty of this confusion. For them, the oriental culture must be understood carefully but from a Western point of view and must be judged in accordance with Western values. But some useful attempts testify to the realistic awareness of this gap, seeking a solution for building some

bridges between cultures. In a globalised world, philosophy needs more mutual understanding than philosophical theories.

V. The possibility of comparative philosophy

However, it does not mean that it is not possible to have comparative philosophy. If it were so, dialogue and negotiation would be meaningless. All philosophical attempts for understanding other thoughts in all over the world and in all periods of time in history (or historical study of philosophical schools) presupposes admitting the possibility of understanding others — at least the main part of their thoughts. Therefore, although it is possible to understand others, there are many considerations regarding the translation of a certain thought of a certain culture into another culture.

These considerations provide the most important reason to think of comparative philosophy as a difficult but possible study that must undergo a long process to bring the other thought nearer.

VI. The method of comparison

I believe that, for a best comparative study in philosophy, the comparison must pass through four stages of four hermeneutical rules as postulated by Emilio Betti (1890—1968). These rules are: ¹

- 1) the principle of hermeneutical autonomy of subjects,
- 2) the principle of totality or the rule of coherence of meaning,
- 3) the rule of actuality of understanding,
- 4) the compatibility of meaning in understanding or the rule of hermeneutical correspondence of meaning.

I hope I will be able to discuss this method in more detail in another research.

VII. The advantages of attempting for a comparative philosophy

There are some factors that make comparative study in Western and Islamic philosophies necessary nowadays. First, the penetration of globalization in all dimensions of our life makes it necessary to see each other as men living in a same tent. The global awareness which conflicts local thoughts and the necessity of interaction between cultures require a kind of mutual understanding. All various cultural representations point to a deep variety that is caused by different foundations of those thoughts. Philosophy that has the task of analyzing the basic foundation of all cultural representations has a very important role in any interaction between cultures. This is what necessitates comparative philosophy.

Second, we can know ourselves not from an inner insight but from the contrast with others. In otherness we understand the boundaries of selfness. There is a joke that can make this truth clearer. A child showed his father a quite white paper and

¹ *Betti E.* Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften / Trans. in J. Bleicher. Contemporary Hermeneutics. London: Routledge and Kegan Paul, 1980. P. 57—85.

said to him “Oh, father, look at my painting. Isn’t it nice!” Father said: “There is nothing on your paper!” The child replied: “Why can’t you see the painting? It is a white bear on the snowy surface of the North Pole, pursuing a white rabbit!”

This is a joke but if it were correct how could somebody confirm it? Without the boundaries of bear and rabbit nobody can find any of them. In the contrast of rabbit and bear one can distinguish them; the more distinct the contrast the better discernible they are.

Every thought needs others to clear itself. We can understand ourselves more and more through a better understanding of the others. In comparative philosophy we can learn to know selfness and otherness.

VIII. Necessity of comparative Western and contemporary Islamic philosophy and its position nowadays

The philosophy of Mulla Sadra must be considered as one of the most important contributions of contemporary Islamic Philosophy, especially in Iran. This philosophy has been continued and matured by scholars like Sabzavari, Tabataba’i and Motahhari. In fact, due mainly to its compatibility with the Islamic tradition a very honorable place within the context of Shiite Islamic thought was granted to this kind of philosophizing, so much so that it became a part of the official learning and teaching in religious seminaries (*hawzeh ‘ ilmiyyeh*). Moreover, we also would like to say that Shiism has been a good context for all kinds of rational thinking. We can say, therefore, that understanding and confronting every kind of rational and philosophical thinking has been a major duty of Islamic scholars in Shiite countries like Iran. Islamic philosophy has become a strong foundation of Iranian culture. It constitutes a strong factor in promoting Iranian culture. For example, it was due to the Iranian Islamic philosophical background that the people of Iran were preserved from Marxism and atheistic positivism.

I also would like to add that philosophical research in Iran is not focused on Islamic philosophy only. For more than 50 years, there is an ongoing acquaintance of the Iranian culture with Western schools of thought, which are studied side by side with Islamic philosophy. The number of works of the Western philosophical tradition translated into Persian is already quite significant. But it is also true that Islamic philosophy represents the major interest of this domain in Iran. On the other hand, the comparative study of philosophy has become a major topic for academic dissertations, lectures, books and conferences. In Iran, the majority of scholars believe that Islamic Philosophy has the potential to seriously contribute for the solution of many contemporary problems.

IX. Conclusion

We suggest, therefore, that Philosophy is crucial for the furthering of any kind of positive dialogue between Iranian culture and the culture of other peoples and nations. In other words, we are convinced that Philosophy must play a very important role in the furthering of international peaceful relations. As we know very

well, there are many historical backgrounds that constitute serious obstacles for the achievement of peaceful relations between countries. Moreover, the flood of false news and deficient political analysis, together with all possible difficulties attached to the differences in the corresponding system of values, are abundant causes for conflict and misunderstandings. Accordingly, we advocate the recognition of the extraordinary role of reason and of rational thinking in order that differences and misunderstandings may not remain serious obstacles to peace and the mutual understanding of different cultures and civilizations.

Карим Муджтахиди (Тегеранский университет, Иран)
МУЛЛА САДРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ АНРИ КОРБЕНА

Вполне возможно, что некоторые иранские ученые и исследователи, хорошо разбирающиеся в философских системах, распространенных среди мусульман, особенно те ученые, которые в течение долгих лет имели дело с этими проблемами в традиционных центрах духовного образования, сделав их рассмотрение основной частью своей ежедневной деятельности на культурном поприще, посчитают излишним и необязательным знакомство со взглядами иностранных ученых — как востоковедов, так и других исследователей, — ибо, хотя их исследования внешне соответствуют научным критериям, они не обладают достаточной широтой познаний по этим вопросам и их суждения волей-неволей предопределены их личными целями или целями их правительств.

С исторической точки зрения возникновение такого сдержанного подхода можно считать неизбежным. Психологически эта позиция вполне понятна. Однако отрицание чужих суждений без достаточного с ними знакомства и подробного их анализа не решает проблему и не обеспечивает продолжения интеллектуальной традиции и ее развития.

Именно с этих позиций для нас имеют значение исследования западных ученых о наших исторических, литературных и философских произведениях. Знакомство с их исследованиями, независимо от того, что это за исследования, полезно при изучении этих произведений, пусть мы и не разделяем их точку зрения. Это особенно верно, когда речь идет об исследованиях, подобных тем, которые предпринял ныне покойный французский ученый, профессор Анри Корбен, изучавший наше философское наследие, в частности философию ишракизма и мистицизм (*'ирфāн*). Ведь что бы мы ни думали об этих исследованиях, нет никаких сомнений в их широте¹ и, особенно, глубине.

В настоящее время Корбен очень хорошо известен во всех академических и университетских центрах, особенно тем ученым, которые занимаются тем или иным направлением исламской философской мысли. Во всех без исключения книгах, посвященных этой проблематике, можно обнаружить множество ссылок на его самого и его идеи, независимо от того, принимает ли автор эти идеи или отвергает их. В Иране на персидский язык переведено несколько его работ, иногда публикуются статьи и книги об этом ученом и его идеях — можно предположить, что эти работы известны читателю.

¹ Т. е. широте методологического подхода их автора (*Прим. ред.*).

Не претендуя на полноту познаний в этом вопросе или на особую личную позицию, автор все же считает небесполезным рассмотреть взгляды Корбена на Муллу Садру. Оговоримся, что взгляды Корбена на идеи Муллы Садры невозможно отделить от его воззрений на мусульманскую философию и ее историю в целом. Дело в том, что в своем исследовании философии Садры он не замыкается только на этой частной теме. По мнению Корбена, Мулла Садра принадлежит к большой интеллектуально-философской семье, представителей которой мы находим на ближних и удаленных отрезках времени и пространства. Он не только их «наследник» в общепринятом значении этого слова, но и человек, который придал новую жизнь этому оригинальному интеллектуальному наследию, сумев сохранить его прочность и силу.

Иными словами, в целом следует сказать, что в той мере, в какой Корбен рассматривает историю исламской философии, он полагает, что Мулла Садра был не только самым значимым мыслителем своей эпохи, то есть ограниченного и определенного отрезка времени, не только ярким и точным толкователем философской традиции нашей страны, но и, подобно ал-Фараби, Ибн Сине и Шейху Озарения (Сухраварди), а также некоторым другим видным мыслителям, являлся квинтэссенцией философии в ее непосредственной действительности применительно к его эпохе. Поэтому такое мышление не только не вмещается в материальную, политическую и общественную, историю, как она обычно понимается сегодня, но для своего правильного понимания требует, чтобы мы бросили взгляд за пределы истории и попытались на этой [трансцендентной] основе оценить саму историю. Мышление, не превосходящее историю (хотя и берущее начало в ней), не может считаться оригинальным мышлением.

С другой стороны, следует иметь в виду, что везде, где Корбен упоминает шиитскую философию, он в первую очередь имеет в виду философию Муллы Садры, хотя иногда, рассматривая эту традицию, он обращается к философам, предшествовавшим Мулле Садре, или, прослеживая, как раскрывались потаенные возможности этой традиции, обращается к его наследникам.

Мулла Садра, в определенном смысле, является для Корбена одной из основных вех на пути развития исламской философии. Он смотрит на этого философа не только как на продолжателя дела прежних мыслителей и вдохновителя живших после него, но и как на одного из тех, кто способен защитить и обезопасить свой внутренний мир от любого посягательства внешней истории и сохранить горящим единый факел, только в отблеске света которого каждый в выпавшее ему время может присутствовать при своем действительном особом бытии и, посредством соединения или умопостижения, одолевающего его, вернуться к своей предельной основе.

В рамках этой традиции не отделимы друг от друга философское размышление и ступени пути духовного усовершенствования. Для такого философа не существует превратностей времени. Либо, наоборот, если он отлично осведомлен о них, он, в любом случае, не боится их и не подпадает под их власть. На него не влияет бурлящий водоворот ежедневных событий, а также

опошление мысли, имеющее место, когда таким делам отдается приоритет. Ведь он нашел свое место не на этом пологом берегу. Целеустремленность энергии и доблесть, которые он ощущает в себе, до последней минуты спасают его от поверхностных мыслей.

Мулла Садра не только является одним из важнейших связующих звеньев между предшествующими ему философами и мыслителями, жившими после него. Его труды сами по себе позволяют суммировать и придать гармоничную форму различным проявлениям культуры и знаний, которые дошли до него из других эпох, а иногда и из дальних краев.

Здесь невозможно использовать термин «компиляция», ибо это — удел человека, внутренне чуждого собранному материалу и не способного осмыслить его достаточно глубоко, лишенного возможности в глубинах своего истинного душевного мира определить и оценить количественные и качественные характеристики и научную весомость этого материала, и — что важнее всего — определить возможность подлинной гармонизации разных его частей.

В отношении трудов Муллы Садры нельзя применить понятие «сочинение» (*ta'liḥf*) в обычном смысле этого слова. Ведь современные сочинители, даже лучшие из них, часто вынуждены сохранять некоторое расстояние между собой и темой, о которой они говорят, во имя соблюдения принципа объективности, а также вследствие применения ими позитивистской или неопозитивистской методологии. В этом случае рассматриваемые вопросы не находят эмпирического, реального отражения во внутреннем мире автора, а с теоретической точки зрения это зачастую ограничивает его подход неукоснительным соблюдением внешнего, а иногда и обрекает его на неуместную снисходительность, застой мысли и ненужные повторы, ради того, чтобы сделать свой труд приемлемым для некоторой, конкретной и определенной, среды.

Тот факт, что Мулла Садра поначалу добровольно избрал уединение и изоляцию, а затем, когда его учебно-научный круг обрел популярность, все равно тесно общался с очень ограниченным кругом людей, возможно, следует объяснить тем, что он не хотел, да и, по сути дела, не мог, быть официальным преподавателем и ученым, вписавшимся в рамки государственной системы. Да и его внутренние обязательства перед наукой и философией — сферами, которые он рассматривал как свою стихию, — не позволяли ему так поступить.

Ввиду этого можно, не боясь преувеличений, смело сказать, что на определенном историческом этапе своего внутреннего развития мусульманская философия получила свою субстанциальную действенность в Мулле Садре, обретя в его дискурсе квинтэссенцию своей самостной формы.

Именно поэтому любое внешнее, формальное подтверждение или отрицание идей Муллы Садры, оставляя нас чуждыми широте и простору измерений его интеллектуального горизонта, не оказывает сколько-нибудь значительной поддержки тем, кто хотел бы войти в мир его мыслей и понять их.

Любой читатель таких работ, будь он зрелым специалистом или новичком, мусульманином или немусульманином, иранцем или неиранцем, дол-

жен предварительно получить такую духовную подготовку, которая позволила бы ему настроиться на одну сердечную волну с философом, стать поверенным в его тайнах, и, благодаря тому, расслышать тончайшие нюансы его духовной речи, уловляя ее внутренние музыкальные обертоны.

Такого рода произведения, подобные которым имеются и в культурах других народов, не заговорят с каждым; их суть нельзя выразить лишь некой суммой слов. Их блеск и сияние становится очевидным только тогда, когда они попадают в руки истинного знатока. Не так просто найти подходящие критерии для правильной оценки таких произведений.

Так как эта статья посвящена в основном взглядам Анри Корбена на труды и мысли Муллы Садры, было бы неплохо вначале коснуться того, как Корбен познакомился с этим философом, и посмотреть, какие свои работы он посвятил этой теме. По мере возможности, мы обратимся не только к его переводу «Книги постижений» (*Kutāb al-Mašā'ir*) и предисловию к ней, но и к другим его текстам.

1) *Terre céleste et corps de résurrection* («Небесная земля и тело воскресения»)²

В той части этой книги, которая состоит из переводов текстов ряда иранских мыслителей, Корбен приводит отрывок из книги *Ал-Хикма ал-'аршыйя* («Престольная мудрость») в выполненном непосредственно с языка оригинала французском переводе³ (французский перевод уместился на девяти страницах — 157—165).

По мнению Корбена, из этих текстов становится очевидной удивительная близость иранских платоников и таких кембриджских платоников, как Генри Мор⁴.

2) Доклад «Место Муллы Садры Ширази в иранской философии»⁵

был прочитан 28 ноября 1962 г. в ирано-французском обществе в Тегеране. Его французский текст был напечатан в парижском *Studia Islamica* в том же году⁶.

² *Terre céleste et corps de résurrection*. Paris: Buchet-Chastel, 1960. Данная книга была переведена на персидский язык Зияуддином Дахшири под названием «Ард-и малакūt ва кālбад-и инсāн дар рӯз-и растāхиз» («Небесная земля и тело человека в день Воскресения») (тарджума-и Диā' ад-Дйн Дахшйрй, Техрāн: Марказ-и мутāли'āt-и фархангй 1358/1979).

³ Корбен пользовался литографическим изданием книги иранского философа, опубликованным в Тегеране в 1315 г. л. х. Он перевел страницы 148, 151—155 и 195—198.

⁴ Henry More (1614—1687). Об этом мыслителе см. книгу автора статьи «Нигāхй ба фалсафахā-и джадйид ва му'āсир дар джахāн-и гарб» («Взгляд на новые и современные философии на Западе»). Техрāн: Амйр Кабйр, 1373/1994. С. 13—37.

⁵ *La Place de Mollā Sadrā* (ob. 1050/1640) dans la philosophie iranienne / *Studia Islamica*. XVIII (1962). P. 81—113.

⁶ Текст этого выступления был переведен на персидский язык С. Х. Насром и опубликован в журнале гуманитарного факультета Тегеранского университета («Maqām-e

3) Перевод *Kitāb al-Mashā'ir* («Книги постижений») Муллы Садры на французский язык

с предисловием, комментарием и примечаниями, в которых разъяснялись арабские выражения и предлагались их французские эквиваленты, с приложением арабского оригинала и персидского текста (в переводе Бади' ал-Мулка Мирзы), был опубликован в серии *Bibliothèque iranienne* («Иранская библиотека») (в качестве ее десятого тома). Работа вышла из печати в 1964 г.⁷

4) *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques* («Иранский ислам: духовные и философские аспекты») — всего 4 тома⁸.

В четвертый том этой книги вошла глава, содержащая сведения о жизни Муллы Садры и его доктрине (со страницы 54 до конца страницы 122, то есть всего 68 страниц).

Впрочем, невозможно свести все размышления Корбена относительно философии Муллы Садры к приведенному выше, и наверное неполному, списку работ. Ведь метод, которым пользуется Корбен не только в отношении Муллы Садры, но вообще при рассмотрении доктрин восточных, мусульманских, и в частности иранских, философов, отличается одной особенностью: по его мнению, все они взаимосвязаны и не могут рассматриваться отдельно друг от друга.

С одной стороны, он пытается создать генеалогическое древо, внутри которого были бы прослежены и отражены прочные внутренние связи между этими философами. Причем в этом древе нет неперенной временной последовательности, так как каждый из них существует вместе и рядом с другими.

Даже если в исследовательских целях нужно будет проследить хронологическое развитие понятий и терминов, переходя от одного мыслителя к другому, рассказ о внутренне свидетельствуемом каждым из них позволит нарисовать более полный образ всех этих ученых в их совокупности, не подчиняющийся законам чередования количественной истории. Их объединяет то, что их духовная жизнь коренится в мире вечности, и именно на этом основании можно понять каждого из них.

Анри Корбен обращается к вопросу о первоосновности бытия в философской доктрине Муллы Садры и, сравнивая его с Фомой Аквинским, пишет: «Можно было бы назвать Муллу Садру иранским Фомой Аквинским, при условии, что Фома был бы одновременно религиозным философом и мистиком в духе Якова Беме»⁹.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî dar falsafâ-ye Iran», trad. par S. H. Nasr, *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran* XII (1), 1963. P. 1—34.

⁷ *Mollâ Sadrâ Shîrâzî. Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir) / Texte arabe, version persane, traduction et commentaire en français. Téhéran; Paris: Adrien Maisonneuve, 1964.*

⁸ *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques. T. I—IV. Paris: Gallimard, 1971—73.*

⁹ См.: *La Place de Mollâ Sadrâ... P. 91.*

Затем Корбен дает пояснения исторического плана:

Если мы попытаемся, как историки, определить общие характеристики философии Муллы Садры, то должны будем признать, что имеем дело с одним из последователей Ибн Сины. Мулла Садра был отлично знаком с трудами этого философа и писал к ним комментарии. Но он — ишракинский авиценнист в духе Сухраварди, который не только встал выше разногласий между Ибн Синой и Сухраварди, но, кроме того, дал свою собственную оригинальную интерпретацию философии озарения (*иширāk*).

Нужно также сказать, что этот философ, совместивший в себе ишракизм и идеи Ибн Сины, был также глубоко пропитан теориями и идеями андалузского теософа и мистика Ибн Араби, который является одним из величайших мыслителей всех времен¹⁰.

По словам Корбена, Мулле Садре удалось дать экзистенциальную (или бытийную) интерпретацию философии озарения, ибо, по его мнению, только и исключительно бытийное действие может дать воплощение чтойности — иначе же перейти от чтойности к бытию невозможно.

Далее Корбен пишет:

В философии Муллы Садры, в отличие от [философии] его предшественников, больше нет сферы упроченных и неизменных чтойностей. Можно говорить, что в его философии имеет место особое движение, а именно — отсутствие покоя бытия (это знаменитая теория субстанциального движения). Исходя из подготовленности чтойности, можно вывести целый цикл бытийных изменений¹¹.

Через строку Корбен продолжает:

Например, возьмем представление о теле. Чтобы понять, что представляет собой фактор, формирующий бытие, мы не должны его бытийное действие ограничивать сферой мира природы и чувственного восприятия. Нужно рассматривать его как простой элемент (как мы знаем, в традиционном естествознании этот термин указывает на качество), который посредством следующих друг другу метаморфоз из минерала, растения и животного постепенно превращается в живое глаголящее тело, способное понимать духовные вещи.

Будто бы реализуется великий план бытийного скачка, траектория которого начинается в глубинах неорганических веществ, а затем достигает своей высшей точки в земном образе человека и выходит за эти рамки. Ведь в наличествующем мире человеческое существо в своем бытий-

¹⁰ La Place de Mollā Sadrā... P. 95.

¹¹ Ibid. P. 105.

ном действии представляет собой только лишь некое переходное существо [между этим миром и миром другим]¹².

Через несколько строк читаем в статье Корбена следующее:

Отсутствие покоя и движение, которое имеют в виду Мулла Садра и все рассматриваемые нами мыслители, отличается от того, что на Западе называется «переходом в другое состояние». Речь идет о возвышении и движении к совершенству. Иными словами, прошлое не за нами, а в некотором смысле «под» нами, на одну ступень ниже нас. Они рассматривают движение мира как движение вертикальное, что напоминает готический стиль архитектуры и соответствует представлениям о начале и конце и о принципе возвращения, на основе которого в нашем мире возникает история¹³.

Следует отметить, что свои работы об иранских мусульманских философах в целом и об Ибн Сине и его последователях в частности Корбен писал в основном для читателей на Западе, а потому он старался не только показать историческое значение этих мыслителей в процессе интеллектуального и особенно духовного развития людей на христианском Западе в XII—XIII вв., но и, что более важно, доказать тот основополагающий момент, что рассматриваемые ученые были истинными последователями Ибн Сины, а затем — Сухраварди. Это следование происходило в разных формах и в конце концов слилось с шиитскими воззрениями, образуя интеллектуально-культурную основу религиозной жизни приверженцев этого учения.

Позиция Корбена относительно исламской философии прямо противоположна взглядам Эрнста Ренана и продолжателей его дела, а именно всех тех, кто, будучи специалистами разного уровня и даже просто любителями, полагали, что после Ибн Рушда исламская философия пришла к своему концу. Более поздние труды, о которых они зачастую даже не имеют представления, они считают маловажным и слабым отражением традиции, которая более чем на шесть столетий была предана забвению.

Впрочем, такие выводы делаются на основе поверхностной позитивистской точки зрения, которая предполагает, что наука и убеждения совершенны и без всяких рассуждений, что, в свою очередь, на практике придает рассудку особую застывшую категоричность, которая, будучи с виду отличной от категоричности, свойственной средневековому мышлению, в действительности представляет собой то же самое, а может быть даже нечто хуже и опаснее.

Эта узость мышления не только закрывает пути в область неизведанного, но и, вследствие неизбежного распространения «двойного невежества»¹⁴, приводит к определенному контролю над взглядами и мыслями людей. А это,

¹² La Place de Mollâ Sadrâ... P. 105—106.

¹³ Ibid. P. 106.

¹⁴ Когда человек чего-то не знает и не подозревает о своем незнании (*Прим. пер.*).

в свою очередь, не просто вредно вообще, но и очень опасно в индивидуальном и личном плане, так как на деле сам человек навязывает своему мышлению такие рамки. Видимым следствием этого становится то, что человек начинает испытывать боязнь перед новыми науками и знаниями, а внутреннее следствие состоит в том, что такой человек испытывает разочарование в себе и готов отрицать любую инициативу, любое решение, основанное на разуме и воле.

В этой культурной ситуации трудности и проблемы возникают прежде всего не для жителей промышленно развитых стран, а для населения так называемых «развивающихся» государств. Такие народы, особенно если они, как иранцы, имеют за плечами блестящее культурное прошлое, подвергаются опасности, все стороны которой даже невозможно перечислить. Это слишком сложные проблемы, чтобы можно было их изложить с полной ясностью и отделить друг от друга. Даже если предположить, что здесь нет никакого злого умысла, все равно невозможно прийти к окончательному, единому, рациональному и приемлемому результату.

Намного лучше не договорить слово до конца и создать возможности для свободной дискуссии, раскрыть двери и обеспечить «первоосновность будущего» в подлинном смысле этого слова. Ведь только сталкиваясь с проблемами, которые неизбежно возникают одна за другой в соответствии с естественным ходом событий, можно не только постепенно найти пути решения сиюминутных трудностей, но и, возможно, понять все тонкости и закоулки извилистого магистрального пути, сохраняя на всех этапах конструктивность и продуктивность мысли.

Если иногда на дальних горизонтах можно лучше рассмотреть истинный облик людей, это может быть обусловлено тем, что, в конечном итоге, иногда и в сердцах людей можно лучше разглядеть тайну отдаленных горизонтов.

В заключение отметим, что, видимо, невозможно прийти к единой точке зрения и полному согласию относительно совокупности взглядов Анри Корбена на Муллу Садру и других великих мусульманских философов, изучению которых он посвятил свои работы, полностью игнорируя все другие интерпретации. Но в любом случае, нельзя сомневаться в широте его знаний и в многосторонности его культурного фундамента, зиждущегося на хорошем знании античных (греческого и латыни) и новых языков (таких как французский, немецкий, арабский и персидский); в ценности его особого метода исследования, в котором нашли свое отражение феноменология в стиле Гуссерля и герменевтика в виде «духовного толкования» и «совлечения завесы с сокровенного», причем новизна в применении этих методов не настолько их изменила, чтобы их нельзя было использовать для интерпретации трудов таких философов, как Сухраварди и Мулла Садра. Также нельзя отрицать силу и влияние его философских размышлений с мощной тенденцией к «первичности духа», его усилия, направленные на понимание сокровища и

раскрытия бытия, а также степеней духовности в процессе духовного роста и совершенствования человека.

Естественно, что, как говорилось выше, такой ученый не только не подходил к трудам Муллы Садры движимый случайным интересом или просто как любитель, но и не отделял их от духовных традиций этой страны. Напротив, понимая их центральное положение, он рассматривал их в качестве узловой точки, в которой сходятся и гармонизируются эти традиции, и даже, по отношению к будущему, как «определяемую подготовленностью возможность» и «предполагаемую точку» обновления, расцвета и апогея развития этих традиций.

В каждой из вышеперечисленных работ Корбена в соответствии с конкретной рассматриваемой темой исследуются жизнь и труды Муллы Садры; каждая их часть снабжена полезными сносками и комментариями, свидетельствующими о хорошем владении французским ученым и переводчиком данной проблематикой, а также отражающими его личную позицию по ряду вопросов.

В примечаниях Корбен отмечает трудности, с которыми сталкивается французский переводчик, пытающийся передать точный смысл арабских, и иногда персидских, технических терминов. Особенно если учитывать мнение более поздних комментаторов Муллы Садры и рассматривать совокупность этих терминов в качестве ключа, необходимого западному человеку, желающему проникнуть в пространство мысли этого шиитского иранского философа и правильно понять его мир. В этом случае необходимо в сознании западных читателей подготовить почву, чтобы как можно больше наполнить смыслом слова и выражения рассматриваемого автора. Ведь усилия переводчика направлены не только на выявление основных характеристик восточного мышления, но — что даже важнее — также на обнаруживание предполагаемых общих корней восточной и западной традиций: на этой основе уже можно организовать своеобразный диалог между теми мыслителями, которые, несмотря на их удаленность друг от друга в пространстве и времени, принадлежат к единой духовной семье. Так можно найти между ними общий язык, проистекающий из их духовной близости.

(перевод с персидского Дмитрия Бибаева)

II

ОНТОЛОГИЯ И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

*

ONTOLOGY AND EPISTEMOLOGY

Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Тегеранский университет, Иран*)

МИР ВООБРАЖЕНИЯ¹

Мусульманские философы называют границу, разделяющую материальные вещи и полностью отделенные [от материи] сущности, «Перешейком» (или «Преградой») (*барзах*) или «миром Подобия» (*'ālam-i miṣāl*). При этом, Шихаб ад-Дин Сухраварди считает этот [пограничный] мир «отделенным воображением» (*хайāl-и мунфасил*), а Садр ад-Дин Ширази — «соединенным воображением» (*хайāl-и муттасил*)². Независимо от того, рассматривать ли Перешеек как мир отделенного воображения или нет, соединенное воображение является ступенью бытия, расположенной между материальными сущими и сущими, которые полностью отделены от материи, и связующим звеном между ними. Согласно этому воззрению, можно разделить на три части не только миры бытия и ступени существования, но и ступени человеческого понимания и постижения. Многие мусульманские философы делили понимание и постижение на следующие три части: 1) чувственное постижение, т. е. зрение, слух, обоняние, вкус, осязание; 2) постижение воображения; 3) умственное постижение.

Чтобы имело место чувственное постижение, постигающий должен обратиться лицом к лицу к постигаемому объекту и находиться напротив него, однако в постижении посредством воображения дело обстоит не так, ибо, хотя постигаемое человеком посредством воображения, подобно чувственно постигаемому существу, имеет определенную фигуру и величину, оно лишено ма-

¹ Статья переведена с персидского по изданию: «Хираднāма-и Садрā». № 28 (тāбистāн-и 1381). С. 13—18.

² Имеется в виду отделенность (и, следовательно, независимость) воображаемого от воображающего или соединенность с ним (и следовательно, зависимость от него). Термины «отделенное воображение» (*хайāl-и мунфасил*) и «соединенное (или соприкасающееся) воображение» (*хайāl-и муттасил*) принадлежат Ибн ал-'Араби (см., напр., его «Ал-Футūхāt ал-маккийя» / Ред. 'А. Джазā'ирӣ. Т. 2. Байрūt: Дār Ṣāдир, б. г. С. 311) (*Прим. пер.*).

терии и протяжения. Кроме того, постигающий не обязательно должен находиться напротив постигаемого объекта. Умственное постижение же, с точки зрения своей широты и всеохватности, превосходит не только чувственное, но и воображающее постижение, и не только не требует нахождения постигающего напротив постигаемого, но и имеет в качестве своего объекта нечто лишённое всякой фигуры и величины.

Таким образом, каждая из трех ступеней постижения имеет разную меру чистоты и тонкости и разную широту охвата. Широта и охват воображающего постижения больше широты и охвата чувственного постижения, а широту и охват умственного постижения никак нельзя сравнить ни с той, ни с другой. Следует помнить, что три ступени постижения человека, ввиду того что философы считают его микрокосмом, соответствуют трем ступеням бытия, каждая из которых представляет собой особый мир. Материальный телесный мир, с которым связано чувственное постижение и который именуется также «чувственно постигаемым миром», есть ступень бытия, которая [также] называется «миром природы» или «миром человечности» (*'ālam-u nāṣut*). Всякому существу в этом мире предшествует материя и протяжение, ввиду чего оно постоянно претерпевает некую перемену и превращение. Противоположностью его является мир отделенных [от материи] сущностей, который лишен какой бы то ни было материи и протяжения и, вследствие этого, не подвергается также изменению и порче. Философы называют этот мир «миром разумов» (разумеется, помимо продольных (*tūlīyā*) разумов, он включает в себя также поперечные (*'ardīyā*) разумы, или «господа видов»).

Шейх Шихаб ад-Дин Сухраварди говорил об этом мире в его совокупности как о мире «подчиняющих светов» (*anvār-u kāhira*); некоторые другие божественные мудрецы употребляли другой термин и называли его «миром мощи» (*'ālam-u djabarūt*). Как мы уже заметили в начале статьи, связующим звеном и разделяющей границей между материальным чувственно воспринимаемым миром и миром чистых отделенностей (именуемым также «миром разумов») является мир Перешейка, который можно назвать также «ступенью воображения». Подвешенные подобия (*muṣul mu'allaqa*) Сухраварди относятся к этому миру. Разумеется, следует отличать эти подвешенные подобия от так называемых «платоновских подобий», ибо последние представляют собой не что иное, как «поперечные разумы» и «господа видов», тогда как подвешенные подобия, как было сказано выше, представляют собой формы воображения, или мир Перешейка.

Те, кому знакомы способ и манера мышления Сухраварди, хорошо знают, что этот философ-ишракиит, помимо своего убеждения в существовании мира господ вида и поперечных разумов, твердо верит также в существование мира подвешенных подобий. Разумеется, он также никоим образом не отрицает существование объективированного вовне и чувственно постигаемого мира. Таким образом, Сухраварди верит в существование трех миров и также учит о трех человеках — умственном, душевном и телесном. Отношения между эти-

ми тремя человеками можно охарактеризовать как отношение тени к отбрасывающему эту тень. Силы, присутствующие в телесном человеке, являются тенями и подобиями сил человека Перешейка. В свою очередь, силы человека Перешейка являются тенями и подобиями разных аспектов умственного человека. Следовательно, если кто-то назовет чувственные и телесные силы человека «тенями теней», он не исказит мысль Сухраварди. Доказательством утверждения, что телесные силы человека являются оболочкой, матрицей и тенью его перешеечных сил, является то, что иногда, невзирая на инертность и вялость чувственных сил, человек видит, слышит, обоняет и вкушает — и некоторые познали это на собственном опыте, и об этом передают также со слов совершающих [духовное] странствие. На это недвусмысленно указывает ряд хадисов, передаваемых от Пророка. Например, о [перешеечном] вкусе говорится в хадисе «Я ночевал у своего Господа, который накормил и напоил меня»³. О [перешеечном] обонянии же сказано в хадисе «Воистину, я ощущаю дыхание Милостивого [доносящееся] со стороны Йемена»⁴. Мухаддисы утверждают, что в этом хадисе речь идет об Увайсе Карани, который был верным и искренним другом Пророка. Есть также хадисы о [перешеечном] зрении и даже о [перешеечном] осязании, упомянуть о которых здесь не уместно. Так, о зрении говорится в хадисе «Земля свернулась для меня, и я увидел ее восток и запад»⁵, а об осязании — в хадисе «Бог положил Свою руку между моих лопаток, и я ощутил [исходящий от] ее холод между сосками»⁶. Если же человек даже в состоянии инертности и потери своих внешних чувств способен видеть, слышать и пользоваться другими чувствами Перешейка, то можно утверждать, что они коренятся в его самости и являются бытийными свойствами человека. Таким образом, связь перешеечных постижений человека с его чувственными постижениями — это связь высшего с низшим. Разумеется, так же соотносятся умственные постижения человека с перешеечными. Отсюда можно заключить, что разум, ввиду его высоты и обладания достоинством причины, содержит в себе все совершенства того, что ниже его, причем более высоким и возвышенным образом.

Когда мы говорим, что душевные, или перешеечные, постижения являются подобиями и тенями, имитирующими разные аспекты умственного постижения, мы [, тем самым,] утверждаем, что правило «от одного исходит только

³ С небольшими вариациями, этот хадис встречается в канонических сборниках хадисов более двадцати раз (например: *ал-Бухārī*. Сахīх. 7:71 и 72 (1829 и 1830); *Муслим*. Сахīх. 5:400 и 401 (1846 и 1847); *Ахмад Ибн Ханбал*. Муснад. 14: 406 (6865)) (*Прим. пер.*)

⁴ Т. н. «суфийский хадис», отсутствующий в канонических сборниках, но часто приводимый суфийскими авторами (например: *ал-Газālī*. *Ихйā' 'улūм ад-дйн*. 1: 111; 2: 411) (*Прим. пер.*)

⁵ *Ибн Мāджа*. *Сунан*. 11: 445 (3942) (*Прим. пер.*).

⁶ Хадис встречается в канонических сборниках более десяти раз (например: *ат-Тирмиди*. *Сунан*. 11: 27 и 28 (3157 и 3158); *Ахмад Ибн Ханбал*. *Муснад*. 7: 337 (3304); 33: 429 (16026)) (*Прим. пер.*).

одно» верно. Таким образом, можно утверждать, что источником множественности и умножения в перешеечных постижениях являются аспекты и направления, наличествующие в умственном постижении. Мулла Садра в своих «Дополнениях к “Мудрости озарения” Сухраварди» рассматривает этот вопрос и в качестве свидетельства своей правоты цитирует следующее предложение из «Теологии» (*Ус̣улуджийā*), которую он ошибочно считал принадлежащей Аристотелю (тогда как в действительности это сочинение Плотина⁷): «Чувственный человек является идолом (*санам*) и тенью умственного человека, а умственный человек есть духовное существо, все члены и органы которого духовны»⁸. В умственном человеке место глаза не отличается от мест руки и других членов тела — напротив тому, место всех членов этого духовного существа одно и то же. Следует иметь в виду, что приводимые Садрой слова из «Теологии» в действительности являются отблеском мысли Платона, считавшего всякий вид, существующий в этом мире, тенью и идолом его умопостигаемого господя вида — что верно, в том числе, и в случае человека. Поэтому сей божественный мудрец считал человека состоящим из двух человек: отделенного от материи [и] умопостигаемого и телесного [и] чувственно постигаемого. Однако, как отмечалось выше, Сухраварди учит о существовании, кроме этих двух, и третьего, среднего, перешеечного, или душевного, человека, и подробно говорит о нем⁹. Он полагает, что величинные формы отделены от материи и пребывают в просторном мире Отделенного Подобия. Доказательство Сухраварди в общих чертах сводится к следующему.

Воображаемые формы, вопреки представлениям массы, не находятся в умах [воспринимающих], ибо это повлекло бы запечатление большого в малом, а запечатление большого в малом — невозможно и абсурдно. Если же допустить, что воображаемые формы существуют в объективированном вовне и чувственно воспринимаемом мире, то всякий, чьи [внешние] чувства здравы, свидетельствовал бы их, но это не так. Воображаемые формы нельзя также отнести к числу не-сущих — в противном случае они никак не отличались бы друг от друга и ни об одной из них нельзя было бы высказать никакого утвердительного суждения. Однако воображаемые формы несомненно отличаются одна от другой, и о них можно высказать много утвердительных суждений. Теперь, если эти воображаемые формы не находятся ни в уме, ни в объективированном вовне мире, и в то же время не относятся к числу не-сущих, то волей-неволей приходится признать, что они находят-

⁷ *Ус̣улуджийā* (от греческого *θεολογία*) — арабский парафраз отрывков из четвертой, пятой и шестой эннеад Плотина. Эта книга была переведена на арабский ал-Химси около 840 г. н. э.; авторство ее неверно приписывалось Аристотелю (*Прим. пер.*).

⁸ [*Плотин*]. *Ус̣улуджийā*: Афлутн ‘инда ‘л-’араб / Ред. ‘А. Бадави. Кумм: Ғдār, 1413 л. х. С. 144. Ср.: *Плотин*. Эннеады, Шестая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 93 (VI: VII: 5) (*Прим. пер.*).

⁹ Об этом, разумеется, учил уже Плотин. См.: *Плотин*. Эннеады, Шестая эннеада. С. 94—95 (VI: VII: 6); *Ус̣улуджийā*. С. 146 (*Прим. пер.*).

ся в другом месте, именуемом «миром Отделенного Воображения». Никто не может утверждать, что воображаемые формы пребывают в мире разума, ибо они обладают [воображаемой] телесной формой, а мир разума превышает таких сущих. Таким образом, мир Подобия расположен между двумя мирами, находясь ниже мира разума, но выше чувственно воспринимаемого мира. Он выше чувственно воспринимаемого мира, так как более далек от материи и ее сопутствующих и более «отделен» и очищен чем тот.

Точно так же как Сухраварди верит в пребывание форм воображения в мире Подобия, он убежден, что видимые в зеркале формы также находятся в мире Перешейка, или Подобия. Таким образом, мир Подобия есть просторный и обширный мир, который частично отделен от материи и имеет только два измерения. Существующий в этом мире [Перешейка] человек — это средний перешеечный человек, который хотя и не слился с миром разума, однако поднялся над чувственным материальным миром. Следует иметь в виду, что подобные утверждения ранее не высказывались мусульманскими философами — и следовательно, и не отрицались ими. Правда, Ибн Сина в «Исцелении» выразил несогласие с Платоном и назвал его утверждение о существовании двух человек — то есть умопостигаемого и телесного — неосновательным. Он не мог предвидеть, что спустя некоторое время в его стране появится философ, утверждающий существование трех человек. С точки зрения Сухраварди, зеркало — а также всякое прозрачное или полированное тело — становится местом проявления и манифестации подобийной формы; таким же местом проявления и манифестации воображаемых форм может считаться сила воображения человека. Другими словами, не сила воображения создает воображаемые формы, а эти формы проявляются в силе воображения как месте их проявления и манифестации. Подобным же образом обстоит дело с зеркалом и видимыми в нем формами — то есть зеркало является не причиной появления и существования видимых в нем форм, а [лишь] местом проявления подобийной формы.

На этом основании Сухраварди считает материальный акцидентальный свет этого [телесного] мира местом проявления отделенного от материи света, называя первого несовершенным, а второго — совершенным светом. Философ-ишракиит велит читателю размышлять о сказанном им относительно этих двух светов и особо подчеркивает важность и значимость вопроса. Он хочет сказать, что все существующее в высшем мире имеет подобие в мире низшем — и что, следовательно, сущих высшего мира [до некоторой степени] можно познать посредством их подобий в этом низшем мире. Основываясь на выдвинутых им ишракиитских положениях, в частности положении о совершенном и несовершенном свете, он приходит к выводу, что умственное наслаждение никак не сравнимо с чувственным: как можно их поставить на весы сравнения, спрашивает он, если все чувственные и телесные наслаждения проистекли от некоего умственного и светового наслаждения, объемлющего собой все особи и индивидуумы?

Утверждение Сухраварди относительно превосходства умственного наслаждения и о том, что телесные и чувственные наслаждения являются его тенями, близко к воззрениям Платона на сей счет и хорошо согласуется с ними — ведь всякий, кто верит в существование господ вида и умопостигаемых подобий, поневоле считает телесные и чувственные наслаждения тенями наслаждений умственных. Однако наш философ-ишракиит, помимо платоновских умопостигаемых световых подобий, верит также в существование подвешенных подобий Перешейка и утверждает, что образы мира Перешейка и платоновские господа видов отличаются друг от друга существенным и фундаментальным образом. Он приписывает авторство учения о мире Перешейка и подвешенных подобиях мудрецам древнего Ирана, подчеркивая разницу между световыми умопостигаемыми подобиями и подвешенными подобиями. С его точки зрения, «следы» (*ācār*) и определяющие воздействия подвешенных подобий полностью отличаются от «следов» и определяющих воздействий платоновских световых подобий и господ видов. Световые подобия Платона упрочены в мире умопостигаемых светов и пребывают выше горизонта [величинных] призраков (*ашбāх*), тогда как подвешенные подобия как раз образуют этот мир [величинных] призраков и лишены широты и охвата мира разума.

Кутб ад-Дин Ширази, комментатор «Мудрости озарения», говорит: «Древние мудрецы учили о двух мирах — мире смысла и мире формы, каждый из которых, в свою очередь, можно разделить на две части. Мир смысла делится на мир Господствия (*‘ālam ar-rubūbiyya*) и мир разумов. Мир формы, в свою очередь, делится на мир телесных форм (то есть мир небесных сфер и элементов) и мир подобийных форм (то есть мир подвешенных подобий)»¹⁰. Подвешенные подобия в мире Перешейка зиждятся на своей [собственной] самости и не запечатлены в определенном месте или вместилище. Телесные и чувственно постигаемые сущие могут быть только их местами проявления. Поэтому истины мира Подобия проявляются в этом [телесном] мире посредством их манифестаций в своих местах проявления, становясь свидетельствуемыми и постижимыми для обладателей внутреннего зрения (*басīра*). Когда Сухраварди говорит, что подвешенные подобия зиждятся на своей самости,¹¹ он тем самым указывает на то, что мир Подобия в своем существовании не зависит от человеческой души. То есть воображаемые формы не созданы человеком и, естественно, человеческие особи не должны считать себя творцами этих форм.

Исходя из сказанного выше, можно заключить, что Сухраварди утверждает, что между миром разумов и миром тел существует некий средний мир — мир подвешенных подобий. Этот средний мир он называет также ми-

¹⁰ *Қутб ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ / Ред. М. Муҳаққиқ, Техрāн: Анджуман-и āсār ва мафāхир-и фархангӣ, 2001. С. 163.

¹¹ Т. е. существуют самостоятельно.

ром Перешейка, и отсюда вытекает другая существенная трудность, ибо наш философ-ишракиит называет «перешейком» (или «преградой») (*барзах*) как мир подвешенных подобий, так и материальное тело, и даже саму материю¹². Поскольку ступень мира материальных тел ниже ступени мира подвешенных подобий, спрашивается: как можно называть их, принадлежащих к разным ступеням бытия, одним и тем же именем?

Более существенную трудность, однако, представляет то обстоятельство, что утверждаемое Сухраварди относительно подвешенных подобий, кажется, противоречит его собственному утверждению о сокрытости самости материи и материального тела. С одной стороны, философ полагает, что подвешенные подобия, в качестве мира Перешейка, проявляются и свидетельствуются. С другой стороны, он называет тело «перешейком» (=«преградой») и считает его сокрытым (= не проявленным) по своей самости. Более того, он утверждает, что материальный мир настолько сокрыт и не проявлен, что он никогда не проявляется даже самому себе. С этой точки зрения, перешеек (=преграда) сокрыта и неведома сама по себе и сама для себя и никогда не становится проявленной и известной. Вещь, сокрытая по своей самости, никогда не проявляется и не становится явной, ибо самостная характеристика не может быть изменена или заменена посредством [воздействия] чего-либо другого.

Комментаторы Сухраварди уделили этой трудности мало внимания. Кутб ад-Дин Ширази подробно говорит о перешеечных воображаемых формах, но при этом утверждает, что материальный мир является перешейком (=преградой), чья самость сокрыта. Он [, однако,] ничего не говорит о противоречивости и несогласованности утверждений Сухраварди относительно этих двух проблем; об этом не говорят и другие знатоки Сухраварди. Однако если тщательно рассмотреть утверждения Сухраварди относительно этих двух проблем, то становится ясно, что на самом деле между его высказываниями о подвешенных подобиях и утверждениями о материальном мире никакого противоречия и несоответствия нет, ибо этот философ-ишракиит, считая материальный мир сокрытым по его самости, полагает, что его сущие являются местами проявления подвешенных подобий. Тот, кому ясен смысл слов «проявленный» (*зāхир*) и «место проявления» (*мазхар*), хорошо понимает, что явное и явленное есть истина проявленного, тогда как место проявления есть лишь зеркало этого проявленного. Некоторые великие мистики полагают, что допустимо считать Бога проявленным, а этот [сотворенный] мир — местом Его проявления. Знающие, в отличие от общей массы, полагают, что Бог всегда явлен и проявлен, а истина этого мира всегда сокрыта и не проявлена. Следует, однако, иметь в виду, что эти слова знающих зиждятся на другом

¹² На русском языке эту трудность можно решить, если перевести слово *барзах* двумя разными словами: если имеется в виду мир Подобия — как «перешеек»; если же подразумевается материальное тело — как «преграда» (*Прим. пер.*).

способе мышления, который весьма существенно отличается от ныне нами рассматриваемого. Однако из их слов явствует, что проявленное явно и явление, тогда как место проявления может всегда оставаться сокрытым. С учетом вышесказанного, можно с уверенностью утверждать, что самостная сокрытость материального мира не противоречит его бытию местом проявления подвешенных подобий и что оба утверждения (как утверждение о явленности подвешенных подобий, так и утверждение о сокрытости материальных тел) истинны. Мулла Садра подробно рассматривает учение Сухраварди о материальном мире и, с одним условием, признает его верным. Это условие, согласно Садре, заключается в том, чтобы под самостной сокрытостью тела иметь в виду сокрытость первоматерии: в этом случае оно (утверждение Сухраварди. — *пер.*) непоколебимо прочно. Если же допустить, что в «Мудрости озарения» утверждается [самостная] сокрытость тела как такового, то оно не приемлемо, ибо всякое тело обладает чтойностью, которая сама по себе не явлена и не сокрыта. С другой стороны, если некая вещь сама по себе не сокрыта и не явлена, она, однако, может быть сокрыта или явлена посредством другого¹³. Таким образом, Садра отрицает самостную сокрытость тела как такового, при этом, однако, признавая самостную сокрытость первоматерии (о чем он говорит много раз и по разным поводам). Хотя во многих аспектах своего учения Садра следует Сухраварди, в ряде случаев он возражает ему.

(перевод с персидского Яниса Эшотса)

¹³ *Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ*. Та'дйқāt 'алā шарх Ҳикмат ал-ишрāқ. Техрāн: 1311 л. х. (литогр. изд.). С. 46.

Сеййид Мухаммед Хаменеи
(*Институт исследований исламской философии им. Садры, Иран*)

ВРЕМЯ И ВРЕМЕННОЕ¹

Проблема времени и временных [сущностей] на протяжении многих веков занимала умы философов. Она занимает важное место в исламской философии, где существуют разные взгляды на нее.

Прежде чем приступить к рассмотрению временных сущностей, мы должны исследовать и определить, что есть само время. История исламской мысли и разных культур в целом свидетельствует, что у исследования времени есть долгое прошлое. Например, в древнем Иране, за много столетий до начала философских дискуссий в Греции, верили в существование господина вида (архетипа) времени Зурвана и считали его первым сущим, извечным и вечным, и творцом мира. Позднее это воззрение оказало воздействие на греческую философию: из некоторых высказываний Платона можно заключить, что он считал время безначальным и бесконечным, подобно самому Богу, — или, говоря иначе, что он считал время современником мира (и неба), созданным вместе с миром и исчезающим вместе с ним².

После Платона Аристотель, с его естественно-научным и механистичным взглядом на творение, считал время следствием непрерывного кругообразного движения первой сферы (сферы-матери). Это движение, по мнению Аристотеля, было сообщено ей извне и являлось доказательством бытия Творца. Якобы еще до Аристотеля подобного взгляда придерживался пифагорейский философ Архит Тарентский (440—360 до н. э.), считавший время следствием движения (не уточняя, однако, что имеется в виду движение небесной сферы)³. Мы знаем, что Платон также считал мир подобий (т. е. идей. — *пер.*) упроченным (= неизменным), а материальный мир — изменяющимся, движущимся и, естественно, временным — и, возможно, его взгляд на время в действительности представляет собой развитие воззрений пифагорейцев.

¹ Статья переведена с персидского по изданию: *Саййид Мухаммад Хāмене'и*. Инсāн дар гузаргāх-и хаст (маджму'а-и мақālāt), джилд-и аввал. Техрāн: Бунйад-и хикмат-и ислāmī Садрā 1386 с. х. С. 89—98.

² См.: «Тимей» 38с: «Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» / Пер. С. Авринцева.

³ См.: *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля.

Хотя стоики отрицали самость времени, представляется, что данное ими определение времени как «оности, которая получает существование [в промежутке] между началом мира и его концом», на самом деле есть модификация определения пифагорейцев (согласно которому время есть следствие имеющих место в мире изменений и движения).

Плотин, утверждая неизменность Единого и Ума, считал Всеобщую Душу (или «третью субстанцию») изменяющейся и, вследствие [испытываемых ею] изменений, — причиной возникновения [материальных (?)] сущих и возникших. Кажется, он считал время протяжением и непрерывностью жизни души.

Большинство мусульманских философов также считали время следствием движения одной или нескольких вещей, чья субстанция неизменна, но которые движутся в смысле перемены места (*мак̄ан*) или положения (*вад̄*). Обычно они отождествляли эту вещь с первой небесной сферой и, в этом смысле, соглашались с Аристотелем.

Некоторые мусульманские теологи (таких, правда, было совсем немного) считали время иллюзорным (*мавх̄ум*) явлением. Часть средневековых христианских теологов и философов, в свою очередь, учила о двух временах — материальном и духовном.

Что касается европейских философов Нового времени, то Ньютон также учил о двух временах — абсолютном (или математическом) и относительном. Из высказываний Декарта можно заключить, что он считал время состоянием мысли (хотя, по мнению некоторых, он, вслед за Аристотелем, считал время следствием движения).

Наибольшую известность, однако, получили воззрения Канта и Хайдеггера. Кант определяет время как доопытную (= априорную) данность, относящуюся к внутренней, или ментальной, природе, и как умопостигаемую форму, упорядочивающую «сырые» данные чувственного восприятия. Хайдеггер, в свою очередь, считает, что время и бытие не отделимы друг от друга. Это его мнение сходно с учением ишрамитов (а также некоторых других иранских философов) и Абу'л-Бараката ал-Багдади⁴.

В общих чертах, с точки зрения их взглядов на время, древних философов можно разделить на две группы:

1) философы, считающие время следствием акцидентального и чувственно постижимого движения и признающие истинным временем только мгновение (*лахза*), «настоящее [мгновенное] состояние» (*х̄āl*) и момент (*ān*);

⁴ Абу'л-Баракат Хибат Аллах бен Малка ал-Багдади ал-Балади (род. в Баладе вблизи Мосула не позднее 470/1077 г., ум. в Багдаде после 560/1164) — философ и врач еврейского происхождения. Был личным врачом нескольких халифов и селджукских султанов, в старости принял ислам. В своей главной работе «Китāб ал-му'табар» (Книге о заслуживающем быть принятым во внимание) (построенной по образцу «аш-Шифā'» (Исцеления) Ибн Сины) оспаривал ряд фундаментальных положений аристотелевской философии (напр. различие между разумом и душой, теорию пространства, времени и движения и др.). Согласно Абу'л-Баракату, время есть мера бытия (а не движения) (*Прим. пер.*).

2) философы, которые «извлекают» (= выводят) время из линейных движений и изменений, порождаемых текучей и изменяющейся чтойностью вещей, и считают его чем-то абстрактным.

Мусульманские философы делят движение, с точки зрения его отношения к времени, на два вида:

1) мгновенное движение (*харакат-и тавассутиййа*) — согласно этой концепции, истинное время есть только настоящий момент, непрерывная и продолжающаяся линия мгновений и моментов же «извлечена» их этих моментов и существует только в уме;

2) продолжительное движение (*харакат-и қат'иййа*) — согласно этой концепции, истинное время есть совокупность [временных] точек, настоящих мгновений и моментов движения движущейся сферы, каковая [совокупность] изображается как одна [непрерывная] линия; мгновения и моменты же «извлечены» из нее и существуют только в уме.

Большинство мусульманских философов считает критерием истинности времени мгновенное движение, однако некоторые (среди них — Мир Дамад и Мулла Садра), наоборот, считают мерилom времени движение продолжительное. В этом раскрывается различие между двумя вышеупомянутыми теориями. Почти все философы, полагающие, что время возникает как следствие внешнего и акцидентального движения, считают мгновенное движение истинным, а продолжительное — «извлеченным» [и абстрактным]. Те же, кто считают, что время возникает из текучей чтойности движущейся вещи, признают истинным и объективированным вовне продолжительное движение.

Всякая временная вещь есть обладающая временем оность, и эти временные оности являются теми самыми материальными и телесными сущими, в которых предполагается наличие движения. Поэтому неизменные и не приемлющие движения оности — или, другими словами, нематериальные сущие — не приемлют времени и принадлежат к невременному миру.

Одна из важных тем исламской философии — тема невременного мира (как противоположности миру физическому и материальному). Таким образом, в исламской философии принято делить сущих на временных и изменяющихся и невременных и неизменяющихся.

Платоновские подобия (эйдосы) следует отнести к невременным сущим, а их мир — считать миром неизменяющихся сущностей. Учение [Платона] о подобиях было, в общем и целом, с учетом некоторых уточнений и разъяснений, принято исламской философией.

В европейской философии Нового времени эта тема не обсуждается. Например, Хайдеггер, согласно обычаю Ренессанса, считает время характеристикой бытия и сущего (*Dasein*⁵) и полагает бытие как таковое одновременно сопутствующим времени и требующим его сопутствования себе — хотя,

⁵ Буквально: там-бытие (т. е. бытие-в-мире) (*Прим. пер.*).

при этом, само бытие, с его точки зрения, не является вещью (объектом) и, следовательно, не временно.

Поскольку Хайдеггер считает невозможным наличие бытия без времени, отсюда, естественно, следует вывод, что все, что вне времени, для него не существует и что для него мир — это мир материальный и только.

Исламская философия же учит о существовании по меньшей мере двух миров — материального и нематериального, или временного и невременного. Некоторые мусульманские философы — например, Мир Дамад — учат о трех мирах, полагая, что нематериальный и невременной мир делится на две истинные и независимые друг от друга части — метавремя (*дахр*) и вечность (*сармад*).

Мир метавремени преисполнен бытия и неизменен; он лишен движения и изменения — и, следовательно, времени. Этот мир напоминает нам мир платоновских подобий. Он сотворен мгновенным сотворением, известным в исламской философии под именем *ибдā* ('создание впервые').

Мир вечности же является [чисто] гипотетическим (*фардī*) миром и относится исключительно к Богу⁶. В нем нет места движению и времени — более того, между ним и материальным временным миром нет прямой связи, ибо сотворение материального мира и управление им совершается посредством мира метавремени.

Мир Дамад называет эти три мира «сосудами» (*ав'ийа*). По его мнению, мир метавремени охватывает и объемлет материальный временный мир, который получает свое бытие от него постепенно, т. е. со временем; метавремя же, пребывая в своей упроченности и неизменности, является источником изменения и усовершенствующего движения материальных сущих. С другой стороны, сам мир метавремени объят и охвачен миром вечности, являющимся причиной внезапного перехода его сущих и объектов из абсолютного небытия в невременное бытие. Следовательно, мир (или воображаемый сосуд) вечности есть абсолютная упроченность и связан отношением дарования бытия только с упроченными (= неизменными) сущностями, т. е. метавременем.

Вслед за Ибн Синой Мир Дамад утверждает, что, рассматривая отношение этих трех миров к времени, мы получаем три разные состояния:

- 1) бытие в материальном мире, которое есть бытие «во» времени;
- 2) бытие в мире метавремени, которое есть бытие «со» временем, а не «в» нем (т. е. охватывает время, а не охватывается им);
- 3) бытие в мире вечности, которое абсолютно и неизменно, не связано с временем и лишено всякого изменения: в нем неизменное и невременное связано с неизменным и невременным.

Мир Дамад интерпретирует и разъясняет утверждение Абу 'л-Бараката ал-Багдади о времени как мере бытия в соответствии со своей собствен-

⁶ Так — по Миру Дамаду. Некоторые другие мусульманские философы же употребляют термин *сармад* в более широком смысле, не относя его исключительно к Богу.

ной теорией. Согласно этой теории, временными сущими, описанными [атрибутами] движения и изменения, являются сущие, находящиеся в со- суде времени — т. е. в нашем проявленном мире, — чья основная харак- теристика есть изменение и одностороннее⁷ движение к совершенству. Однако [при этом] этот мир и его движения, без оков времени, присут- ствует в мире метавремени в виде единой точки и чего-то неизменяющего- ся и недвижущегося и получают свое бытие от него⁸. Вводя метавремя как посредника между материальным миром и Богом, Мир Дамад пытается решить проблему отношения (читай: несоотнесенности. — *пер.*) вечного и возникшего.

Согласно Платону, Творец намеревался сделать мир вечно живым, однако, поскольку тот не мог быть вечным и поскольку соответствие между вечным и сотворенным⁹ было невозможным, он сотворил движущийся образ вечнос- ти¹⁰. Следовательно, время и этот мир были сотворены вместе и вместе по- гибнут¹¹.

Среди воззрений и теорий о времени и временных [сущностях], теория Муллы Садря представляется самой логичной и наиболее обоснованной. Во- первых, Садря решительно отверг теорию Аристотеля и Ибн Сины, считав- ших субстанцию вещей неизменяющейся и полагавших, что движение имеет место только в четырех из десяти аристотелевских категорий, и установил, что движение присутствует (струится) в природе и в материальном мире как его самостное свойство, что количественные, качественные и [прочие акци- дентальные] движения имеют место по причине движения в их субстанции, что движение материальных вещей коренится в их самости и природе, а не привнесено извне, и является их самостным атрибутом (подобно тому как влажность — самостная характеристика воды).

Следовательно, всякое тело, с точки зрения своей субстанции и самости, постоянно находится в состоянии текучести, самообновления и усовершен- ствующего ее изменения. Это состояние «спаяно» с его существованием — так, что если попытаться отделить от материи движение, то и сама материя исчезнет¹².

Согласно Садре, так как существование всех материальных вещей теку- че и не пребывает в [определенной] фиксированной точке, то, разумеется, в своем движении оно проходит через [разные] точки, деля линию движения на предшествующее и последующее и конец и начало. Следовательно, время, представляющее собой совокупность точек линии движения природы тел,

⁷ Т. е. не допускающее возможности регресса (*Прим. пер.*).

⁸ Мира метавремени (*Прим. пер.*).

⁹ Неизменным и изменяющимся.

¹⁰ Т. е. материальный временный мир.

¹¹ Вольный пересказ отрывка 37d из платоновского «Тимея» (*Прим. пер.*).

¹² См.: *Муллā Садрā*. Асфār. Т. 3, а также: С. М. Хāмене'й. Хикмат-и мута'алиййа Мул- лā Садрā.

возникает вследствие движения субстанции этих тел, являясь не чем иным, как мерой этого субстанциального движения¹³.

Время есть абстрактное понятие, «извлеченное» от движения — однако от движения, имеющего место в субстанции и природе вещи, а не какого-либо другого движения.

В отличие от Мира Дамада, сводящего изменяющийся [материальный] мир к миру метавремени и его неизменяющимся сущим, Садра считает «течение» природы — и следовательно, время — следствием непосредственного воздействия «божественного проливания», предопределившего сам способ сотворения сущих¹⁴.

Здесь следует пояснить, что, согласно исламской философии, есть несколько видов творения. Наиболее известными из них являются мгновенное творение из чистого небытия, известное под именем *ибдā'*, и постепенное творение [не из чистого небытия, а] из чего-то другого, [уже существующего,] известное под именем *халк*. Оба вида творения берут свое начало в божественном самораскрытии (*таджалли*), однако сотворение нематериальных сущих есть следствие единого полного самораскрытия, а сотворение материальных сущих есть следствие [многочисленных] продолжающихся и повторяющихся самораскрытий или непрерывного и последовательного проливания (*файд*).

Другими словами, можно сказать, что возможные сущие сотворены двумя способами.

Одни из них — это сущие, получившие подобающее и соответствующее их чтойности бытие сразу и целиком; в них нет ничего потенциального. То есть они не чают получить большее совершенство и [полностью] актуальны. Они получили свою постоянную истинную жизнь и свое постоянное истинное местоположение в мире бытия сразу и навсегда. Перипатетики именуют их отделенными [от материи] разумами и душами (*'уқұл ва нуфӯс муджаррада*). Они не приемлют времени.

Другим сущим, однако, для достижения своего истинного и настоящего местоположения в мире бытия приходится проделать долгий путь, пройдя через многие стоянки. При этом, каждая стоянка бытийного совершенства на этом пути служит подспорьем для достижения другого потенциального совершенства, и на каждом этапе и каждой стоянке нечто добавляется к их бытию и совершенству, пока они не достигнут конечной точки [своего странствия] и своего полного совершенства и не займут своего истинного местоположения в мире.

Прохождение каждой ступени на пути превращения несовершенного материального сущего в совершенное и актуальное [нематериальное] сущее и

¹³ Т. е. время в действительности является отвлеченным и ментальным конструктом. Однако когда мы измеряем его величиной и числом — а величина есть нечто объективированное вовне, — то время также представляется нам чем-то объективированным вовне.

¹⁴ Т. е. их характер и природу (*Прим. пер.*).

«подвешенной» (*му'аллак*) и преходящей (*муваккат*) чтойности — в чтойность истинную и окончательную можно назвать «событием» (*хāдица*). Это усовершенствующее странствие материальных сущих есть не что иное, как постоянное и непрестанное изменение и самообновление (*таджаддуд*), свойственное природе материи как таковой, но отсутствующее в нематериальных сущих.

Время, являющееся продуктом этого самообновления жизни и природы и субстанциального движения вещей, можно считать мерой постоянных божественных проливаний, а самообновление жизни и субстанциальное движение тел можно сравнить с «пульсацией бытия», «просачивающегося» от знания и воли Бога и Его абсолютного неограниченного бытия. Связав текущие материальные и временные сущие [непосредственно] с божественным проливанием, Садр [таким образом,] оставил без внимания теорию метавремени.

Важно иметь в виду, что, согласно Садре, субстанциальное движение материи (или, говоря языком мистики, непрестанное прибытие и самораскрытие [божественного] проливания) никоим образом не прекращается, поэтому нельзя утверждать, что субстрат движения (или проливания) меняется каждое мгновение и что первое движущееся А — иное, чем второе движущееся В. Наоборот, во всех моментах субстанциального движения и продолжения проливания есть только движущееся по непрерывной линии — именно поэтому мы можем извлечь из него абстрактный феномен, именуемый временем.

Таким образом, согласно теории субстанциального движения, весь мир природы движется односторонним движением по прямой по направлению к конечной точке, каждое мгновение творя некое событие. Совокупность этих событий мы называем историей, а непрерывную линию движения природы именуем временем. В другом аспекте, мир есть непрерывное самораскрытие Творца (или Абсолютного Бытия), а время — не что иное, как материальное и количественное выражение божественного проливания (эманации)¹⁵. В третьем томе своих «Странствий» (*Асфār*) Садр приводит прочно обоснованные философские доказательства своей теории субстанциального движения природы в аспекте ее (теории. — *пер.*) связи с метафизикой и всесторонне рассматривает эту теорию.

Оглядываясь на историю [развития] философских теорий времени и движения, можно заметить известное сходство между теорией Садры и философией древнего Ирана, а также некоторыми утверждениями Гераклита, Плотина и Св. Августина (притом что на всех троих оказала заметное влияние ишракиитская философия Ирана). В частности, воззрение Плотина, считавшего время следствием творящих движений Всеобщей Души, можно сравнить

¹⁵ Математические операции и число представляют собой выражения и определения естественно-научных, или физических, истин. Возможно, те, кто вслед за Пифагором утверждают, что началом мира является число, имеют в виду именно это.

с садринской теорией божественного проливания и субстанциального движения, ибо движения Души, в отличие от движений небесных сфер, о которых учат перипатетики, относятся не к категории количества, а к категории действия, и представляют собой постепенное сотворение субстанций вещей и явлений и направление материальных чтойностей к их конечному совершенству. Эти творящие движения Души, однако, влекут движение, отсутствие покоя и непрерывность и постоянство субстанциального движения — ведь если бы Душа изначально сотворила все материальные вещи совершенными и актуальными (а не потенциальными), то они, разумеется, были бы неизменными, не нуждаясь в движении и, следовательно, времени, — и тогда не было бы и истории.

По нашему мнению, теория Плотина является дальнейшим развитием теории Гераклита и [учения о] непрерывности мира, искаженного и извращенного Аристотелем. Идея непрерывности материального мира полностью согласуется с теорией непрерывного проливания. Утверждение Св. Августина о связи времени с душой (высказанное им в «Исповеди») можно считать заимствованием от Плотина. Хотя мыслители средневековой Европы не смогли проникнуть в глубинную суть проблемы, однако, как будто вдохновленные этой теорией, они делили время на материальное и духовное (или душевное). Духовное время [при этом] считалось вечным и неизменным, а материальное — изменяющимся. (Эта теория двух времен сходна с теорией [непрерывного] [божественного] проливания.) Эти ученые предположили также, что между этими двумя временами существует связующее [их] время (время-связка), являющаяся умственно представляемым посредником между вечным и возникшим, и назвали его *aevum*.

В заключение заметим, что садринская теория субстанциального движения, взятая вкупе с теорией [непрерывной] эманации или своим метафизическим аспектом, не только прекрасно решает проблему времени и временных вещей (т. е. событий мира) с точки зрения философии и науки, но также объясняет истинную сущность истории и суть [самого] механизма истории и природных и общественных перемен; кроме того, посредством философского доказательства она утверждает способ существования природных сущих (которые, согласно учению о субстанциальном движении, представляют собой упорядоченную совокупность последовательных событий) и его связь с историей или усовершенствующимся странствием Духа и Ума (что не удалось логически обосновать Гегелю).

(перевод с персидского Яниса Эшотса)

Мухаммад Хаджави (Гиланский университет, Иран)

«ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ»

САДР АД-ДИНА АШ-ШИРАЗИ¹

Методологически «мудрость» (*хикма*) в философии Муллы Садр имеет особую форму, в том смысле, что для него она заключается в познании Бога и Его аспектов, или «занятий» (*шу'ӯн*), и в знании о Нем — которое есть наивысшее знание о наивысшем Познаваемом. Садр убежден, что занятие другими науками есть не что иное, как удовлетворение низким вместо высокого и что истинно знающий человек не станет заниматься ими и не будет отвлекаться от занятий наукой о Боге ради занятия чем-либо другим.

В комментарии к «Исцелению» (*Аш-Шифа'*) Ибн Сины Садр говорит: «Мы считаем порицаемым обращение божественного мужа² за помощью по какому-либо научному вопросу к знатоку некоей частной науки, будь то наука естественная или другая».³

Садр считает «превознесенную мудрость» выше мудрости или философии в общепринятом смысле этого слова, по причине того что первая полагается не только на чисто умозрительный разбор (*бахс-и халис*) вопроса, но и на откровение (= совлечение завесы) (*кашф*)⁴ и вкушение (*завк*). Он полагает, что знание можно получить тремя путями: посредством логического доказательства (*бурхāн*),⁵ личного откровения (*кашф*) мистика и пророческого внушения (*вахй*) (то есть Книги (Корана. — *пер.*) и Предания) и что, когда дело касается высоких божественных вопросов, разум признает свое бессилие,

¹ Настоящий текст, публикуемый здесь в виде отдельной статьи, представляет собой перевод главы с одноименным названием из книги известного иранского специалиста по философии Муллы Садр, публикатора и переводчика многих его работ, Мухаммада Хаджави. Перевод выполнен по изданию: *Мухаммад Хаджави. Ду Садр ад-Дин йа ду авдж-и шухӯд ва андйша дар джахāн-и ислам: шайх-и кабир Садр ад-Дин Қӯнавӣ ва Садр ал-мута'аллихйн Садр ад-Дин Шйрāзӣ* (Муллā Садрā). Техрāн: Мавлā, 1378 с. х. С. 183—187. Цитаты из текстов Садр (составляющие около двух третей статьи), приводимые М. Хаджави в переводе на персидский, были переведены нами непосредственно с арабского. (*Прим. пер.*).

² Т. е. знатока науки о Боге (*Прим. пер.*).

³ *Садр ад-Дин аш-Шйрāзӣ. Та'лийқāt аш-Шифā'*. Техрāн, 1303 л. х. (литогр. изд.). С. 256.

⁴ Имеется в виду личное внутреннее откровение мистика, его мистическая интуиция (*Прим. пер.*).

⁵ Силлогизм, который построен из несомненно истинных посылок и поэтому дает несомненно истинный вывод (*Прим. пер.*).

поскольку видит, что стоянка пророческого откровения выше его собственной стоянки⁶. Следовательно, искомая дорога — это дорога личного мистического откровения, подтверждаемого пророческим откровением (Книгой и Преданием), которое, равным образом, не противоречит также достоверному доказательству. Это — тот фундамент, на котором Садра строит свое здание «превознесенной мудрости», именем которой он назвал свою главную книгу⁷, и в большинстве своих тонких исследований он пошел по этому пути.

В своем «Толковании “Основ Достаточного”» (*Шарх-и усӯл ал-кәфй*)⁸ Садра говорит: «Некоторые из тайн божественной веры и стоянок (*атвәр*) ясного Закона (*шарй ‘а*) достигают такого предела, что они — вне стоянки когнитивного (*фикрй*) разума, и эти тайны познаются лишь посредством стоянки [Божьей] дружбы (*валәйя*) и стоянки пророчества; и отношение стоянки разума и его света к стоянке дружбы и ее свету подобно отношению чувственного света к свету мысли, и на стоянке дружбы немного пользы от “весов” мысли⁹ и возможность их использования ограничена»¹⁰.

Во вступлении к своему толкованию пятьдесят шестой суры Корана «Великое событие» (*ал-вәқи ‘а*) Садра излагает историю достижения им этой стоянки (т. е. стоянки [Божьей] дружбы. — *пер.*) следующим образом: «Раньше я много занимался умозрительным разбором и повторением¹¹ и часто обращался за помощью к книгам философов, рассматривающих вещи умозрительным образом (*ал-хукамә ‘ан-нуззәр*), так что даже возомнил о себе, будто я добился чего-то. Но когда мои внутренние очи чуть приоткрылись и я трезво посмотрел [ими] на свое состояние, то увидел, что моя душа — хотя я и постиг нечто из того, что касается состояний Началопологающей Причины и ее очищения от атрибутов возможного и возникшего, и нечто из того, что относится к законам возвращения (*ма ‘әд*) человеческих душ к своему началу, — лишена истинных знаний и явленных воочию истин — я имею в виду то, что не постигается иначе как путем вкушения и интуиции. И эти содержащиеся в Книге и Предании истины и знания, как то: знание Бога и Его атрибутов и имен, и [знание] Его посланников, и знание души и ее состояний (таких как «гроб», «воскрешение», «счет», «весы», «путь», «рай» и «ад» и других) — из числа того,

⁶ Разумеется, есть разница между тем, что разум признает невозможным, и тем, чего он не способен постичь.

⁷ Полное название главного философского труда Садры — «Трансцендентная (или превознесенная) мудрость в четырех умственных странствиях» («Ал-хикма ал-мута‘әлийя фй ‘л-асфәр ‘л-‘ақлийя ‘л-арба‘а»).

⁸ Под «основами» (*усӯл*) и «ответвлениями» (*фурӯ’*) в данном случае имеются в виду две части, из которых состоит известный сборник шиитских хадисов «Достаточное» (*Ал-Кәфй*), составленный Абу Джа‘фаром ал-Кулини (328/939—40 от 329/940—1) (*Прим. пер.*).

⁹ Имеется в виду логика и ее законы.

¹⁰ *Садр ад-Дйн аш-Шйрәзй*. Шарх ал-усӯл ал-кәфй. Техрән, 1391 л. х. (литогр. изд.). С. 461.

¹¹ Основные тексты, по которым в средневековых мусульманских учебных заведениях изучали ту или иную науку (в данном случае — философию), как правило, заучивались учениками наизусть (*Прим. пер.*).

что не познается иначе как только благодаря непосредственному обучению Богом и не открывается иначе как светом пророчества и [Божьей] дружбы.

И разница между знанием [людей,] рассматривающих вещи умозрительно, и знанием обладателей внутреннего зрения — такова же, как разница между тем, кто знает логическое определение (*хадд*) сладости, и тем, кто действительно вкушает сладость, и как разница между усвоившим логические определения здоровья и власти и тем, кто на самом деле здоров и властвует, — и так же обстоит дело с противоположными смыслами.

И таким образом, я твердо убедился, что эти истины веры не постижимы иначе как путем очищения сердца от страсти и его отстранения от целей этого мира, и удаления от общества людей (в особенности же — [от] наиболее хитрых и сметливых из них) и [путем] размышления о стихах (или знамениях. — *пер.*) (*āyāt*) Бога [, содержащихся в Коране,] и хадисах Его посланника (мир ему и его роду!), и [путем] странствия по пути праведных¹² в оставшейся части непродолжительного [отпущенного мне] жизненного срока (тогда как предстоящее мне странствие длительно).

И когда я почувствовал свою слабость и твердо убедился, что не достиг ничего, и увидел, что доселе я удовлетворялся утренней и вечерней тенью вместо самого сияния света, то, вследствие сильной нужды, моя душа воспламенилась сильным воспламенением и, из-за сильной досады, мое сердце возгорелось возгорением света, и [тогда] извечное попечение поправило его состояние [своей] милостью и Господняя благосклонность обратилась к нему чем-то из блесков Царствия; и на меня из моря щедрости излилось нечто из тайн бытия, и Проявляющий сокрытое и Освещающий [светом бытия] чтойности разъяснил мне некоторые из тайн стихов [Корана] и свидетельств явных доказательств; и [, таким образом,] я узнал некоторые из тайн Ниспосланной [Книги] и истин Возведения (*та'вйл*) [к Первоонове]»¹³.

В «Странствиях», говоря о том, что логическое доказательство, личное откровение мистика (*кашф*) и пророческое откровение (*вахй*) являются товарищами и спутниками друг друга (и тем самым давая характеристику своего метода и доктрины), Садра пишет: «Всякий, вера которого не есть вера пророков (мир им!), не имеет ничего от мудрости; и того, кто не является хорошим знатоком истин, нельзя причислять к мудрецам (= философам)»¹⁴. А в другом месте этой работы он говорит: «Положения истинного неопороченного Закона никогда не могут противоречить несомненно достоверным знаниям — и пусть пропадет пропадом [такая] философия, законы которой не соответствуют Книге и Преданию!»¹⁵

¹² Т. е. подражания их образу жизни (*Прим. пер.*).

¹³ *Садр ад-Дин аш-Ширāзй*. Тафсир ал-кур'ан ал-кабйр. Кум: Бйдār, 1411 л. х. Т. 7. С. 10.

¹⁴ *Садр ад-Дин аш-Ширāзй*. Ал-хикма ал-мута'āлиййа фй 'л-асфār 'л-'ақлиййа 'л-арба'a / Ред. Р. Лутйф, И. Амйнй, Ф. Уммйд. 3-е изд. Байрūt: Дār ихйā' ат-турās ал-'арабй. Т. 5. С. 405.

¹⁵ *Садра*. Асфār. Т. 8. С. 303.

В «Ключах сокровенного» (*Мафātīḫ ал-гайб*) Садра так говорит о «превознесенной мудрости»: «Истина мудрости получаема от [того] знания, которое от Бога (*ал-‘илм ал-ладунī*); тот, чья душа не достигла этой ступени, не является мудрецом»¹⁶.

В «Престольной мудрости» (*Ал-Ḥикма ал-‘аршийя*) Садра говорит о личном откровении (*кашф*) мистика, что это откровение, если оно не содержит в себе примеси сомнения, ничем не отличается от пророческого откровения (*ваḥй*). Закон же, замечает он, является весами, посредством которых взвешиваются откровения: все то, что не соответствует ему, не берется в счет: «Воистину, прибегаю к Богу, моему великому Господу, во всех своих словах, поступках и убеждениях, от всего, что умаляет истинность следования Закону, данному нам Господином посланников и Печатью пророков [Мухаммадом] (да будут над ним и над его родом наилучшие благословения благословляющих!)»¹⁷.

Однако явленное обладателю откровения нельзя объяснить и подтвердить другому иначе как посредством доказательства — следовательно, тот, кто познает вещи «превознесенной мудростью», одновременно знает их посредством доказательства и свидетельствует их воочию, и его слова во всем согласуются с Законом.

В «Странствиях» Садра говорит: «Наши слова не следует относить к одному лишь откровению и внушению или к чистому подражанию Закону, без приведения доводов и доказательств и соблюдения законов [логики (?)]. И, воистину, одного лишь откровения, без доказательства, недостаточно в странствии — равно как и одно лишь умозрительное рассмотрение, без откровения, — большой недостаток странствия»¹⁸.

«Мы многожды говорили, что мудрость не противоречит истинным божественным законам; напротив тому, они оба¹⁹ преследуют одну и ту же цель, и это — познание Первого Истинного, Его атрибутов и действий. Иногда это познание происходит путем [умственного] странствия и стяжания, и [тогда оно] именуется «мудростью» и «[Божьей] дружбой» (так у М. Хаджави! — *пер.*). И, воистину, противоречие их целей утверждает тот, кто не ведает о [взаимном] соответствии между положениями Закона и философскими доказательствами. [Познать это соответствие] в состоянии лишь [мудрец,] получающий помощь от Бога, [человек,] совершенный в философских науках, [муж,] ведающий тайны пророчества. И, воистину, встречаются люди, искусные в умозрительной мудрости, у коих нет удела в науке Книги и Закона, и наоборот»²⁰.

¹⁶ *Садр ад-Дин аш-Ширāзī*. *Мафātīḫ ал-гайб* (литогр. изд.). Б. м., б. г.

¹⁷ *Садр ад-Дин аш-Ширази* (*Мулла Садра*). *Престольная мудрость* / Пер. с араб. Я. Эшотса. М.: Вост. лит., 2004. С. 103.

¹⁸ *Садра*. *Асфār*. Т. 7. С. 326.

¹⁹ Мудрость (= философия) и законы (т. е. (внешний) религиозный Закон) (*Прим. пер.*)

²⁰ *Садра*. *Асфār*. Т. 7. С. 326.

На этом фоне проявляется гениальность Садры, ибо благодаря ему достигают совершенства старания мудрецов (= философов), пытавшихся найти доказательства «вкушаемым»²¹ положениям и [вещам,] свидетельствуемым в откровении.

В «Странствиях» Садра говорит: «Мы установили соответствие вещей, “вкушаемых” ими (мистиками. — *пер.*) в откровении, законам доказательства»²². «Метод суфиев — [в том, чтобы] довольствоваться одним лишь откровением и “нахождением”, однако мы не полагаемся на то, что не имеет достоверного доказательства, и в наших философских книгах не излагаем того. Например, суфии посредством интуиции и “нахождения” и поиска светов Книги и Предания установили, что все вещи — живые, глаголящие, [непрестанно] поминающие Бога, славящие Его и поклоняющиеся Ему... и мы, во славу Божию, постигли истинность этого положения как путем доказательства, так и путем веры и откровения, и это [двойное постижение] — вещь, которая, по милости Бога и благодаря спомоществованию Его, стала нашим исключительным достоянием»²³.

В «Толковании “Основ Достаточного”» Садра говорит: «Полагаю, что, хотя слова первых [философов] и указывают на эти положения и [хотя] выражения устанавливающих истину направлены в их сторону,²⁴ никому [доселе] не удавалось установить доказательства и привести [веские] доводы, [исполненные] света и непоколебимой уверенности в основополагающих принципах, которые подобны этим, [принципы,] приводящие в замешательство разум людей умозрения»²⁵.

(перевод с персидского Яниса Эшотса)

²¹ Т. е. постигаемым умственной интуицией (*Прим. пер.*).

²² Садра. Асфār. Т. 6. С. 263.

²³ Там же.

²⁴ Т. е. косвенно их подразумевают (*Прим. пер.*).

²⁵ Садрā. Шарḥ ал-уṣūл ал-кафй. С. 370.

Muhammad Taqi Mesbah
(Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran)

ON THE LOOKOUT FOR THE BEDROCK OF KNOWLEDGE¹

In the name of Allah, the Compassionate, the Merciful

There are ideas and judgments about which one has no doubt. Even the sceptics' arguments, offered to justify their position of absolutely ignoring the possibility of any kind of certain knowledge, involve and imply the knowledge of several propositions as it is established in its proper place in epistemology. On the other hand, we know that not all that we claim to know corresponds to reality, and even in some cases we come to clearly realize the falsehood of our claims of knowledge. Taking these two facts into consideration, the question arises as to what is the essential difference between various types of human knowledge, so that some of them are infallible and indubitable, while others are fallible and doubtful, and how one can distinguish between the two. This problem has been designated as that of the value of knowledge (*arzish-i ma'rifat*).

The value of knowledge is the most important issue in the theory of knowledge. Obviously, value here has nothing to do with ethical value. It refers to the degree of reliability of our knowledge. In other words, the value of knowledge depends on its potential for providing us with a precise picture of reality and its correspondence to that reality. The essential problem in the theory of knowledge is the question as to whether human beings are able to discover facts and to know realities, and if yes, by what means, and how one can distinguish between a true understanding and a false illusion.

Following Aristotle, Muslim philosophers and logicians have divided judgmental knowledge into the self-evident and the speculative, the latter being dependent on the former for its epistemic value. This is why they consider self-evident propositions to be the foundations of speculative knowledge. It means that if self-evident propositions compose an argument as its premises, they will lend its conclusion absolute certainty. Such conclusions can in turn become premises for other arguments, providing them with conclusions of the same degree of certainty. In this way, the structure of knowledge is built up.

¹ This article is a translation (with some revisions) by Ali Mesbah of the section "The Value of Knowledge" in Askari Sulaymani Amiri, *Maṭniq wa Shenākht Shenāsi az Nazar-i Ustād Meṣbāh; bā ḍamīma-i Ravesh Shenāsi-i 'Ulūm (Logic and Theory of Knowledge according to Professor Mesbah; with a Postscript on the Methodology of Science)*, to be published.

But the main question, pertaining to the validity and truth of self-evident propositions, especially the primary ones, remains unanswered. In other words, how one justifies their self-evidence and their correspondence to reality. This question arises when we have a duality of subject and object of knowledge, that is, in knowledge by representation (*'ilm huṣūlī*), in which the possibility for falsehood exists. But in the case of knowledge by presence (*'ilm huḍūrī*), in which the knower finds the objective reality of the known without the mediation of any concept, there will remain no place for questioning its reliability.

It is worth mentioning that when we speak of truth, we mean “some knowledge corresponding to reality”. It differs dramatically from the pragmatic definition: an idea or belief is true if it *works*: “The ‘workableness’ which ideas must have, in order to be true, means particular workings, physical or intellectual, actual or possible, which they may set up from next to next inside of concrete experience”². An idea “*becomes* true, is *made* true by events”³. Our definition of truth diverges also from that of the relativists: “an understanding required by a healthy system of perception”; and from such definitions as: “what all people agree upon”. We think that all such explanations of truth divert one from the main issue, i. e. the value of knowledge.

The Empiricist Proposal

Empiricists and experimentalists suggest a methodological criterion for truth. They consider an understanding to be true, if and only if it could be proved through sensory experiments. Some even add the condition of a practical experiment to be compulsory for the truth value of a proposition. This measure is only applicable to sense data, and propositions yield themselves to practical experiment. It is not pertinent for evaluating pure logical and mathematical truths. Furthermore, the result of an experiment should be understood through knowledge by representation, and the question is repeated for such an understanding and its validity, and the criterion through which one may evaluate its truth.

The Rationalist Proposal

Rationalists introduce “primary nature” as the criterion for realizing the truth. But we did not come across any explanation by them justifying the correspondence of such natural and self-evident propositions to reality, except what is ascribed to Descartes about natural ideas in which he resorts to the “undeceiving God”. Having a clear idea of the subject and the predicate of primary self-evident propositions, the faculty of reason will judge their unity with certainty, without any need for experiment. But the question is whether such innate and natural un-

² James W. *The Meaning of Truth*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1975. P. XIV.

³ James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Indianapolis, IN; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1907. P. 201.

derstanding completely corresponds to reality and shows things as they are, and whether any creature endowed with intellect would understand the world as we do, or whether our understanding is the result of the structure of human mind, in such a way that if it were created with a different configuration, it would understand the world otherwise, or whether the mind of another creature — such as a genie, for example — may understand the same objects differently. Obviously, what we mean by the epistemological value of our knowledge, and by objective rational understanding, is general and pertains to all intellects, independent of the particularities of the human mind, and, hence, being natural and innate, cannot suffice to establish such a value.

Descartes based his philosophy on the idea that there is no doubt about the existence of doubt itself. He even built the existence of “I”, as the one who doubts, upon the existence of doubt. He argued: “I doubt, therefore I am”, or “I think, therefore I am”, (*Cogito, ergo sum*), by which he meant that if I doubted everything I would never doubt the existence of doubt itself. Since there would be no doubt without a person who doubts, the existence of the person who doubts and thinks is indubitable too. Descartes introduced “clarity and distinction” as the criteria for indubitability, and considered it as a criterion for distinguishing true ideas from the false ones, and was to employ a mathematical methodology in philosophy and to propose a new logic.

Although taking doubt as a starting point is reasonable when confronting sceptics, it is a mistake to suppose that there is nothing clearer and more certain than “doubt” itself, and even the existence of the one who doubts won’t be known without the existence of doubt! That is because the existence of an “I” that is aware and thinks is at least as clear and certain as the existence of doubt, which is one of its states. Furthermore, “clarity and distinction” cannot be regarded as the main criteria for distinguishing true ideas from the false ones, because this criterion itself is not clear, distinct, certain, and unambiguous enough, and, therefore, is not a reliable touchstone for judging about other ideas. The last, but not the least, point is that this criterion is unable to reveal and explain the secret of why some sort of knowledge is infallible and indubitable.

Another problem, in which rationalists also have engaged, is that, for them, rational understanding depends on sense perception. They believe that rational understanding about the most obvious of the self-evident propositions is based on accurately conceiving its subject and predicate. The subject and the predicate in a rational proposition are universal concepts, and their conception is preceded by particular (whether sensory or imagery) perceptions, that is, first one has to have a particular sense perception, then its image is perceived by the imagination, and then its universal concept is understood in the faculty of reason. On the other hand, some concepts in rational propositions are secondary intelligibles, which are posterior to the primary intelligibles. It means that after one abstracts a primary intelligible from a particular perception, it is the role of reason to work on it and build a secondary intelligible. Almost all self-evident propositions and all philosophi-

cal propositions in general, are made of philosophical secondary intelligibles, as all logical propositions consist of logical secondary intelligibles. Therefore, the problem of the value of knowledge is put forward like this: rational knowledge is composed of a subject and a predicate, both of which are secondary intelligibles. Secondary intelligibles are derived from primary intelligibles, which in turn follow sensory perceptions or images. The outcome, therefore, is that all rational concepts end up in sensory perceptions, and when we establish the fallibility of the senses, the question arises as to how we can develop absolutely certain rational ideas and objects in order to put in rational propositions. For instance, one of the self-evident propositions is: “The whole is bigger than its part”. The concept of the whole and part is produced only when we have already understood a complex, in which we have compared the relation of the whole to its parts. The understanding of the concepts of the whole and part depend on understanding the complex. Since there is no size and magnitude in the spiritual world, then the complex should be a material object. This means that self-evident propositions, such as “the whole is bigger than its part” depend on sense perceptions, which are doubtful and epistemologically worthless. Therefore, the whole system of intelligibles collapses along with the self-evident propositions.

Some philosophers are satisfied with saying that our knowledge ends up in rationally self-evident propositions which are infallible, and whoever assumes them doubtful and faulty, he has fought his own conscience and nature, because such concepts and ideas cannot be ignored. Ignoring them leads to their approval, which establishes their truth. But this argument is insufficient, and the problem persists. The problem is that all kinds of knowledge by representation (*‘ilm ḥuṣūlī*) — including primary self-evident propositions — involve an intermediary form between the knower and the known, between the subject and the object of knowledge, and wherever there is mediation, there is a place for questioning correspondence to the referent.

The Key to the Solution

In his *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Allamah Tabataba’i embarks on the issues of the value of knowledge⁴, the emergence of plurality in knowledge⁵, and also on conventional concepts⁶. On these occasions, especially when he discusses the way in which human knowledge multiplies, he seems to have provided the key to the dilemma. We can benefit from his suggestions to find the solution to the problem of the correspondence of propositions to their referents. We can infer from his ideas that representational knowledge ends up in presentational knowledge, and when the human soul is able to juxtapose and com-

⁴ *Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī*. *Uṣūl-i Falsafeh va Ravesh-i Realism / Introduction and footnotes by Murtaḍā Mutahharī*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Vol. 1. Art. 4. P. 101—62.

⁵ *Ibid.* Vol. 2. Art. 5. P. 169—265.

⁶ *Ibid.* Art. 6. P. 269—348.

pare what is known by presence with its representational form in the mind, it can judge the correspondence of that concept with its real referent. What distinguishes Allamah Tabataba'i from other Muslim and Western rationalist thinkers is the fact that he reduces self-evident propositions to presentational knowledge. We interpret Allamah's exposition to mean that concepts that make up self-evident propositions are derived from presentational knowledge. They are not concepts of quiddity (primary intelligibles); therefore, they are not abstracted from sense perceptions, and are not prone to falsity and misunderstanding.

We have different types of knowledge, and the question of validity and truth value is applicable to all sorts of human knowledge. One of the most fundamental divisions of knowledge is its division into knowledge by presence and knowledge by representation. The latter, however, is of priority for philosophy, because it deals with rational understanding and the human intellect's capability to unveil the truth. The key point in the question about the truth value of this type of human knowledge pertains to its correspondence to reality and the procedure through which one is able to identify such equivalence. Apparently, in knowledge by representation, our single avenue to reality is constructed out of mental forms. Mental forms provide no guarantee for corresponding to their referents. It is like a situation in which one wants to know somebody through their photo. If there is no other way to see the person, except this photo, one never is sure whether the photo is a genuine one. The same applies to our understanding of reality through mental forms. If there are one thousand and one reasons for establishing a fact, the question remains intact that these reasons themselves originate from sense perceptions and rational understandings, which are instances of knowledge by representation and in need of validation too. Both sense percepts and rational concepts are mediators between our understanding and the objective world, and the main problem of truth value pertains to the question how to establish the correspondence of such mediators to reality. Sensory misconceptions give us enough clues not to rely on our perceptions and enough reason to believe that no necessary correspondence exists between our mental forms and their referents. This is why we consider knowledge by representation as fallible. Of course, the fallibility of such knowledge does not mean that all its products are doubtful, but it means instead that their equivalence to reality should be established in an indubitable way, and only if this happens, would there remain no question about its credibility and truth. We should mention here, that when we speak of "objective reality" in epistemology, we do not mean what is outside ourselves, but it refers to a situation beyond our understanding. Hence, our soul is beyond our concept of the soul because the concept of the soul signifies the objective reality of our soul which exists beyond our knowledge of it. To be true, our mental form of our soul should correspond to its objective reality, and to ascertain such uniformity is the challenge of any theory of knowledge.

The key to the solution, we think, should be sought in those cases of knowledge by representation in which we are able to cognitively dominate its mental form as well as its objective referent, and find their uniformity through knowledge by pres-

ence without the mediation of any mental form. When the referent is not perceived but through mental forms, there is no way for acquiring certainty about the correspondence of the form to its objective reality. On the other hand, in cases in which I have a mental form referring to a reality that is present before me and I understand it through knowledge by presence, the assessment of their sameness becomes possible because, in this case, I have access to both (the signifier and the signified) without any need for mediators. Therefore, I do not need any mental operation or reasoning to judge their equivalence either, since I am able to compare the two and perceive their equality through knowledge by presence. Hence, the spell of knowledge can only be broken by representational knowledge derived from knowledge by presence. We will explain this idea further in this article by analyzing different sorts of propositions.

1. Self-evident Propositions

What is crucial for foundationalism is to guarantee the truth of the self-evident propositions because in the light of them it becomes possible to evaluate speculative propositions, including sensory and experimental ones. In order to appraise the validity and certainty of primary propositions we need to scrutinize the nature of these propositions: first we should inquire about the concepts which such propositions comprise and how they are understood, and secondly, we have to recognize how the intellectual faculty judges the unity between their subjects and predicates.

1.1. Logical Propositions

Logical propositions are judgments about logical concepts. Logical concepts, or logical secondary intelligibles, are identified as concepts whose occurrence (*'urūd*) and characterization (*ittiṣāf*) are both mental. This means that we have direct knowledge of them as well as of their referents, and understand their correspondence to their mental reality through knowledge by presence. Therefore, our mind encompasses the referent of the logical propositions that refer to mental forms and concepts. Although the signifier of logical concepts exists at one level of the human mind, and what it signifies exists at another level, both are present in the human soul (the perceiving I), and I find them together through knowledge by presence. For instance, the proposition, “the concept *human* is universal” describes a characteristic of “the concept *human*”; a concept that exists in our mind, and we can identify its characteristics through inner experience (or introspection). It means that we can understand — without any recourse to sensory perception or receiving aid from any mental form — that this concept does not signify any specifically given person, but rather it is applicable to countless individuals of its kind. In this way, we are able to establish the truth of logical propositions through knowledge by presence beyond the slightest doubt. Logical propositions form the foundation of self-evident propositions, by which we can acquire other propositions, whose truth we can judge with absolute certainty.

1.2. Primary Self-evident Propositions

Concepts used in primary self-evident propositions are instances of philosophical secondary intelligible whose occurrence is mental while their characterization is external. We think that the source from which they are abstracted is knowledge by presence, i. e. such concepts are first and foremost abstracted from what is known through presentational knowledge and from their objective mutual relations. Therefore, one can immediately find their correspondence with their referents through knowledge by presence, leaving no room for doubt about their truth value.

However, to understand how we judge in these propositions, we should compare their subjects and predicates in order to find out about the procedure leading to our decision about their unity. By analyzing concepts that are used in such propositions, we see that all primary self-evident propositions are analytic ones; the concepts used in their predicates are understood from the concepts employed in their subjects. For instance, by analyzing the concepts in the proposition, “every effect needs a cause” we realize that the concept of “effect” signifies a reality whose being depends on something else, called the cause, not other way round. In other words, an effect is in need of the cause for its existence, while the cause has no need, whatsoever for the effect in order to come into existence. Therefore, the concept of the “need for a cause” (the predicate) is implied in the concept of “effect” (the subject), and we find this unity in our mind by presentational knowledge. In order to be clearer, we may compare the analytically self-evident proposition “any effect needs a cause” with the proposition “any being needs a cause”. By analyzing the concept of “being” we do not come to the concept of the “need for cause”, therefore the second proposition is not self-evident, and if someone claims it truth, one has to establish it through arguments. Now we are able to conclude that primary self-evident propositions also end up in knowledge by presence, and this is what warrants their truth value.

A possible objection may arise here as to how we can have a universal law and regard it self-evident, while what we find through presentational knowledge is a particular case of a concept. For example, we find a private instance of the concept “effect” in ourselves through introspection, and recognize its relation to another private instance of the concept “cause”. What comes out of such a personal experience may be put into words in the form, “this particular effect needs that particular cause”. But how can we claim self-evidence for the universal law, “Any effect needs a cause”? The answer lies in the fact that we abstract “effect” as a concept from a particular and private case, such as our “will”, when we compare it with ourselves and find its existential need to us, but the abstraction of this concept is not the result of the particular nature of this phenomenon, as a quality of the soul, but this concept is understood because its very existence depends on another entity — whatever it might be. The concept “effect” signifies a class of existence, not a quiddity; therefore, it is applicable to any instance of that class of existence. The

unique feature of “effect” is its existential dependence on another entity (cause), and wherever such a condition is met, the same judgment is also true. This universal law is self-evident, absolutely certain, and infallible because it is derived from knowledge by presence, and we find its primary instances in ourselves, and find out about the type of relation between its subject and predicate through presentational knowledge.

Of course, the presence of this condition in incidents other than those understood through presentational knowledge need to be established through rational arguments. This is why this proposition alone is unable to ascertain a material phenomenon’s need for a cause before its existential dependence is rationally determined. What this self-evident proposition can do is judge — with 100% certainty — that whenever existential dependence is established, the occurrence of a cause is necessary.

1.3. Inner Experiences

Propositions of inner experiences (*wijdāniyāt*) are drawn from knowledge by presence and they always go together. An instance of such propositions is “I am afraid”. Here we find the experience of fear without the mediation of any concept, but rather through a direct access to the reality that we call “fear”. It is an inner experience of a state of my psyche that is known to me through an unmediated awareness. Of course there are several stages of representational knowledge that follow this kind of knowledge. At the first step, by my mental power, I construct the concept “fear” as a mental form to represent such an inner understanding. Then I can express it through a linguistic term — that may vary in different languages — and then I may build it into the proposition, “I am afraid” as a grammatical structure in order to convey my situation and feeling in the form of knowledge by representation. All these stages are representational knowledge, but they all stem from a single immediate presentational knowledge. Since mental forms and propositions are my constructs, they are present before me, and my direct knowledge of them is an instance of knowledge by presence. I can compare them to their referents through knowledge by presence, and find out about their congruence. Therefore, the epistemic value of propositions of inner experiences is also absolutely certainly established through knowledge by presence.

1.4. The Principle of Non-Contradiction

The principle of non-contradiction is one of the primary self-evident propositions about which a consensus exists among Muslim logicians. However, there is a difference of opinion on the reason for its self-evidence. The principle conveys the impossibility of the convergence, as well as the divergence, of two contradictories. It means that there is no third option between two contradictories. It is possible to put this principle in three forms:

1. One option is to put it across as two predicative propositions: “the convergence of two contradictories is impossible” (P1), and “the divergence of two con-

tradictories is impossible” (P2). As one can see, the subject of (P1) is “the convergence of two contradictories” and the subject of (P2) is “the divergence of two contradictories”, and the concept “impossible” belongs to the predicate of both.

2. One can express these propositions in another way as follows: “contradictories certainly do not converge” (P3), and “contradictories certainly do not diverge” (P4). We may even say that these are the original forms of (P1) and (P2). Now it is clear that “certainly” in both (P3) and (P4) designate their “matters” or “modes”. If one combines each one of the subjects and the predicates of propositions (P3) and (P4), putting them as the subject of new propositions, and put their common matter as the predicate in the new propositions, then we have (P1) and (P2). The predicate “impossible”, which means “what will certainly not occur”, is derived from the matters of the propositions (P3) and (P4), that is, the concept “certainly not”.

The subject in (P3) and (P4), namely, “contradictories”, however, is an abstract concept, derived from the existence and non-existence of an entity. Existence and non-existence are instances of philosophical secondary intelligibles, and “contradictories” is derived from the mode of the relationship between these concepts. Hence, the concept “contradictories” should be considered a philosophical secondary intelligible too.

3. The third alternative is to say: “contradictories are not truly predicated of one subject” (P5), and “contradictories are not truly negated from one subject” (P6). In this version of the principle, (P5) refers to two affirmative propositions, in which the subjects are the same, but one of the predicates is obverted (such as *All A is B*, and *All A is non-B*). On the other hand, (P6) refers to two negative propositions with the same conditions (such as *All A is not B*, and *All A is not non-B*). This version of the principle of non-contradiction suggests contradiction at the level of single concepts and ideas.

Allamah Tabataba’i puts the two latter propositions together in the form of a single factual disjunctive (*munfaṣilah haqīqīyah*) proposition as: “Any proposition either [its affirmation is true, and its negation is false], or [its affirmation is false, and its negation is true]”⁷. In this disjunctive proposition, the subject is “proposition” regardless of its affirmative or negative quality. Therefore, the subject is a logical secondary intelligible, while the predicate is derived from another proposition signifying the truth of a third proposition and the falsehood of a fourth one. According to this analysis, the principle of non-contradiction should be considered a logical issue because its subject is two contradictory propositions, and the main contradiction would be between truth and falsehood of propositions.

It seems that, from the abovementioned options, the second form is more plausible, in which contradiction is deemed between “existence” and “non-existence”,

⁷ *Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī*. *Nihāyat al-Ḥikma*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī, 1362 H. S. P. 239.

and is more apt for philosophical discussions. According to this analysis, the concepts “not converge” and “not diverge”, which are located in the predicate of the propositions, are already presupposed in their subjects, “contradictories”. That is because, according to this version of the principle, contradiction is understood between the existence of an entity and its nullity. Therefore, the principle of non-contradiction becomes an analytic proposition, and this fact justifies its being a primary self-evident proposition.

1.4.3. *The Principle of Non-Contradiction and Other Propositions*

Since Aristotle, it was clear that there is a relation between the principle of non-contradiction and other propositions, whether self-evident or speculative. In the last analysis, all propositions, even the primary self-evident ones, come back to this principle to establish their claims. One may say that to establish *A is A* we need this principle too. If the divergence or convergence of contradictories were possible, no attribute would be established for any subject because of the potentiality for its simultaneous negation. If the principle is denied, the whole of the human knowledge would be at risk. So there is a consensus about such a relation between this principle and other propositions. There is, however, a difference of opinions about the type of such relation:

Deductive Theory: Fakhr Razi regards the relation between the principle of non-contradiction and other propositions to be that of deductive relation. He suggests that there is only one self-evident proposition, and it is the principle of non-contradiction. Other propositions, however, are speculative ones, established by recourse to this principle. Nasir al-Din Tusi, in his critique of Razi’s *Al-Muḥassal*, strongly opposes this idea⁸.

Specialization Theory: This theory, that goes back to the time of Aristotle, suggests that the principle of non-contradiction is the origin of all human knowledge, that is, all propositions are not but various applications of this principle. For instance, the equity principle in geometry that says: “two quantities equal to a third measure, are equals themselves”, is an instance of the principle of non-contradiction in case of quantities. Ibn Sina, in the “Demonstration” of his *Al-Shifā’*, and Mulla Sadra, in his *Al-Ḥikma al-Muta’āliya fī ‘l-Asfār al-Arba’at al-Aqliya*, have accepted and confirmed this theory.

Complementary Theory: According to Allamah Tabataba’i, the principle of non-contradiction is a complementary part of any affirmation, and certainty about any proposition goes back to this principle⁹. It means that refuting the possibility of the truth of the contradictory claim of any proposition depends on this princi-

⁸ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal* / Ed. ‘Abdullāh Nūrānī. Tehran: Tehran University and McGill Institute of Islamic Studies, 1359 H. S. P. 27—28.

⁹ *Mullā Ṣadrā*. *Al-Ḥikma al-Muta’āliya fī ‘l-Asfār al-Arba’at al-Aqliya*. Tehrān: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī Ṣadrā, 1380 H. S. Vol. 3. P. 445 (the note by Allamah Tabatabai), and *Ṭabāṭabā’ī*. *Uṣūl-i Falsafeh*. Vol. 2. P. 107.

ple. When one is certain about a proposition, whether self-evident or speculative, one thinks of a syllogism by exclusion in the form of: “Either this proposition is true and its contradictory is false, or this proposition is false and its contradictory is true. But this proposition is true; then its contradictory is false”. In other words, double certainty (certainty about the truth of the affirmation/negation in a given proposition in addition to certainty about the falsehood of a contradictory claim) depends on this principle. Without such a syllogism, the possibility of the truth of the contradicting claim cannot be refuted.

Theory of Hindering the Opposite Belief: Murtada Mutahhari considers the principle of non-contradiction necessary to hinder one from the opposite belief.

Theory of Secondary Knowledge: Primary self-evident propositions do not depend on the principle of non-contradiction for their certainty; otherwise, there will remain no difference between them and speculative propositions. So we may not regard this principle a necessary condition for certainty about any proposition. All that can be said in this regard is that if one wants to become aware of the impossibility of the contradiction of a proposition, one needs to pay attention to the principle of non-contradiction. One may even rule out such dependence, especially if this principle is regarded as a logical proposition.

2. Speculative Knowledge

There are some other types of propositions called “secondary self-evident propositions”, but a closer examination of them reveals the fact that they do not deserve the title “self-evident”. They are all speculative propositions and the establishment of their truth is based on demonstrations. Here we will try to go through these propositions and show their need for major premises in order to prove their truth value as a result of logical demonstrations.

The epistemic value of speculative propositions relies on, and is judged by, the way they are established. If they are deduced from self-evident propositions through logically valid procedures, they give us certainty and one can be sure of the result; otherwise, the truth of such a speculative proposition is not guaranteed. Since there are complexities in logical deduction, both in their matters and forms, the farther a proposition is from self-evident ones, the greater is the risk of the occurrence of fallacies. Therefore, the epistemological value of speculative propositions is stratified, depending on their distance from self-evident propositions.

A question may arise here as to how one can speak of the truth or falsehood of metaphysical propositions, while there is no objective reality corresponding to their subjects or predicates. The answer lies in the fact that “objective reality” is not restricted to material reality; rather it includes abstract reality too. Furthermore, “the reality” to which propositions should correspond includes anything signified by their subjects and predicates, and “the objective” means whatever exists beyond these concepts, even if they are mental beings, or psychological events. Logical propositions signify other mental affairs, and because the signifier and the signi-

fied exist in different levels of human mind, the signified are considered “objective” with regard to the concepts signifying them.

2.1. Innate Propositions and Intuitive Propositions

Innate propositions (*fītriyāt*) are those propositions whose middle terms are always present in the mind. Although these propositions are deemed principles of demonstrations, they are not self-evident, but since their middle terms do not need contemplation, we consider them next to the self-evident propositions. This is also true about intuitive propositions (*cognitio intuitiva*).

2.2. Propositions Based on Sense-Data

Some logicians consider propositions based on sense-data one of the principles of demonstration, and call them “secondary self-evident propositions”. Because judgment in these propositions depends on employing sense organs and faculties, the correspondence of their data to their referents is fallible. This is why such Muslim philosophers as Ibn Sina¹⁰, Mulla Sadra¹¹ and Allamah Tabataba’i¹² explicitly consider such propositions in need of demonstrations in order to prove their epistemological value. Therefore, sensory experience should be considered a necessary (not sufficient) condition to convey the existence and attributes of sense objects, and certainty about them rests on rational arguments.

2.3. Propositions Based on Experiment

One of the principles of demonstration is considered to be propositions based on experiment, which depend on experiencing instances of its subject. These propositions are also called secondary self-evident propositions. The quality of being self-evident, or even quasi self-evident, is jeopardized in this case for two reasons:

First, these propositions are based on experiment, and therefore, are fallible and unreliable, unless their correspondence to reality is proved through logical demonstrations.

Secondly, to generalize the outcome of our experiences to all other cases, we need to add another premise. Logicians suggest premises such as: “what occurs all (or most of) the time cannot be accidental”, or “it is impossible for an unnatural event to happen all (or most of) the time”. The problem is that neither of these premises are self-evident, let alone those propositions whose truth is based on them. Furthermore, it is impossible to examine and experience all (or most of) the cases of a phenomenon or an event. Hence, even if the major premise (which is added) were correct, one cannot consider those limited cases or experience as instances of this premise.

¹⁰ *Ibn Sīnā*. «Al-Ta‘līqāt», with the introduction by ‘Abd al-Rahmān al-Badavī. Cairo: Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li’l-Kitāb, 1392 H. L. P. 88, 148.

¹¹ *Ṣadrā*. Asfār. Vol. 3. P. 498.

¹² *Ṭabāṭabā’ī*. Nihāyat al-Ḥikma. P. 262.

Some logicians replace the above-mentioned premises with the principle: “similar cases have the same positive and negative attributes”. According to this principle, if the occurrence of an event is repeated in certain conditions, we would know that event would occur if the same conditions are repeated. In this way, the causal relation between this event and the given conditions is discovered. But this principle is also impractical, because it is not easy to establish the complete similarity between two situations. Moreover, with such a premise, there remains no need for repetition, while propositions based on experiment are supposed to follow a set of experiences.

Some scientists have resort to the established principle, “nature always acts in the same way” in order to prove the validity of propositions based on experiment. But there are two problems with such an argument: first, this principle is not self-evident, and secondly, it does not negate the possibility that there may be some unknown elements or conditions that has influenced our experiment. Therefore, one cannot conclude from one’s experiment that an event is the effect of what one has found in the experiment.

Sometimes, it is suggested that through probability calculation, one may establish the validity of propositions based on experiment because by repeating the same experiment and observing the same outcome, the possibility for the opposite result dims until it tends to nil. But it is obvious that even the slightest probability of the opposite prevents a scientist from certainty about the result of one’s experiment.

The only way for experimentally establishing a necessary relation between two phenomena, is to discover the causal relation between them under strictly controlled environment in which all possible elements and conditions that may have any influence on the event under investigation are kept under control. If the causal relation were determined, there would be no need for repetition, but since such a strict control is normally impossible, there is a need for repetition in order for the scientists to ensure the results.

Therefore, such propositions are not self-evident, and contain a hidden syllogism, but the major premise is not what the above-mentioned philosophers, logicians, and scientists have suggested. Instead, the major premise is: “whatever has changed in the controlled experimental environment is the cause of this phenomenon”. This major is given by reason, while the minor is provided by sense experience. It should be noted that it is very hard to establish the claim that the only cause of this event was the identified element and nothing else had any influence whatsoever. What is even harder is to prove the exclusive and irreplaceable cause of an event, because it is always possible that in other conditions, another factor can produce the same effect. For these reasons, propositions based on experiment neither achieve the epistemological value of self-evident propositions, nor produce double certainty (in which their opposites become impossible).

2.4. Transmitted Propositions (Mutawātirāt)

Transmitted propositions are among those propositions considered as principles of demonstrations. According to logicians, judgment in such propositions depend on a great number of people reporting the same event to the extent that it becomes impossible to imagine that they all have conspired to lie in this regard. Of course, the conditions for concluding the impossibility of scheme differ from one case to another due to the diversity of situations. Evidently, there is a concealed premise in such judgments, leading to the conclusion that in a given case conspiracy is impossible.

Conclusion

As I tried to show in this article, all speculative knowledge, including some of those propositions traditionally called “secondary self-evident propositions”, are not reliable unless they are established through a logical procedure on the basis of self-evident propositions. Only primary self-evident propositions, along with propositions of inner experience, independently establish their truth. We challenged other attempts at answering the question as to why these propositions are self-evident, and came to the point that the real bedrock of knowledge should be looked for not in some types of representational knowledge (*‘ilm ḥuṣūlī*), but the answer lies in another type of knowledge called presentational knowledge (*‘ilm ḥuḍūrī*), or knowledge by presence, in which the reality is present before human soul, and no intermediary, whether it is a mental form, or faculty of perception, mediates between the subject and object of knowledge.

William C. Chittick (*Stony Brook University, United States*)

BĀBĀ AFDĀL ON THE SOUL'S IMMORTALITY

Bābā Afḍal, also known as Afḍal al-Dīn Kāshānī, most likely died in the year 606/1210. This makes him a contemporary of Suhrawardī, Averroes (d. 595/1198), and Ibn al-‘Arabī. There are few references to him in contemporary or later sources. All we know for certain is that he taught and died in the village of Marāq, a few kilometers distant from Kāshān in central Iran. Most of what we know about him comes from his own writings, which amount to perhaps a thousand pages. And, like most philosophers, he says practically nothing about his personal life.

Bābā Afḍal’s philosophical perspective is difficult to classify. Generally, he was a Neoplatonist, but we can say the same thing about most of the Muslim philosophers. Unusually, he has nothing to say about his Muslim predecessors. He refers to them allusively as “our brothers”, but he mentions only Aristotle and Hermes by name. He has no known teachers, nor do we know which of the books of the Muslim philosophers he had read.

Until recently, Bābā Afḍal did not register on the radar screen of Western historians¹. The first reason for this is that most of them considered Islamic philosophy to have ended with Averroes, the last Muslim philosopher to be translated into Latin, and Bābā Afḍal lived far from Spain and remained unknown in the Western lands of Islam. Moreover, he wrote his books mainly in Persian, and this was almost unprecedented among Muslim philosophers. The great and famous all wrote their books primarily in Arabic.

It is not just Western historians, however, who failed to notice Bābā Afḍal. By the very fact that he wrote in Persian, he left little mark on the Islamic philosophical tradition. Among the later Islamic philosophers, only Mullā Ṣadrā is known to have been familiar with his writings. He used one of Bābā Afḍal’s Persian treatises as the basis for an Arabic book². Thus we have Ṣadrā, a Persian philosopher who lived in a central city of Persia, rewriting Bābā Afḍal in Arabic, no doubt so that students of philosophy would take him seriously.

In general, philosophers wrote for each other, or for accomplished scholars in other fields. Arabic was the language of Islamic scholarship in general, and it was

¹ For a lengthy introduction to Bābā Afḍal’s life and thought, along with translations of more than half of his writings, see: *Chittick W. C. The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī*. New York: Oxford University Press, 2001.

² See: my introduction to Ṣadrā. «The Elixir of the Gnostics». Provo: Brigham Young University Press, 2003.

read by every Muslim scholar, no matter if he lived in Morocco or China. Arabic was the language through which one left one's mark on the whole Islamic world. When philosophers like Avicenna wrote in Persian, they normally did so because some powerful person had asked them to explain something in layman's language. Avicenna, certainly, was not good at layman's language. His Persian books are practically as opaque to Persian readers as his Arabic writings.

Bābā Afḍal, in contrast, is one of the great stylists of the Persian language. Some scholars, myself included, consider his philosophical prose to be the best and most beautiful in Persian. But why did he write in Persian in the first place? It was certainly not because he was ignorant of Arabic. He wrote some of his treatises in Arabic before he translated them into Persian, and he translated into Persian four Arabic versions of Greek philosophical texts, thereby producing some of the most beautiful, accurate, and insightful Persian translations of philosophical texts ever accomplished.

Bābā Afḍal wrote in Persian because he was not writing for other philosophers or scholars, but rather for a group of dedicated students. We know this partly because he left behind six rather lengthy letters to some of his students, and the letters make it clear that a good number of people used to come to his village to learn philosophy from him. It is this peculiarity of Bābā Afḍal—that he was writing for non-philosophers—which makes him especially relevant today. Philosophers then and now are not necessarily clear and direct in what they want to say. Needing to attend to the arguments of their important predecessors and to fend off the objections of their critics, they go on and on and never quite get to the point. What is peculiar about Bābā Afḍal is that he is trying to make the reflective life available to a group of people lacking in the usual training, and he gets to the point rather quickly.

When I say that Bābā Afḍal's students were not philosophers or scholars, I do not mean to imply that they were ignorant or uneducated. Rather, they were busy with the active life and did not have specialized training. Why then did they come to Bābā Afḍal to study? The reason has everything to do with what philosophy was thought to be. It was lost on no one that philosophy is the search for wisdom, and that wisdom is a highly desirable trait. The Koran tells us, for example, that *He who has been given wisdom has been given much good* (2: 269). Even today, many students — whom their professors usually consider a bit naïve — take courses in philosophy because they think it will provide them with the answers to the big questions of life.

For Bābā Afḍal and those who came to him, philosophy was not simply an academic discipline. Rather, it was — to use the phrase of Pierre Hadot in reference to the Greek tradition — a “spiritual exercise”³. Wisdom (*hikma*) was defined as knowledge of things as they truly are along with activity appropriate to that knowledge. Wisdom, in other words, demands not only correct knowledge of things but

³ See: *Hadot P.*, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. V. Chase, Oxford: Blackwell 1995, especially part two.

also good and virtuous activity. This is why Bābā Afḍal stresses the practical goal of the philosophical quest in all his writings.

Although few of the better known Muslim philosophers would have disagreed with Bābā Afḍal's basic position, they seem to have felt that the philosopher, as the knower of all things, needs to write about practically everything. Thus, after setting down the goal of philosophy, they tended to obscure it by addressing numerous preliminary steps and analyzing all the logical, linguistic, and mathematical tools that are necessary to achieve the goal.

What, then, is the goal? As I said, it is to know things as they are and to act appropriately. Bābā Afḍal takes the position — unremarkable in itself — that the one knowledge upon which the whole philosophical quest depends is knowledge of oneself. If seekers of wisdom can differentiate themselves from the world and situate themselves in the grand picture, it will be possible for them to actualize the perfections that are latent in the human soul and become completely human. One of the results of achieving these latent perfections will be to recognize and experience the immortality of the soul already in this life.

Immortality

That immortality was a human possibility; for the premoderns it was of course a common philosophical position. Generally speaking, the Aristotelians, who were enormously influential on much of Islamic philosophy, held that the soul attained immortality only inasmuch as it actualized its intellectual nature. To the degree that it remained a potential intellect, the soul was held back from everlastingness. Avicenna, however, took the position that the soul is immortal by nature, and thus he joined the mainstream of the religious tradition.

The whole discussion of immortality hangs on definitions. Especially important here are the words “body”, “soul”, and “intellect”. For Bābā Afḍal and many others, if one can simply understand the meanings of these terms and then discern their realities within oneself, one has taken a long step toward achieving immortality. It seems that for the philosophers, it was the understanding itself that marks the achievement, though there are numerous practical consequences that flow from the understanding, and these are discussed mostly under the heading of ethics.

Bābā Afḍal comes back repeatedly to the issue of immortality in his treatises, situating it within the broad context of metaphysics, cosmology, and psychology. One of his simplest and most straightforward analyses is found in a little treatise called *Īmanī az buṭlān-i nafs dar panāh-i khirad* (“Security from the Soul's Nullification in the Refuge of Intelligence”)⁴. He begins by saying that he was asked to write a treatise that “would give the seeker cognizance of the self's reality and security from the nonbeing and nullification of the human soul at the nullification of the body's life”. One of his students, in other words, had asked him how the soul could be immortal, and he wrote the treatise in response.

⁴ This treatise is translated in Chittick «The Heart of Islamic Philosophy». P. 171—74.

Bābā Afḍal starts the essay by pointing that both humans and animals seek to satisfy their needs, but that humans have a need over and above bodily needs that is not shared by animals — the need for knowledge and understanding:

No human individuals want not to know. In every state they choose knowing over not-knowing. So much more do they love to be knowers than nonknowers that, when they come to know something, they do not stop at that, but they also want to know more. They never become sated with knowing. They may gather many known things, but they never suffer from this or become ill — as they do when they are held back from other knowledges. On the contrary, they become more capable and stronger when there is much provision. Moreover, when they become provided and capable through knowledge, they still see requirement and neediness.

The human hunger for knowledge and understanding, in other words, though analogous to the hunger for food, is different in that it does not become sated no matter how much one knows. The body becomes full, and eventually, as its corruptibility comes to the fore, food no longer nurtures it, and it dies, because life does not pertain to its very definition. In contrast, the soul can never be full, nor can it die, because the soul is precisely life, and life is life by definition. As Bābā Afḍal puts it, “What is dead by nature comes to life through the *anima*, so how can what is alive by nature come to die?”

The food of the soul is knowledge, and there is no end to the known things. But all knowledge goes back to a single knowledge, which is the soul's knowing itself. This is a point to which Bābā Afḍal constantly returns, explaining it with many arguments. Typical is the following from his *ʿArḍ-nāma* (“The Book of Displays”):

The seeker of anything will not reach the object of desire unless he seeks it from its mine and locus. He who wants water and searches for it from the mine of sal ammoniac will never reach the object of desire. A cold-stricken man in need of the shine of fire and the shining of the sun: one who does not aim for fire and sun but turns toward running water and blowing wind will be nearer to perishment than to the object of desire. In the same way, the seeker and wantor of knowledge, wakefulness, and awareness will reach his desire only when he sets out for the dwelling-place and mine of knowledge, wakefulness, and awareness, not when he turns his face toward the realm of ignorance and the shelter of unconsciousness.

The dwelling-place of knowledge is the knower, and the mine of awareness is the aware. Whenever the distance between you and a knower and someone aware becomes shorter, you will have more hope of finding the objective from him. No knower and no one aware is closer to you than your own intelligent *anima*. If you aim toward knowing it and if you bring the face of your search toward it, you will soon win the object of desire⁵.

In his *Īmanī az buṭlān-i nafs*, Bābā Afḍal tells us, in short, that one should seek for the root knowledge. In order to do this, one first needs to differentiate among body, soul, and intelligence:

⁵ Cited in *ibid.* P. 235—36.

The way to reach [knowledge of self] is to think over, to enumerate for yourself, and to become aware, that you have three things: [a] body, which has been woven and depicted from several diverse bodies, like bones, tendons, veins, flesh, and so on. Second, you have a soul, through which your body is alive and without which it is dead. Third, you have an intelligence, which knows both body and soul and which recognizes each of them separately.

When thought comes to know all three of these, such that no doubt and mistake remain, once again you should think over and know that the body is not the soul, and the soul is not the intelligence. For the body is never held back from being a body, whether it be with the soul or without it. However, it is not continually alive; rather, it is alive through the soul. Hence the soul, through which the body is alive and without which it is dead, is not the body.

In the same way, intelligence is neither the body nor the soul. Were intelligence the body, all bodies would be intelligent, and were intelligence the soul, all animals would be intelligent. Hence it is correct that the knower of the soul and the body is neither the soul nor the body.

Bābā Afḍal goes on to analyze the nature of intelligence and the manner in which it assimilates into its own being everything that it knows, without thereby becoming colored, determined, or limited by what it knows. For intelligence has no opposite. Nothing is incompatible with it, so there is nothing that can harm it:

When something has no opposite or incompatible, its existence will not be nullified, for everything that is destroyed and nullified is nullified and destroyed by the victory and domination of the incompatible. But the existence of intelligence is its awareness, wakefulness, and knowing from self and through self. Whatever has existence through self and from self will not be nullified or receive destruction and corruption.

After offering additional clarification on the nature of intelligence, Bābā Afḍal summarizes the argument as follows:

Hence the path of release and security from perishment and ruin is for humans to seek refuge in intelligence and to enter under its guardianship. It is to keep the inclination and pull toward nonlasting states and the body's nonlasting enjoyments far from the nature of self. It is to be in the measure of intelligence during movement and stillness, sleep and wakefulness.

Most moderns and postmoderns, of course, find Bābā Afḍal's argument unconvincing. The real problem in understanding Bābā Afḍal's concept of immortality lies in grasping the context in which his arguments make sense. In general, the barrier to any understanding of what the premoderns were saying goes back to the scientific modes of thinking, in which most of us are indoctrinated from infancy. So we are, in a sense, hamstrung from the outset.

One of the consequences of believing in the scientific worldview is that we find it extremely difficult to think about life and awareness as anything but epiphenomena of matter. We find it natural to suppose that when the body is put together correctly, it comes to life on the basis of its constituent elements. So also, we think, living bodies develop awareness on the basis of their physical structure. The basic

premodern intuition, however, is just the reverse: the body is an epiphenomenon of life and awareness. Life and awareness are utterly foundational to all of reality, and it is living awareness that gives rise to living things. However, in the physical realm, certain modes of life and awareness are more intense than others, and the most intense of these pertain to the human realm.

What I am saying is that we make sense of the world on the basis of a grand matrix of thought, and without that matrix words are empty. Philosophers like Bābā Afḍal are aware of this problem, so they make no attempt to discuss the soul and the intellect separate from other issues.

Let me then summarize the “big picture” in the context of which Bābā Afḍal’s arguments gain their persuasive weight. Western historians tend to classify the Islamic philosophical worldview by calling it “Neoplatonic”, and they rightly point out that it acknowledges what Lovejoy called “the Great Chain of Being”. The popular perception of Neoplatonism can be summed up in a single word: “emanation”. All of reality, in other words, comes forth from the One. The Muslim philosophers accept this, but they lay equal if not greater stress on the process of the return to the One, because it is the return’s trajectory that determines our individual destinies.

In this basic Neoplatonic scheme, all reality is fully present at the Origin, in the infinite consciousness and awareness of the One. The creative act is analogous to the shining of the sun, though it may be analyzed in many different ways. As the creative light moves away from its source in the One, it becomes diminished. Along with the diminishment of light comes a lessening of life, awareness, desire, power, and all the other basic qualities of the First Reality. Once the light becomes fully deployed, its dimness appears as a realm that is characterized by inanimateness, unawareness, apathy, and weakness—that is, the material world. Then, however, the flow of light reverses direction and begins to be absorbed back into the Origin.

For us who stand in the middle of the process, the return to the One appears as a hierarchy of beings moving from the inanimate to the living, then to the aware, and then to the self-conscious; in other words, the hierarchy appears in the minerals, plants, animals, and humans that occupy the material realm. In each higher stage, the original qualities of the One — life, awareness, desire, power — become intensified. From the human stage onward, however, the knowing subject assumes a certain responsibility for its own becoming. The quest for wisdom is the attempt to understand who that subject is and to assist it in its rise into the fullness of the human state and beyond, in the direction of the One. For the philosophers, one of the main issues was this: do human beings achieve immortality at a certain point in the ascent toward God? Or, are they—as the religious tradition maintains—immortal by their very nature?

The Argument from Wujūd

Let me now turn to one of Bābā Afḍal’s more original arguments concerning human immortality. It is rooted in his understanding of the single most important

word in Islamic philosophy — at least from Avicenna onward. This word is *wujūd*, normally translated as “existence” or “being”.

A typical definition of philosophy tells us that philosophy is the study of *wujūd* qua *wujūd*. In other words, philosophers set out to understand the nature of being. They are not primarily interested in what it means to be this or to be that, but rather what it means to **be**, without qualification. What it means to be an animal might be the primary focus of a zoologist, and what it means to be a star would be an important question for an astronomer. But philosophers wanted to understand what it means to “be” as such. They were interested in various modalities of beings — such as animals and stars — because of the light that these throw on being *per se*.

When one understands what it means to be, it is then possible to understand the global significance of the various modalities of being that are studied in the diverse sciences. This helps to explain why the philosophers considered their science to be the science of all sciences. Only knowledge of what it means to be allows for an all-comprehensive and all-embracing view of things. Only this makes “wisdom” possible — a knowledge of things as they truly are along with appropriate activity.

For much of Islamic philosophy from Avicenna onward — whether the orientation was more rational or more mystical — *wujūd* was a name applied to the Ultimate Reality. Followers of Ibn al-‘Arabī came to be known as proponents of *wahdat al-wujūd*, “the oneness of being”. Mullā Ṣadrā, the greatest and most prolific of the later philosophers, spoke of the “principiality” or “primacy” (*aṣāla*) of being, meaning that the multiplicity of things needs to be understood as an infinity of being’s gradations. For both Mullā Ṣadrā and Sufis with a theoretical bent, *wujūd* is a name applied to the Ultimate Reality and, with reservations, to everything that arises from the Ultimate Reality. Interestingly, Bābā Afḍal does not follow the mainstream here, because he discusses *wujūd* only inasmuch as the word designates everything other than the Ultimate Reality.

When the secondary literature summarizes the positions of the Muslim philosophers on *wujūd*, it usually forgets to mention that the Arabic word does not have the same connotations as the English words “existence” or “being”. “Being” is perhaps a better translation than existence, because it does not imply the same coldness, concreteness, and inanimateness that “existence” does. But the literal meaning of the word *wujūd* is “to find” and “to perceive”. It has always been understood to imply (if not to demand), awareness and consciousness. When Avicenna and others speak of the Necessary *Wujūd* — meaning the Ultimate Reality — it is not at all strange that they should immediately say that this Being is by Its nature alive and aware. Quite the contrary, given the meaning of the word, it seems almost self-evident.

But let us turn to Bābā Afḍal. The word *wujūd* had long been used in the Persian language, so he did not have to define it. In any case, he points out — as others do — that it cannot be defined, because it is presupposed in every definition. What he does do is to make use of the Persian language to unpack the implications of using this word in global discussions of reality. He points out that it has two basic

meanings. One is *hastī*, Persian for “being”, and the other is *yāft*, Persian for “finding” and “perception”.

Given that *wujūd* is indefinable but present in everything, the proper way to talk about it is to classify it into different varieties. When we do so, we see that “being” and “finding” designate the two basic sorts of *wujūd*. Finding is more inclusive, because everything that finds exists, but not everything that exists finds. In other words, finding is more fully and more authentically real than simply being. The more a thing finds, perceives, understands, and knows, the more fully and actually it partakes of the qualities of reality.

Having divided *wujūd* into two basic sorts, Bābā Afḍal then uses standard Aristotelian terminology to subdivide both being and finding. Both may be potential or actual. Actual being pertains to everything that exists. Potential being pertains to things that do not yet exist but which may come to exist in a ready material:

Potential being is the lowest level in being. It is the existence of material things in the matter, such as the existence of the tree in the seed and the existence of the animal in the sperm. Actual being without finding is like the existence of elemental bodies...

As for potential finding, it belongs to the soul. The meaning of the words **soul** and **self** is one.

Actual finding belongs to the intellect. What is potential in the soul becomes actual through the intellect⁶.

Note that Bābā Afḍal defines “soul” — the Arabic word *nafs* — with the Persian word *khwud*, self, which is the reflexive pronoun. He is right to do so, not least because *nafs* is the reflexive pronoun in Arabic. However, the reflexive meaning of the word *nafs* is usually lost in Persian. And, in both Arabic and Persian, the use of the word on its own, without reference to a noun, closely parallels the use of English “soul”. So, it is well to keep in mind that in answering the question, “What is the soul?”, Bābā Afḍal and many others simply reply, “You yourself”, or, “That which asked the question”.

But what is it that allows oneself to recognize oneself as oneself? The answer as we have already seen is “intelligence” (Persian *khirad*) or “intellect” (*‘aql*), which is actualized self-awareness and self-consciousness. In Bābā Afḍal’s terms, “intelligence” is actualized finding, realized knowing, correct and sound consciousness of oneself. And this actualized finding is the highest and fullest mode of *wujūd*:

The soul is a finder with the intellect. Just as potential being is the meanest level in existence, so actual finding is the highest level of existence, because being becomes correct through finding⁷.

In other words, existence is made real through awareness. This means that for Bābā Afḍal—and, as remarked earlier, his position is hardly unusual—the philosophical quest is for the soul to seek to actualize itself by knowing. When it comes

⁶ Cited in *ibid.* P. 274.

⁷ Cited in *ibid.* P. 274.

to fully know itself, then it is no longer potential finding, but actual finding, actual being, fully realized existence:

When the soul seeks itself, it is potentially found and finder. When it finds itself, it is actually finder and found. As long as it knows itself potentially, it is the soul. But when it knows and finds itself actually, it is not the soul. Rather, it is the “intellect”, for, when the specificity turns into something else, the name also turns into something else⁸.

In short, the highest rank of *wujūd* belongs to the intellect, which is the human self that has found itself. In terms of the cosmological scheme that I outlined, this is the soul that has retraced the levels of darkening and densification that came into existence when consciousness and awareness brought the material realm into existence. The self that finds itself is the soul that actualizes the original light and consciousness that gave birth to itself and to the universe.

It is in this discussion of *wujūd* that Bābā Afḍal departs from the mainstream of Islamic philosophy, because for most philosophers, the highest level of *wujūd* is the Ultimate Reality, identical with the God of theology. For Bābā Afḍal, the highest level of *wujūd* is the actualization of human intelligence. It is to rise beyond the realm of mere being, which is the domain of generation and corruption, and enter into the realm of pure life and awareness, unsullied by the traces of death or ignorance. The fullness of finding and existing that is achieved, however, is not in fact the highest reality. In effect, he says that the Ultimate Reality lies in a realm “beyond being”, though he does not use this particular expression. Hence, fully actualized being — the self that knows itself — is the “radiance” or the “effulgence” of the Ultimate Reality, which he typically calls “Ipeity” (*huwiyya*) or “Essence” (*dhāt*). In one treatise, however, he refers to this highest level simply by the word “God” (*khudā*).

In explaining the classification of *wujūd* into different sorts, Bābā Afḍal tells us that intelligence is related to the soul just as a tree is related to a seed:

The universe is a tree whose produce and fruit is man, man is a tree whose produce and fruit is the soul, the soul is a tree whose fruit is intelligence, and intelligence is a tree whose fruit is the encounter with God⁹.

Given this ontology, it is natural that immortality follows upon self-understanding. To the degree that intelligence — which is simply one’s true selfhood — is realized, one joins with actual existence. As Bābā Afḍal puts it, “The soul’s existence is the soul’s knowledge of self, and this existence belongs to it from itself. Whatever has existence from itself is secure from annihilation”¹⁰. In other words, inasmuch as the soul knows itself, it finds itself, and “finding” is precisely “being”. The very existence of the soul is awareness and finding. Finding is pure, actualized existence, unsullied by potentiality. Hence, the actualized soul is simply existence, and existence is the radiance of the Ipeity, which shines by definition.

⁸ Cited in *ibid.* p. 281.

⁹ Cited in *ibid.* P. 229.

¹⁰ Cited in *ibid.* P 176.

Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)

**SYSTEM OF KNOWLEDGE IN ISLAM AND ITS
TRANSFORMATION¹**

In what contexts were scholastic pursuits placed in traditional societies before the pre-modern era? What kinds of disciplines were known to the Islamic intellectual world and how were they understood? We can observe gradual changes over the course of time in scholarship as created and practiced by scholars in the Muslim lands. These changes are indicative of the way Islam, even if indirectly, has involved itself with different scholastic disciplines. In the present article, I will examine the classifications of the intellectual and traditional sciences as proposed by several philosophers or thinkers, and explore the links and relationships between Greek knowledge and knowledge based on the Islamic revelations.

(1) Knowledge in Islam

In the Qur'ān there are several passages which exalt the importance of science and knowledge (both of which are expressed as “*ilm*” in Arabic).

“God will exalt those who believe among you, and those who have knowledge, to high ranks”. (Q. 58: 11) This can be interpreted to mean that God endows higher ranks and more esteem to those who have religious belief and knowledge than those who do not.

“Say (unto them, O Muhammad): Are those who know equal with those who know not?” (Q39: 9) This means that people with learning are not equal with those without learning, and that people with learning have positions much higher than those of people without.

“As for these similitudes, We coin them for mankind, but none will grasp their meaning save the wise”. (Q. 29: 43) This means that without knowledge, one cannot understand the revelations of God; knowledge is indispensable for religion.

Although the nature of the knowledge implied in these phrases is not necessarily clear, it is at least possible to induce from these phrases that the possession and pursuit of knowledge is thought of highly in Islam. Furthermore, the lack of clar-

¹ The present article is an amended version of my paper originally prepared for the Avicenna International Colloquium in Hamadan, Iran in August 2004, which is based on my previous study published in Japanese, «Isuramu no Dentouteki Chi no Taikei to sono Henyou (The Traditional System of Knowledge in Islam and Its Transformation)» // «Ajiagaku no Shoraizou (Prospects of Asian Studies for the Future)». Tokyo: The Institute of Oriental Culture, University of Tokyo, 2003. P. 405—430.

ity about the type of knowledge may be thought to imply a respect for knowledge in general.

Like the Qur'ān, the words of the Prophet Muhammad also contain many references to knowledge, including the following examples².

“For those who walk the road in search of knowledge, God will prepare the road to Paradise”. (Muslim)

“Those with knowledge are the inheritors of the prophets”. (Abū Dāwūd and others)

“The pursuit of knowledge is a duty for every Muslim”. (Ibn Mājjā)

“On the day of resurrection there will be intercession to God by three: the Prophets, then the scholars, and then the martyrs”. (Ibn Mājjā)

“On the day of resurrection, the ink of the scholars will weigh as much as the blood of the martyrs”.

“Seek knowledge, even if it takes you to China”.

In addition to these words from the Prophet, Imam ‘Alī writes as follows: “Oh Kumayl! Knowledge is better than possessions. Knowledge protects you, but you must protect possessions. Knowledge is something to judge by, but possessions are things that must be judged. The more possessions you use the fewer you have, but the more you use your knowledge, the more you obtain”³.

We may conclude from these passages from the Qur'ān and *ḥadīth* that, generally speaking, knowledge and science were held in high esteem in Islamic civilization, and that the pursuit of knowledge was a respected human activity.

(2) Khwārizmī's classification of the sciences

*Keys of the Sciences (Maḥāṭib al-'ulūm)*⁴ by Khwārizmī (d. 997) is a concise, systematic account of contemporary scholastic disciplines. It includes important principles of classification that were also adopted later by Ibn Khaldūn (d. 1406)⁵.

Khwārizmī's classification divides scholastic disciplines into two broad categories, namely: 1) knowledge indigenous to the Arabs, referred to as the sciences of *Sharī'a* (*'ulūm al-sharī'a*) or Arab sciences (*al-'ulūm al-'arabīya*); and 2) knowledge of foreign origin, referred to as the non-Arab sciences (*'ulūm al-'ajam*). The first category, the Arab sciences, includes six academic disciplines: 1) jurisprudence (*fiqh*); 2) theology (*kalām*); 3) grammar (*naḥw*); 4) sciences of the scribes (*kitāba*); 5) poetry (*shi'r*) and prosody (*'arūd*); and 6) history (*akhbār*).

The second category, the non-Arab sciences, includes two broad groups, namely philosophy and other technological sciences. Philosophy (*falsafa*) is further di-

² They are taken from: *Abū Ḥāmid al-Ghazālī. Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifa, n. d. Vol. 1. P. 5—8.

³ See: *Nahj al-balāgha* / Ed. Subḥī al-Ṣāliḥ. Bayrūt, 1980. P. 496.

⁴ *Al-Kātib al-Khwārizmī. Kitāb maḥāṭib al-'ulūm* / Ed. G. van Vloten. Leiden, 1968 (1st ed. 1895). I also consult the Cairo, 1401/1981 edition.

⁵ *Ibn Khaldūn. al-Muqaddima* / Ed. M. Quatremère. Bayrūt, 1970 (1858). Vol. 2. P. 385—406; Vol. 3. P. 1—434.

vided into two branches, namely: 1) theoretical or speculative (*nazarī*) philosophy; and 2) practical (*‘amalī*) philosophy. The field of logic, sometimes viewed as an independent third branch of philosophy, is also classified as either a sub-branch of theoretical philosophy, or as an instrument or tool of philosophy. Theoretical philosophy embraces three fields, namely the natural sciences (*‘ilm al-ṭabī‘a*), the study of divine matters (*‘ilm al-umūr al-ilāhīya* — i. e. metaphysics, or what is called *theologia* in Greek), and the mathematical sciences (*al-‘ilm al-ṭalīmī wa-l-riyādī*). Practical philosophy covers ethics (*‘ilm al-akhlāq*), household management (*tadbīr al-manzil*), and politics (*siyāsa*).

In summary, Khwārizmī’s classification of contemporary sciences employs the basic dichotomy of Arab versus foreign sciences, in which sciences based on the Islamic religion are viewed as indigenously Arab, and distinguished from philosophical sciences of foreign (Greek) origin.

(3) Classification of the intellectual sciences according to Ibn Sīnā

The philosopher Ibn Sīnā (d. 1037) presents a systematic classification of the intellectual sciences in his epistle *Classification of the intellectual sciences*⁶. As the title indicates, this deals solely with the intellectual sciences, or what Khwārizmī characterized as philosophy among the non-Arab sciences. It does not deal with the Islam-based Arab or *Sharī‘a* sciences.

Ibn Sīnā’s classification is basically identical with that of the non-Arab sciences presented by Khwārizmī. Notably, however, in his explanation of the intellectual sciences Ibn Sīnā refers to the connection between the *Sharī‘a* sciences and sciences of Greek origin. This connection can be seen in the two fields of divine science and practical philosophy. In his account of divine science, he comments on the topics of Islamic revelation and resurrection. He states that if bodily resurrection exists, then revelation and *Sharī‘a* are what make it possible⁷. In his account of practical philosophy, he argues that political science makes it clear that human beings require the prophets and *Sharī‘a*⁸.

In summary, Ibn Sīnā’s academic framework relates *Sharī‘a* knowledge as based on Islamic revelation with divine science and practical philosophy, and by doing so includes it within these fields. As well as stating that the philosophical sciences are not inconsistent with *Sharī‘a* (*shar‘*)⁹, he brings knowledge based on *Sharī‘a* into the realm of philosophical sciences.

(4) Classification of the sciences according to Ghazālī

Ghazālī (d. 1111), who was active approximately one century after Khwārizmī, presents a very distinctive classification of the sciences. This can be found at the

⁶ *Ibn Sīnā*. Aqṣām al-‘ulūm al-‘aqliyya // Tis’ rasā’il fī ‘l-ḥikma wa-‘l-ṭabī‘iyyāt. Al-Qāhira, 1989. P. 104—118.

⁷ Op. cit. P. 115.

⁸ Op. cit. P. 108.

⁹ Op. cit. P. 118.

beginning of his major work, *Revivification of the religious sciences*, where he discusses knowledge and how it is to be classified¹⁰. Ghazālī views two questions as critical in his classification, namely whether a particular science is praiseworthy or blameworthy in the eyes of God, and whether it should be regarded as an individual duty (*farḍ ‘ayn*) or collective duty (*farḍ kifāya*).

Ghazālī divides knowledge into two broad categories: 1. *shar‘ī*; and 2. non-*shar‘ī*. Knowledge of the first category is entirely praiseworthy, and a collective duty. It centres on the knowledge of the Qur’ān and the *sunna* of the Prophet, and embraces the derivative sciences of jurisprudence and knowledge concerning the states of the soul. Knowledge of the second category, namely non-*shar‘ī* knowledge, can be either praiseworthy (*maḥmūd*) or blameworthy (*madhmūm*), or of a neutral nature (*mubāḥ*) that we might call permissible. As examples of the three, Ghazālī counts medicine as praiseworthy, magic as blameworthy, and history as permissible. It is of note that Ghazālī includes both medicine and history in the category of non-*shar‘ī* knowledge, in contrast to Khwārizmī’s earlier classification, where medicine was viewed as a foreign science and history as an Arab science. It is clear that Ghazālī’s principles for classification differ significantly from those of Khwārizmī, and are based fundamentally on the degree to which each discipline is meaningful or beneficial in terms of the Islamic religion.

It is widely acknowledged that Ghazālī brought a stop to the development of Islamic philosophy. He makes his stance clear: philosophy (*falsafa*) is no more than a miscellaneous collection of four fields, namely mathematics, logic, metaphysics, and the natural sciences, and is not an independent field of learning. In regard to theology, he states that its beneficial elements are covered by the Qur’ān and the *sunna* of the messenger of God, that its often disputatious nature is prone to produce unfruitful controversy, and that it is therefore too weak to be an independent field of knowledge. In these terms, it is not surprising that Ghazālī’s classification should fail to include philosophy and speculative theology.

With regard to jurisprudence, Ghazālī’s stance is that it has little to do with salvation in the hereafter, and instead relates solely to welfare in this world since it centres on the maintenance of worldly order. Although granting it *shar‘ī* status, he concludes that it also includes blameworthy elements.

In essence, Ghazālī bases his classification of the sciences on the question of what is most crucial for the faithful Muslim in his preparation for his ultimate destiny in the hereafter. His focus is on the salvation of adherents to Islamic belief, and his classification views as fundamental the effectiveness of the sciences in facilitating salvation. This focus on salvation makes Ghazālī’s stance an extremely *Islamic* classification of the sciences. Ghazālī views philosophy, the epitome of

¹⁰ Ghazālī. Op. cit. Vol. 1. P. 13—41. See also (Editor) «‘ilm’» // Encyclopaedia of Islam (new edition). Vol. 3. P. 1133f; Nakamura K. «Ghazālī’s *fiqh*» // Religious Thought of Islam (in Japanese). Tokyo, 2002. P. 36—48. Osman Bakar analyses in detail Ghazālī’s classification of knowledge in his «Classification of Knowledge in Islam». Cambridge, 1998. P. 203—226.

Greek knowledge, as useless for salvation and therefore excludes it from his list of the sciences. In terms of the relationship between Greek knowledge and the Islamic knowledge of revelation, it is clear that the latter is overwhelmingly crucial to Ghazālī's classification.

Incidentally, it may be noted that while jurisprudence is generally viewed as a typically Islamic discipline, an embodiment of Islamic revelation, Ghazālī gives pride of place to knowledge about the states of the soul since it relates more strongly to welfare in the hereafter.

(5) Bābā Afḍal and Mullā Ṣadrā

It seems that Ghazālī's framework for classification of the sciences, with its strongly Islamic value system, had a significant influence on later scholars. Two may be mentioned here: Bābā Afḍal al-Kāshānī (d. 1213/14), who wrote a number of epistles in Persian on Aristotelian philosophy; and Mullā Ṣadrā (d. 1640), who systematized Islamic mystical philosophy by bringing together the traditions of mystical thought and Aristotelian philosophy as they developed in Islam. While any direct influence from Ghazālī is debatable, it is clear that the classifications of knowledge proposed by these two philosophers share an affinity with Ghazālī's, since they incorporate the Islamic soteriological principle into the frameworks of their classifications.

Bābā Afḍal al-Kāshānī's classification of the sciences can be found in his *Book of eternity (Jāvīdānnāma)*¹¹, where a threefold classification is made, into sciences of this world, sciences of the hereafter, and intermediate sciences related to thinking. He further divides his sciences of this world ('*ulūm-i dunyawī*) into two classes, sciences of representation ('*ilm-i guftār*) and sciences of behaviour ('*ilm-i kardār*). The former includes the sciences of language, logic, and music, while the latter includes technology, the science of scribes and alchemy, *sharī'a*, and knowledge of moral behaviour. His intermediate sciences are mathematics, the natural sciences, and astrology. His sciences of the hereafter ('*ulūm-i ākhiratī*) include knowledge about the soul and the condition of the hereafter.

Classification of the sciences according to whether they relate to this world or the hereafter is definitely important to Bābā Afḍal, and he shares Ghazālī's stance in viewing jurisprudence as a science of this world. While the sciences of this world can be said to exist irrespective of the faith of the individual, Bābā Afḍal argues that those who lack knowledge of the sciences of the hereafter are ignorant, and that their wrong or distorted understanding means that they are unbelievers. He emphasizes the lower status of the sciences of this world in comparison to

¹¹ *Bābā Afḍal al-Kāshānī. Jāvīdānnāma // Muṣannafāt-i Afḍal al-Dīn-i Muḥammad-i Marāqī-yi Kāshānī / Ed. M. Mīnovī, Y. Mahdawī. Tihārān, 1331 S. H. Vol. 1. P. 4—6. As for its English translation, see: Chittick W. C. The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī. Oxford: Oneworld, 2001. P. 195—197.*

those of the hereafter, because of the latter's inherent value within the Islamic belief system.

Mullā Ṣadrā built on Bābā Afḍal's argument to produce his classification, which is largely identical. In his *Elixir of Gnostics (Iksīr al-‘ārīfīn)*¹² he divides the sciences into two categories, sciences of this world and those of the hereafter. While this stance differs from Bābā Afḍal's in formal terms in including Bābā Afḍal's intermediate science of thinking within the category of sciences of this world, his discussion of the science of thinking has much in common with Bābā Afḍal's stance in giving it an essentially intermediate status. After his classification of the sciences¹³, Mullā Ṣadrā discusses classes of knowledge that are individual duties (*fard ‘ayn*). These embrace knowledge about God, including encounters with God, the Oneness of God, God's attributes, and God's acts, as well as knowledge about human existence, the first mode of being (this world), and the second mode of being (the hereafter). The types of knowledge that Mullā Ṣadrā lists as individual duties clearly belong to his category of sciences of the hereafter.

The view developed by Bābā Afḍal and followed by Mullā Ṣadrā does not make a clear distinction between foreign philosophical sciences and the traditional Islamic sciences of the Arabs as Khwārizmī's does. Instead, it divides the sciences into the two categories of sciences of this world and those of the hereafter according to a fundamentally Islamic religious viewpoint. Classification is hence based on Islamic principles. Ghazālī bases his fundamental distinction on whether a particular science is based on *Sharī‘a*, and evaluates each science in terms of its significance to salvation in the hereafter. The classifications of Bābā Afḍal and Mullā Ṣadrā also share this fundamental stance.

(6) The Islamization of knowledge

The expansion of the Islamic world brought with it the formation of various types of knowledge. Khwārizmī presents the variety of knowledge in an objective and descriptive manner. His classification is based simply on whether the knowledge is indigenously Arab or foreign in origin. This correlates with the dichotomy of tradition versus universal reason.

Ibn Sīnā's classification is of the intellectual sciences, and excludes those traditional fields based on Islamic revelation. His distinction between the two is not as clear as Khwārizmī's, since it includes some topics based on Islamic revelation in the philosophical sciences. This may be viewed as the first step towards unification of the philosophical sciences and fields based on Islamic revelation.

Later, Ghazālī, true to his faith, based his classification of the sciences on the question of the degree to which each science contributes to the salvation of the in-

¹² *Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. Iksīr al-‘ārīfīn* / Ed. and transl. into Japanese by S. Kamada. Tokyo, 1984. P. 4—23. See also: *Mullā Ṣadrā. The Elixir of the Gnostics* / Ed. and transl. into English by W. C. Chittick. Provo: Brigham Young University Press, 2003. P. 4—15.

¹³ Op. cit. P. 25—26 (*Chittick*. P. 17—18).

dividual. He downgraded jurisprudence, criticized philosophy, and distinguished clearly between the relevance of the sciences in terms of this world and the hereafter, giving greater value to the sciences that benefited the latter. This may be characterized as an attempt to integrate various forms of knowledge within a single value system, normative in regard to Islamic soteriology.

This religiously oriented stance of Ghazālī is clearly reflected in the classifications of the sciences of Bābā Afḍal and Mullā Ṣadrā, and becomes an important framework for subsequent prescriptions of knowledge within the Islamic world. In accordance with their faith, both Bābā Afḍal and Mullā Ṣadrā contrasted worldly knowledge with that of the hereafter, and developed distinctive classifications that gave greater value to the latter. Their classifications differ from that of Ghazālī, but can still be seen as extrapolations of an attitude favouring the Islamic faith that originated in Ghazālī's ideas.

This diachronic survey of the varying classifications of the sciences from Khwārizmī to Mullā Ṣadrā has revealed the gradual unification of Greek, namely foreign, philosophical science and the revelation-based science of Islam. In the classification of Khwārizmī, the two remained mutually independent. Ibn Sīnā developed a classification in which the revelation-based sciences were partially brought under the umbrella of the philosophical sciences. Although Ghazālī's attitude towards philosophy was negative, his classification demonstrated a unified appreciation of the sciences in so much as they were of relevance to Islamic salvation. While employing a soteriological framework, Bābā Afḍal and Mullā Ṣadrā differed from Ghazālī in considering philosophical inquiry to be the most important academic pursuit. This represents a culmination in the assimilation of the Greek sciences into the revelation-based knowledge system of Islam.

Although traditional accounts of the history of philosophy often state that the development of Islamic philosophy came to an end with the work of Ibn Rushd (d. 1198) of Cordoba, a more recent view is that philosophy (*falsafa*) became truly Islamic after Ibn Rushd¹⁴. The idea is that, while characteristics of Greek philosophy were retained in Islamic thought until the time of Ibn Rushd, a truly Islamic philosophy, differing significantly from the Greek variety, was born as Islamic philosophy embracing Islamic mystical thought. The diachronic survey of the various classifications of the sciences made by Islamic philosophers undertaken in this article has served to clarify the transformation of Greek philosophy to Islamic philosophy, or in other words, the process of Islamization of Greek knowledge.

¹⁴ Corbin H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1986. P. 13—17.

Hossein Kalbasi Ashtari (Allameh Tabataba'ii University, Iran)

THE SCIENCE OF THE SOUL ACCORDING TO MULLA SADRA

Though, today, terms such as “psychology” (*ilm al-nafs*), and the like suggest a special branch of knowledge with its own origin, methodologies, and goals, reflection on the main aspect of man’s life and his existential foundation, i. e. “soul” or “spirit”, does not belong to a particular age. One may dare to say that no period of life and no aspect among various aspects of life may be justified without taking into consideration this spiritual element. And even a part of human’s primary knowledge — though in an undistinguished manner — had been devoted to the soul and its state, and belief in it had been cast in myths. General and ordinary beliefs of people, their individual and social rituals, and, in particular, their creeds in various ages concerning life after death, suggest man’s attention paid to the category of the soul and its predominance over all aspects of life and in particular the determination of man’s existential level. Many religious rituals and creeds of the primary inhabitants of the South America, Africa, Asia, and in particular Far-East suggest a supra-natural aspect of the soul and its important role in spiritual and even material developments of humanity; and according to them, it has been mostly regarded as a intermediate between divinity and ordinary life of human beings.

This is other than creeds and schools which concerned (and in some cases concern) states of the Dead and their destinies after death and, in other words, the continuation of the spiritual life of human beings, among ancient nations and even the new ones. Anyway, it may be said that the aspect shared between all these schools and creeds is the desire for transcendence and permanent life which may be attained through the soul and its immaterial essence; and it should be said that no age of the human history may be found which is void of such desire. Egyptians, Babylonians, Ionians, Iranians, and Indians have mentioned this existential aspect in their own ways and presented various writings and creeds concerning its attributes, properties, and influences on this-worldly life, among them are Greeks’ reflections and beliefs about “soul” and “spirit” and, generally speaking, origin of life, mentioning which is not quite meaningless.

In the ancient Greek, two terms, *psyche* and *pneuma*, which mean respectively “soul” and “spirit” (or “breath, power of life”), are among the keywords of the philosophy of the soul. Some Greek philosophers and philosophical schools, such as the Milesians, Pythagoreans, Empedocles, and Anaxagoras, have used the term “pneuma” as an equivalent for “wind” and “origin of life”¹. Aristotle regarded it as

¹ Chambers’ Dictionary of Etymology. New York, 2000. Vol. 2. P. 809.

an equivalent for “formal cause”, though later this term is replaced by the term *anima* in Aristotelian tradition. For Stoics, the term *pneuma* meant “spirit”, “power”, and “creative fire”, a fire which warms and moves man’s existence. In the modern ages, the term *pneumatica* is used for what belongs or relates to spirit or spiritual beings.

A heroine of ancient Greek mythology, *psyche* is mostly depicted as a young beautiful girl with two wings like butterfly; after many sufferings, she attains freedom and permanence.² In Greek myths we read that originally a beautiful mortal, Psyche was warned by the Delphi Oracle that she would love no mortal, but she would fall in love with an immortal being — Eros, boy-God of love, and would face many hardships.³ The essence of respective myths is that *psyche* is a symbol of man’s soul, purified by love and suffering, which seeks for eternal happiness in love⁴.

In sayings of the Greek philosophers and wise men, man’s soul or spirit — *psyche* — has been mentioned as the best gift of God and nature, and it has been emphasized that one has to know it and care of it. Perhaps the great Greek philosopher Pythagoras and his followers, as well as the followers of Orpheus, are the first philosophers who have reflected extensively and systematically upon soul, its properties, and destiny. Their ideas concerning embodiment of the soul, necessity of asceticism, and man’s self-control to care of it, as well as their belief in transmigration, are among the most famous Pythagorean ideas in the science of the soul⁵. As it is well-known, their ideas in this regard, numbers and the essence of mathematics have had extensive and long-lasting influences on many philosophical circles in the East and the West. For Socrates, “the soul of the true philosopher thinks that she ought not to resist this deliverance, and therefore abstains from pleasures and desires and pains and fears, as far as she is able”⁶. Plato mentions soul as follows: “soul, which is the divinest part of man”⁷. And thus it should be cared of more than other parts. Because of the fact that the soul is divine, he regards it as being essentially good and beautiful; and thus, he thinks that kinds of vice and evil are caused by imperfections of body or miseducation or corruption of the Polis.⁸ It is here where Plato’s educational and moral considerations are introduced and a large part of *The Republic* is devoted to them⁹.

² This is an allusion to man’s permanent goal which cannot be achieved unless through sufferings and hardships.

³ Kennedy M. D. Encyclopedia of Greco-Roman Mythology. P. 264; Grimal P. The Concise Dictionary of Classical Mythology. P. 379—80.

⁴ Smith J. Dictionary of Greco-Roman / Trans. into Persian by Shahla Baradaran Khosrowshahi. Tehrān: Farhang-i Mo‘āšir, 2005. P. 149.

⁵ Jeager W. The Theology for the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947. P. 206.

⁶ Plato. Phaedo / Trans. B. Jowett.

⁷ Plato. Laws / Trans. B. Jowett.

⁸ Plato. Timaeus. P. 86—7.

⁹ Plato. The Republic. Book IX.

Aristotle regards the soul (or *psyche*) as the form of body; and defines it as follows: “The first stage of actuality of a natural organized body”¹⁰. For this reason, the agent of motion which is for him *telos*, for man is the same as his soul which is both the formal cause and *telos* and united with the body. Difference between Aristotle’s view and that of other Greek philosophers in this regard is seen in his empirical and objective look at the soul and his statements concerning it, its actions, and its relation to the body.

Continuance of the Greek science of the soul may be found in Stoicism and Neo-Platonism. For Stoics, the soul is a particle of divine fire; and thus its potentiality should turn into actuality; and this is possible only through practical way-faring. Neo-Platonism, however, is based on some sort of philosophical-Illuminationist science of the soul. The teachings of Plotinus and Proclus are well-known in this regard. In brief, these teachings are as follows: the soul (as the third (the lowest) hypostasis) is at the greatest distance from the origin of light (existence). Thus, it should be, through piety and asceticism, brought to the path of transcendence and, finally, unity with the first hypostasis, i. e. the One. This existential unity looks like connection of a water drop to the ocean; and in this way, the drop is saved from all imperfections, finitude, corruption, and mortality¹¹. This description of the reality of the soul and its destiny is distinct from views of Plotinus’ forerunners; and at the same time, it has been of extensive influence on his intellectual successors both in the Christian world and Islamic world.

At the same time, it should not be forgotten that Muslim philosophers have reflected upon the soul, its reality, and levels and kinds, much more than their Greek forerunners. Also, concerning its origins, actions, and how it relates to the body — which has been (and is) among the most important philosophical problems in the Western philosophical tradition — they have made great innovations, and in this regard, their guiding principles have been epistemic sources such as the Book and Tradition. For example, concerning the problem of the soul’s belonging to the body and the way that the former relates to the latter — where human mind inclines towards embodiment and transmigration, — the Holy Quran has made use of the term “breath”, and God has introduced Him as its origin¹².

Anyway, reflection upon the Qur’anic verses has been the most important guiding principle for Muslim philosophers — in particular Mulla Sadra — in this path. For example, while correcting and completing Aristotle’s view about the soul and its triple division — vegetal, animal, and rational — Ibn Sina says that the rational soul, which is the most perfect from among the souls, includes all perceptions and is defined as “the first grade of actuality of a natural organized body because of doing voluntary actions and perceiving universals”¹³. For this reason, in some other

¹⁰ Aristotle. *De Anima (On the Soul)* / Trans. J. A. Smith.

¹¹ Plotinus. *Enneads*. VI. 9: 11(771b).

¹² «I breathed into him of My Spirit» (The Holy Quran. 38: 72).

¹³ *Ibn Sīnā*. *Al-Nijāt*. Tehran: Murtaḍawī, 1984. P. 158.

cases, he makes distinctions between levels of sense faculties — whether the apparent or the hidden — as well as between levels of speculative intelligence (from “material intelligence” to the “acquired intelligence” and “angelic intelligence”), and describes their properties; and in this, he seeks help from the noble verse of “Light”¹⁴. Other philosophers (both Peripatetics and Illuminationists), as well as Muslim mystics, have devoted great parts of their works to the soul, its levels, and its relation to other beings.

In this regard, the views of some theologians are of importance as well. For example, though influenced seriously by views of al-Farabi and Ibn Sina in the science of the soul, Ghazali mentions the faculty of abstraction and its branches in addition to apparent and hidden faculties of the soul listed by his forerunners¹⁵.

Also, while being influenced by the views of Ibn Sina and writing critical marginal glosses on his *Ishārāt wa ’l-tanbīhāt*, Fakhr Razi has written an independent book called *Al-Nafs wa ’l-Rūh wa Sharḥ Quwāhimā* (The Soul, the Spirit, and the Description of Their Faculties), in which he has presented his own views.

From among all mystics, however, Ibn ‘Arabi has paid more attention to the station of man and his spiritual and ideal aspect; and one may say that an important part of his works has been devoted to this subject. He takes the term *ins* as the root of the term *insān* (man), and we find the same in Mulla Sadra’s *Mafātīḥ al-ghayb* (Keys to the Unseen). As compared to the whole universe (which is called Macrocosm by Ibn ‘Arabi), Ibn ‘Arabi calls man and his sphere “microcosm”, and writes: “microcosm means that man is the spirit of the world, its cause and its spheres...”¹⁶.

Elsewhere he writes that though man’s body and matter is very small as compared with the universe, in spiritual terms he is very great, and he is equal to the whole universe and includes all beings.

Two terms, “comprehensive being” and “perfect (universal) man”, which have been repeatedly mentioned in his works and in those of his followers and commentators, are allusions to the importance given to man and his station in Ibn ‘Arabi’s mysticism. And as we know, both terms have been extensively reflected on in the Transcendent Philosophy as well¹⁷.

Emphasizing the importance of the science of the soul and enlisting its eight virtues in his *Mafātīḥ al-ghayb* and basing on his two theories of “motion in the substance” and “bodily origination and spiritually subsistence of the soul”, Mulla Sadra proceeds to present a theory of the science of the soul which, on the one hand, includes all strong points of the theories of previous philosophers; and, on the other, is free from their weak points. The whole eighth book as well as a part of the ninth book of *al-Asfār al-arba‘ah* (Four Intellectual Journeys) have been devoted to the definition of the soul, its nature, faculties, immateriality and attri-

¹⁴ The Holy Quran. 24: 35.

¹⁵ *Al-Ghazālī*. Ihyā’ ‘ulūm al-dīn. Cairo, 1348 AH (Lunar). Vol. 1. P. 118.

¹⁶ *Ibn ‘Arabī*. Futūḥāt al-makkiyah. Miṣr, 1392 AH (Lunar). Vol. 1. P. 118.

¹⁷ *Ibid*. P. 379.

butes. By studying them, one may understand how Mulla Sadra has described previous philosophers' views concerning the science of the soul, and what his own innovations in this regard are. In the first five chapters of the eighth book of the *Asfār*, various issues including quiddity, immateriality, and levels of the soul, as well as statements concerning it, have been introduced. From the chapter six onward, points concerning human rational soul and in particular subsistence of the soul and the "immateriality of the faculty of imagination" have been studied and discussed¹⁸. In other Mulla Sadra's works, such as *al-Shawāhid al-rubūbiyah* and *Mafātiḥ al-ghayb*, valuable points concerning the science of the soul and its consequences may be found as well. For example, in the third *mashhad* of his *al-Shawāhid al-rubūbiyah*, while separating man's apparent and hidden senses in the same way that Peripatetics do, he mentions some defects in their views in this regard and corrects them. From the most important items in this part of the book is the author's view concerning the fact that "the soul is bodily in origin and spiritual in subsistence" and the arguments for it. His view is in brief as follows: the soul is originated because of the origination of the body; and there are differences in genus, kind, and personification for the soul because of its entrance in various modes of existence after its entering into the body¹⁹. Also, in the fifteenth *miftāḥ* of the *Mafātiḥ al-ghayb*, he mentions a subtle point which is, in brief, as follows:

"Breathing is of two kinds, one to extinguish fire and the other to start a burning; then both existence and subsistence of the soul and its annihilation is by Divine effusion; however, here is another mystery; some ancient philosophers have said that the soul is fire and wind (according to the ancient Greek philosophers such as Heraclitus and Stoics). We do not have to regard these words as being stemmed from conjectures; for what has been revealed by the Legislator includes these words as well"²⁰.

Now, to make a general picture of Mulla Sadra's view concerning man's rational soul and its station, we mention some points, and in this way his innovations are introduced. Here, we do not want to go in details of Mulla Sadra's ideas, but rather, we will have only a passing look at the foundations of his science of the soul.

In the fourth "journey" of his "Four Journeys", Mulla Sadra discusses the generation of the soul and the way it attains the highest stations of perfection. At first, however, he introduces the meaning of "life" and its existential effects such as sense, motion, feeding, sleeping, and reproducing; and then he explains its relationship to the existing perfectional form²¹. Then the quiddity of the soul and the

¹⁸ *Mullā Ṣadrā*. *Al-Asfār al-Arba'ah*. Book Eight. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1382/2003.

¹⁹ *Mullā Ṣadrā*. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah* / Ed. Seyyed Jalāl al-Dīn Ashtiyānī. Tehran: University Publishing Center, 1981. P. 202.

²⁰ *Mullā Ṣadrā*. *Mafātiḥ al-Ghayb* / Ed. Najafqoli Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 1386/2007. Vol. 1. fifteenth *miftāḥ*. Ch. 2.

²¹ *Ṣadrā*. *Asfār*. Vol. 8. Ch. 1.

origin of the actions of vegetal and animal kinds are introduced, and this is followed by a discussion about the apparent and hidden faculties of the rational soul²². After these issues, one of his most original views concerning the soul, i. e. the doctrine that “the soul is bodily or material in its origination and spiritual in its subsistence” (*jismāniyyat al-hudūth rūhāniyyat al-baqā*’) is presented, and the proofs of its veracity are mentioned²³. In what follows he discusses and proves motion in the psychic substances and its necessity for human perfection. Thus, motion in the psychic substances is from the station of nature, to the station of middle immateriality (*tajarrud barzakhī*), then to rational immateriality, and finally to the super-immateriality. Nevertheless, perfection of the rational soul happens not in a horizontal disconnected way, but in an internal becoming from the material body towards pure immateriality. Now, we have to find how parts and foundations of Sadrean science of the soul are related to each other.

1. According to the Transcendent Philosophy and, in particular, the doctrine of the principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), existence is real and free from any plurality, and at the same time enjoys various levels and degrees, and quiddity is not other than a shadow and a mental manifestation of existence. In other words, both unity and plurality are true, but not so that “plurality of things is other than unity of things”, but rather in a way that unity of existence — i. e. that existence is principal and equivocal between beings and quiddity is mentally-positing — is true in spite of plurality of existence; plurality of existence as well is determined in spite of unity of existence²⁴.

In this sense, unity is the true description of the reality of existence; and plurality is the true description of the various levels of existence graded in terms of intensity and weakness; none of these levels, of course, is out of the reality of existence; and plurality in beings is the manifestation of the graded levels of existence. Thus, in Sadrean philosophy, based on the principality and simplicity of existence as well as on the doctrine of the gradation of the reality of existence, distinctions between beings are not of the kind of distinctions stemming from quiddity, so that it might result in some contradictions between them.

To explain this, it should be said that in Aristotelian philosophy as well as in the philosophy of Muslim Peripatetics, divisions such as those between “matter and form”, “substance and accident”, “actuality and potentiality” are among the divisions stemming from quiddity; and thus relationships between them are of the kind of oppositions; in Sadrean philosophy, however, the above-mentioned divisions are existential ones. Based on the principle of the gradation of levels of existence, from one of its level “form” is abstracted and from another “matter” is abstracted. For example, from the level of actuality of existence of a body, its “form” may be abstracted, and from its level of potentiality, its matter is abstracted. Other

²² Ibid. Ch. 2, 3, 4.

²³ Ibid. Ch. 8.

²⁴ Ibid. Vol. 1. first *minhāj*. P. 47; Shawāhid. P. 116.

divisions employed in the Peripatetic tradition also undergo such changes in the Sadrean philosophy.

According to Mulla Sadra, some problems and difficulties in Peripatetic tradition, such as the essential contradiction between genera and, consequently, the problem of their relation to each other or the reduction of one of them to the other, stem from the fact that in the Peripatetic tradition the statements concerning existence and quiddity have been confused. If, according to the Peripatetic tradition, we take for granted borders and the essential opposition between things, according to Sadra, there will be realized infinite different quiddities between the beginning and end of beings, which is against the assumption of the Peripatetics²⁵.

Thus, we have to admit the “unique connected reality of existence” which is intensified and graded, and from each and every grade of it, a limit and quiddity is abstracted. This intensified existence has all perfections of the beginning and end; and species, genera, and differentia are, because of the one connected existence, seen in the essence of being. This appears in Sadrean science of the soul as follows: human rational soul includes all levels of existence potentially; in its becoming, it goes from one state to another; such becoming, however, does not harm the soul’s simplicity and immateriality.

2. Taking into account what was said in the item 1, existence of “substance and accident” may be justified in the light of true unity and graded levels of existence. And since “accident” is, by definition, of a secondary and non-independent reality, in all its modes it follows substance and statements concerning it. Thus, in Sadrean philosophy, the accidents of objects are nothing but aspects and levels of the existence of substance. What makes a being individuated and distinct is not out of that being, but rather originates from within it²⁶. Thus, what was described by the previous philosophers as motion in natural philosophy and was confined and limited to some accidental categories, in the Transcendent Philosophy, was described under the statements of existence (ontology) and metaphysics, motion in accidents being conditioned by motion in substance while retaining the personal unity of the being²⁷.

To explain this, it should be said that, according to philosophers, motion is evident and undeniable; and Aristotle and majority of the Peripatetic philosophers have confined it to four accidental categories, thus regarding the issue of motion as one of the natural issues. Criticizing this view, Mulla Sadra proceeds to introduce the theory of “motion in substance”, whose simplest version is as follows:

“Matter is, by nature, in flux and continuous renewal; but this does not mean that motion comes into matter, but rather that the external mode of a material being is the same as motion. Nature is the same as motion and becoming by essence; in other words, it is an essence which is the same as renewal. The world of nature

²⁵ *Mullā Ṣadrā*. «Al-Ḥikma al-‘Arshiyah», al-ishrāq al-thānī fī ḥaqīqat al-ma‘ād, al-aṣl al-thālith.

²⁶ *Ṣadrā*. *Asfār*. Vol. 3. P. 75.

²⁷ *Ibid*. P. 77.

is full of motion and flux; and that is not the case that motion and the mover are independent of each other. What is in the external world is only an established being and an unstable essence; and motion and mover are other than each other only in a mental analysis. The material world has no rest even for a moment; and it will not come to a halt as long as its existential potentialities are not actualized”²⁸.

On the other hand, since existence of accidents is a secondary and non-independent one and the same as relation and attribution, as long as there is no motion in substance, there will be no motion in accidents. In this way, “accidental motion of quiddity” in the Peripatetic tradition turns into “existential substantial motion” in the Transcendent Philosophy; and inevitably its subject goes under “metaphysics” instead of “natural philosophy”.

To explain this, it should be said that, as mentioned previously, in the Transcendent Philosophy, motion is a kind of existence (and not quiddity). Motion is a mode of existence, be it the existence of substance or that of accident; and thus it is regarded as one of the topics of metaphysics. Transferring the topic of motion from “natural philosophy” to “metaphysics” is one of the innovations introduced in Sadrean Philosophy, and this has changed views of forerunners to the category of motion and its statements. This concept is of great influence in the science of soul: since the soul and the body are two manifestations of the same reality, motion in the soul is the same as motion in the substance and origin of life; and change in matter and body depends upon change in the soul and its statements.

3. For Mulla Sadra, motion is among “secondary philosophical intelligibles” and not among concepts of quiddity.

According to this view, the reality of existence has two aspects and levels; one is “flux” which is the same as becoming and the other is the level of “stability” which is the same as “being”. Being and becoming are not against each other;²⁹ rather they are two faces of the same reality; and, as it was said, according to Mulla Sadra, opposition lies in the divisions of quiddity (and not existence).

Thus, the reality of existence has two faces, between which there is no conflict and opposition. Motion and the moving thing are, in conceptual terms and in a rational analysis, two separate things; in the external world, however, they are a single identity and reality. Hence, one may conclude that substantial motion does not lead to changes in the essentials; for, firstly, motion happens in existence (and not in quiddity); and secondly, since substantial motion is a gradual and continuous one, the connective unity is co-extensive with the personal unity³⁰. Here the distinction between Sadrean view on motion in substance, which is, in his own words, “dressing after dressing” (*al-labs ba’d al-labs*), and the mystics’ view, which is called “dressing after undressing” (*al-labs ba’d al-khal’*), is seen. In Sadrean view, all changes are continuous, and thus personal unity does not vanish. In mystics’

²⁸ *Şadrā*. «Shawāhid», al-mashhad al-awwal. P. 97.

²⁹ Unlike categories in the philosophy of Hegel which are against each other.

³⁰ *Şadrā*, *Asfār*, vol. 3, p. 78.

view, however, the changing thing loses its own personal unity. This property helps to solve the problem of distinction between the soul and body as well, which is, as it is well-known, among the most important problems for ancient and modern philosophers. The soul with all its existential modes and levels is, according to the Transcendent Philosophy, a product of substantial motion of the body; and thus, the soul and the body are not regarded as two separate realities; and, as a matter of fact, the unity between the two is resolved in the substantial unity of “man”. The soul and the body are two modes and two levels of man’s all-inclusive existence; i. e. man is a multi-levelled existential reality (from the level of nature to the level of intellect, there are three main levels or modes (*mash‘ar*): “sense”, “imagination” and “intellect”; and all these modes are potentially hidden in man. Thus, man potentially enjoys all natural, imaginal, and intellectual levels and modes; other beings, however, have only one potentiality or mode: they are either intelligible or sensible. In the course of substantial motion, man passes levels of imperfections and finds levels of perfection gradually. This is the same journey which begins with “bodily or material origination” and ends in “spiritual subsistence”³¹.

Nevertheless, if substantial motion had not been proved, the analysis of the existential relationship between the soul and the body would not be possible. In Sadrean system, the main foundation of the issue of the soul is the principle of substantial motion in matter. According to this philosophy, man is a dynamic reality which passes its own stages of perfection one after the other in the light of substantial motion; and thus, the soul is a dynamic (and not static) reality which is going from the stage of “bodily origination and alteration” to the stage of “spiritual subsistence and intellection”. That is why Mulla Sadra regards the soul as a “traveller” and man as a continuously travelling being. In this way, in the Transcendent Philosophy, the traditional opposition between the soul and the body is removed in such a way which is in agreement both with natural dualism and unity of the soul and the body. According to the principle of substantial motion, man is a single graded reality, which is the same from its material stage to the stage of immateriality and beyond. A traveller which goes station to station and wears a new clothing in each station, so that he may be a proof of the Revelation “Were We then worn out by the first creation? Yet they are in doubt about a new creation” (The Holy Quran, 50: 15).

4. Though Sadrean view concerning substantial motion is based on “relational existence” and the fact that “man is the same as relation” and, consequently, Divine effusion and creation is necessitated continuously for man and his worlds, Mulla Sadra considers such an extent for man and his existential modes that a level from among the levels of “creator-ness” is proved for man; i. e. in his perfectional becoming man attains such a station that he plays, somehow, his role in creation; this creator-ness is a symbol (and not the negation) of the Divine Creator-ness. It may be said in brief that the soul and the body which will appear in the Resurrection Day are products of man’s reality in the world. Thus, it can be said that, according

³¹ Şadrā, *Shawāhid*, al-mashhad al-thālith, p. 246.

to the principles of this philosophy, the soul is the best product of the body in the world; and the other-worldly body may be the best product of the soul in the other-world; and all these are consequences of the principle of motion in the substance³². Among objections to Mulla Sadra's view in this regard is this one: "What is the criterion for the unity and plurality of the substantial motion of the soul?" In reply, the following can be said.

Firstly, according to the principles of Sadrean philosophy, "unity" is co-extensive with "existence"; thus, since existence is a graded and multi-levelled reality, unity is graded and multi-levelled as well.

Secondly, in this view man is an infinite reality from the stage of "bodily origination" to the stage of "spiritual subsistence"; the former and the latter may be distinguished mentally; but they are a single intensive continuous reality which is permanently in changing. Thus, man is not a being for whom one can determine limits and borders, i. e. affirm the end of his previous motion and the beginning of his next motion!³³ As a matter of fact, plurality of motions is a mental one; and, as already said, there is no conflict and opposition between various levels of man's existence, including his soul and body. For, according to Mulla Sadra, there is no opposition and conflict between different divisions of existence; the conflict concerns quiddities and their statements.

Thus, difference between the soul and the body — and, as a matter of fact, between intellectual existence and natural existence — refers to the difference between gradual levels of existence. Mulla Sadra writes:

"It is necessary to know that man is a combination of the soul and the body; and the difference between the two refers to the difference between levels of existence; and they are the same thing which has two faces; one of them is changing and it is the minor one; and the other is stable and surviving, and this is the main one. And the more perfect the existence of the soul, the more purified and subtle the body, and the more intensified its connection with the soul; so that eventually the union between the two becomes so intensified and strong that the intellectual existence appears; and the two become a single existence without any discrepancy between them"³⁴.

It goes without saying that here we find one of the unrivalled innovations of Mulla Sadra concerning the relation between the soul and the body in particular and the changing of man's existence from the sensory and natural stage to the intellectual and imaginal one in general; with such consistency, this can be found neither in the Western philosophical tradition nor elsewhere in Islamic tradition. What makes this view distinguished is, in addition to its internal consistency, the fact that it is among the necessary consequences of the real unity of existence, the doctrine of motion in substance, and the personal unity of man's existence.

³² Šadrā, *Aṣfār*, vol. 9, p. 128.

³³ Ibid. P. 132.

³⁴ Ibid. P. 128—9.

5. As it was said, one of the properties of Sadrean philosophy is that in it the science of soul is regarded, instead of as being categorized under natural philosophy, as an independent and separate part of the Transcendent Philosophy. According to Mulla Sadra, firstly, man is an “active” being not a “passive” one; secondly, the realm of man’s soul is similar to the realm of the Creator, the Exalted One; and thirdly, there is no halt in man’s motion and becoming. Thus, it may be maintained that man’s station in the Sadrean philosophy equals to the whole cosmos; and, in one sense, the whole cosmos focuses on man’s existence. This focus, however, does not lead to humanism prevalent in the Western philosophical traditions; for man and his soul, in all levels of existence, are “the same as relation and attribution”, and thus he does not forget his origin; nevertheless, he is so great that all levels of existence are reflected in his existence, and as “microcosm” he is a mirror of the “macrocosm”.

To explain, it should be said that in the embryonic stage, man’s soul is a vegetal one. Thus, in this stage, the vegetal soul is actual and the animal soul is potential. Upon birth, man’s soul ascends from vegetal to animal level; and this continues until formal maturity. In this time and during spiritual maturity and internal growth, man’s rational soul, which is potential in him, is actualized. Thus, in the beginning, man’s rational soul is, in terms of sense perfection, in the lowest level of things and the lowest mode of the material world. The soul in this world is, therefore, the form of every potentiality and its actuality and perfection. Because all perceptual and motivational powers, as well as their effects, are helped and controlled by the soul. In the other-world, this very soul is ready and apt to receive any form by which it appears in this world. Thus, the soul is a combination of two oceans, i. e. it is a locus where the ocean of corporal existence and the ocean of spiritual existence meet each other³⁵.

It should be noted that the greatness of man’s station in the Transcendent Philosophy in particular and in the Islamic philosophical tradition in general is not an affirmation of man’s independent and the so-called “self-established” existence which is seen in the humanist and subjective views of the Western tradition; but rather man’s greatness and infinity in the Transcendent Philosophy is a manifestation of the greatness of the Origin of existence and the Essence of the Creator, the Exalted, who gives all possible beings — including man — determination as beings related to Him. Thus, this view certainly does not lead to humanism and the like; and it does not face the problems and contradictions facing such views. To explain the relation and the attribution of man’s existence to the existence of the Real, Mulla Sadra uses the noble verse: “He caused them to forget their souls” (the Holy Quran, 59: 19), believing that this verse shows that the soul is the same as a relation to God and the Cause of causes; and thus to neglect God — the Exalted — is the same as to neglect the soul.

The reason is that in the circle of “existence”, there is no trace of “human-centeredness” and “God-centeredness”, of two realities and two worlds. As a matter

³⁵ Ibid. Vol. 8. P. 156—7.

of fact, the story is about a single reality and its manifestations. And this is among the consequences of Sadrean philosophy. In view of this, there is no opposition and conflict between existence and its divisions; if there is some opposition, it is between the divisions of quiddities. According to Mulla Sadra, there are things which are opposed to each other, and at the same time each of the two opposites includes the other as well. In this view, though man is the centre of the universe, he is a mere relation and attribution, and this is one of the fascinations of Sadrean philosophy.

6. As already said, one of the other considerations concerning Sadrean science of the soul is that soul originates from body — and in Mulla Sadra's words, *hyle* — which has been introduced under the title “bodily origination and spiritual subsistence”. Before Mulla Sadra, like majority of Greek philosophers, Muslim philosophers regarded the soul as a part different from the body; and then, they proceeded to justify its unity with material and corporal body. In most of such views, there appeared problems concerning the presentation and explanation of the case.

One of such problems was the problem of essential difference between the soul and the body which could not be easily explained even by Suhrawardi's Illuminationist school, doctrine of light essences, and the like. On the other hand, before Mulla Sadra, whoever claimed that the soul originates from the body, was regarded as materialist and denier of immaterial things. Mulla Sadra, however, posed a different idea and said that *hyle* is the origin of the soul. Man is a reality from the level of *hyle* to the station of immateriality and beyond; this was not, however, an affirmation of materialism.

According to Sadrean philosophy and, in particular, the doctrine of substantial motion, we have an intensive existential reality called “man”, which covers levels from *hyle* to pure immateriality. Such levels are divisions of existence, and therefore, there is no opposition and conflict between them. The soul is a product of matter and body; but the soul and the body are not two essentially different substances — rather, the soul is a multi-levelled existential reality, from which we abstract name and definition. The other point is that the reality of the soul because of its created-ness is finite and determined but because of the extent of its existence it is infinite and undetermined. Thus, because of its *hyle* and natural aspect, human existence is finite; and because of its immaterial and ideal aspect, it is infinite. Mulla Sadra even justifies and explains levels of human perception in correspondence to the levels of existence³⁶. And this is one of the consequences of ontology of Sadrean philosophy.

Mulla Sadra's deliberations and innovations concerning “resurrection”, “Resurrection Day”, and theory of “corporal resurrection” are among issues related to the science of the soul which have been discussed in detail in the last part of the “fourth journey”, and include subtle points which have to be discussed separately.

³⁶ Ibid. P. 151.

Хамид Хадави

ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ МУЛЛЫ САДРЫ: ИСТОЧНИКИ И НОВОВВЕДЕНИЯ

Созданную Муллой Садрой философскую школу принято называть «трансцендентной философией». Однако термин «трансцендентная философия» (*ал-хикма ал-мута'алиййа*) вошел в обиход исламской мысли задолго до Садры — так, например, он встречается в комментарии Давуда ал-Кайсари к «Геммам мудрости» (*Фусус ал-хикам*) Ибн 'Араби¹. Трансцендентная философия Садры — это философия особого рода, которая зиждется не только на логическом доказательстве,² но и на мистическом опыте (свидетельствовании мира Господствия). Такой тип синтетической философии на персидском языке принято обозначать словом *хикма* («мудрость»). Именно поэтому Мулла Садра назвал свою главную работу «Трансцендентной мудростью в четырех умственных странствиях» (*Ал-Хикма ал-мута'алиййа фй 'л-асфār 'л-арба'а 'л-'ақлиййа*). При этом сам Садра не подразумевал под термином «трансцендентная философия» особую созданную им самим философскую школу. Однако постепенно его ученики стали употреблять данный термин именно в этом последнем значении.

До Садры бытовали три отдельных подхода к таким основополагающим вопросам, как единство и множественность действительности, три модуса бытия,³ причинность, движение субстанции и акциденции, атрибуты Бога, извечность и сотворенность и гибель и пребывание души, восстановление и им подобных, — философский, гностический (*'ирфāнӣ*) и теологический (*калāmӣ*). Философский подход является продуктом разума. Его основа, фундамент и метод исследования — чисто рационалистические. Этот подход исходит из непреложных посылок и выводит заключения согласно законам логики, выстраивая строгие логические доказательства. Гностический подход основан на откровении и свидетельствовании. Гностик сперва свидетельствует истины, затем анализирует их и делает заключение при помощи разума. Теологический же подход, как полагают сами мутакаллими, зиждется на

¹ *Дāvуд ал-Кайсарӣ*. Мағла' хуṣṣ ал-калīm фй ма'āнӣ фусṣ ал-хикам / Ред. Ҳасан ал-Сā'идӣ. Каир: Дār ал-И'тиṣām, 1416 г. х. Т. I. С. 39.

² Такие философы, как Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд строили свой дискурс исключительно на логическом доказательстве, полагая, что другие виды дискурса нельзя отнести к философии.

³ Т. е. необходимость, возможность и невозможность.

передаваемом знании. Мутакаллим считает своим долгом защищать религиозные воззрения, почерпнутые из Корана и достоверных преданий. Для достижения этой цели он использует как разум, так и предание, прибегая как к логическому доказательству, так и к диалектике (*джадал*)⁴.

До Садры в исламской философии существовали две школы — перипатетики и ишракиты. Самым выдающимся представителем первой школы был Ибн Сина, а наиболее крупной фигурой второй являлся Шихаб ад-Дин Сухраварди, воскресивший эту древнюю школу для мусульман. Различия и разногласия между этими двумя школами сыграли свою роль в возникновении и дальнейших судьбах трансцендентной философии Садры, поэтому рассмотрение этих различий может способствовать лучшему пониманию последней. В каламе также есть несколько направлений, наиболее важными из которых с точки зрения их противостояния философии являются мутаизм и ашаризм. Разумеется, взаимные разногласия этих двух направлений калама не повлияли на философию — важно то, что они оба противостояли философии. Поэтому философы обычно не делали различия между ними обоими.

Ввиду этого можно сказать, что до Муллы Садры в исламском мире существовали четыре школы мысли — перипатетизм, ишракизм, калам и ирфан. Заметим, что различия между этими школами отчасти сводятся к различному толкованию ими ряда ключевых исламских терминов. Эти термины восходят к основным источникам ислама, то есть к Корану и хадисам. Представители всех вышеупомянутых направлений уделяли им большое внимание, поскольку считали себя не только мусульманами, но и раскрывателями подлинного смысла этих религиозных терминов, нередко подтверждая правоту предлагаемого ими толкования стихами Корана⁵.

Так как религиозные тексты можно интерпретировать по-разному, каждое направление исламской мысли толкует их в угоду себе и во вред своим противникам. Так, некоторые мутакаллимы, ссылаясь на эти тексты, объявили часть философов неверующими (наглядный пример такого подхода мы находим в книге Газали «Опровержение философов»). Итогами подобного отношения явились обвинение Ибн Сины в ереси, казнь Сухраварди и вынужденное отшельничество Муллы Садры. В свою очередь философы тоже обвиняли мутакаллимов в поверхностности и неспособности постичь глубину религиозного учения⁶. Религиозные тексты оказали серьезное влияние

⁴ Как известно, мусульманские философы считали использование диалектики недопустимым.

⁵ См.: напр.: *Ибн Сйна*. Рисā'ил. Қум: Бйдār, 1376 с. х. С. 311; *Сухравардӣ*. Маджму'ат мусаннафāt. Т. 1. С. 540—541; *ал-Қайсарӣ*. Муқаддима шарҳ фусӯс ал-ҳикам / Ред. С. Дж. Аштийани. 3-е изд. Техрāн: Интишārāt-и 'илмӣ ва фархангӣ 1375 с. х. С. 120—122.

⁶ Так, например, Ибн Сина и Мулла Садра считали некоторые воззрения мутакаллимов несостоятельными и лишенными какой-либо ценности (см.: *Ибн Сина*. Аш-Шифā': Илāхиййāt. Қум: Китāбхāне-и Мар'ашӣ, 1404 л. х. С. 33—34; *Муллā Садрā*. Ал-ҳикма

на методологию мусульманских философов и даже на способ выстраивания ими логического доказательства.

Таким образом, как до Муллы Садры, так и в его время существовали глубокие разногласия между разными направлениями исламской мысли. Трансцендентная философия, подобно авиценнизму и ишракизму, является завершенной философской системой. Ключевое отличие ее от предыдущих философских систем заключается в утверждении принципа первоосновности бытия и относительности чуждости. Установив этот принцип и удачно применив его ко всем главным отраслям философии, Садра сумел начертить круг новых философских проблем и разрешить некоторые проблемы, прежде казавшиеся неразрешимыми.

В числе прочих его философских нововведений выделим следующие:

1. Выдвижение некоторых новых положений, которые не выдвигались ни перипатетиками, ни ишракистами — например, положения о телесном возникновении души⁷ (имеется в виду, что в человеческом семени, при его прохождении через дорожные стоянки самосовершенствования, развивается некий нематериальный аспект, который и является душой).
2. Предложение решения для некоторых проблем, поставленных, но не решенных прежними философскими школами и неразрешимых в принципе, если придерживаться основных положений этих школ (например, проблем временного возникновения телесного мира⁸ (имеется в виду, что телесный мир не существует в одно мгновение, а существует в следующее) и телесного восстановления⁹ (то есть способа телесного восстановления человека при его восстании из мертвых)).
3. Правильное объяснение вопросов, которые не были правильно объяснены прежними философскими школами (перипатетиками и ишракистами) — например, вопросов об отношении между неизменным и изменяющимся¹⁰ и вечным и возникшим¹¹ и о самостоятельном подробном знании Богом вещей¹².
4. Приведение новых доказательств для ряда положений — например, приведение нового доказательства бытия Бога¹³ (известного как «Садрово доказательство исповедников» (*бурхāн ас-сиддйкйн*

ал-мута‘āлиййа фй ’л-асфār ’л-‘ақлиййа ’л-арба‘а / Ред. Р. Лутфй, И. Амйнй, Ф. Уммйд. 3-е изд. Байрūt: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабй. Т. 1. С. 78). Сухраварди считает некоторых мутакаллимов лишенными как здравого смысла, так и гностического вкуса (*Сухравардй. Маджму’ат мусаннафāt. Т. 1. С. 205*).

⁷ *Садрā. Асфār. Т. 3. С. 330; Т. 6. С. 109; Т. 8. С. 13, 38, 147, 326, 333.*

⁸ Там же. Т. 7. С. 282—332.

⁹ Там же. Т. 9. С. 185—218.

¹⁰ Там же. Т. 2. С. 392—394.

¹¹ Там же. С. 131—138.

¹² Там же. Т. 6. С. 263—290.

¹³ Там же. Т. 6. С. 14—16.

Садрāī)), доказательства знания Богом вещей знанием через присутствие¹⁴ (т. е. прямым знанием вещей без посредничества их понятий и мысленных образов) и доказательства тому, что все сущие обладают своего рода постижением¹⁵.

5. Разрешение некоторых не разрешенных ранее затруднений или разрешение некоторых ранее разрешенных затруднений новым способом (например, разрешение затруднений касательно умственного бытия¹⁶ и апории Фахра Рази и апории Сухраварди касательно первоосновности бытия)¹⁷.
6. Изложение совершенно новой точки зрения на ранее рассматривавшиеся вопросы — например, на вопросы о субстанциальном движении¹⁸ и отстраненности воображения от телесного мира¹⁹.
7. Разъяснение неясных утверждений, высказанных предшественниками (например, утверждения Ибн Сины, что совершенное познание истинной сущности вещей недоступно человеку²⁰, или утверждения о том, что полное знание о совершенной причине влечет полное знание о его следствии)²¹.
8. Устранение некоторых разногласий между философами и мутакаллимами (например, разрешение спора о вечности или сотворенности мира)²² и философами и гностиками (например, разрешение спора о единстве и множественности действительности)²³.

Источники воззрений Садры

Садра является продолжателем существовавшей до него философской традиции, однако, ввиду его многочисленных философских открытий (выше мы указали лишь на некоторые из них) и его эрудиции почти во всех областях мусульманской науки своего времени, он занимает особое место в исламской — в особенности иранской — мысли. Он основал новую философскую школу, впоследствии привлекая множество сторонников. Эта школа остается основной философской школой в Иране вплоть до нашего времени. Разъясняя свои нововведения, он пользуется языком предшественников — но это отнюдь не означает, что он собрал их по крохам у других. Напротив, он пользуется их слогом только для того, чтобы не отпугнуть слушателя и

¹⁴ *Садрā*. Ал-мабда' ва 'л-ма'ād. С. 191—196.

¹⁵ *Садрā*. Асфār. Т. 6. С. 139—140.

¹⁶ Там же. Т. 1. С. 277—290.

¹⁷ Там же. С. 39—44, 54—63.

¹⁸ Там же. Т. 3. С. 61—67.

¹⁹ Там же. С. 475—487.

²⁰ *Ибн Сīnā*. Ат-Та'лīқāt Қўм: Дафтар-и таблїғāt-и ислāmї, 1376 с. х. С. 34; *Садрā*. Асфār. Т. 1. С. 391—393.

²¹ *Садрā*. Асфār. Т. 3. С. 387—395.

²² Там же. Т. 7. С. 282—332.

²³ Там же. Т. 2. С. 292, 299—301.

читателя новизной и необычностью скрытого в старой форме содержания. Каждый может убедиться в этом, обратившись к источникам его заимствований. Садре принадлежат важные открытия в исламской философии, так как он обращается к вопросам, которые либо вообще не рассматривались его предшественниками, либо интерпретировались ими неоднозначно.

Среди ключевых источников философской мысли Садры в первую очередь следует упомянуть Коран и предания, передаваемые от Пророка и двенадцати шиитских имамов. Возможно, никакой другой мусульманский философ не опирался на Коран так основательно, как Садра. Хотя Ибн Сина написал комментарий к некоторым кораническим аятам, а Сухраварди стал первым мусульманским философом, приводившим в качестве свидетельства истинности некоторых своих утверждений стихи из Корана, однако ни тот, ни другой не были знакомы с тонкостями текста Корана и его комментариев. При анализе текста Корана Садра больше внимания обращал на его эзотерический смысл, наподобие того, как это делали Ибн 'Араби и 'Абд ар-Раззак Кашани. Его работы о Коране требуют отдельного исследования, однако нет сомнения, что влияние Корана на него не ограничивается собственно комментариями последнего, но прослеживается во всех его сочинениях.

Садра обладал совершенными познаниями относительно не только шиитских, но и суннитских хадисов и передавал хадисы как от шиитских, так и суннитских (например, Ибн 'Аббаса) передатчиков. Прекрасным свидетельством тесной связи его учения с хадисами является, в частности, его незавершенный комментарий к книге Кулини «Основы достаточного»²⁴. Садра полагал, что, как и Коран, хадисы имеют один явный и много скрытых смыслов. Постигнуть эти скрытые смыслы можно только при помощи внутреннего озарения (свидетельствования сердцем). Другим источником, относительно которого Садра обладал совершенными познаниями и который он широко использовал в своих трудах, были сочинения мутакаллимов. Он прекрасно владел используемыми ими способами доказательства и (в отличие от некоторых других философов) рассматривал их с должной объективностью и беспристрастно, иногда принимая, а иногда отрицая их. Сам будучи шиитом, он отлично разбирался и в суннитском каламе. В его работах приводятся многочисленные цитаты из работ таких ключевых фигур суннитского калама, как Аш'ари, Газали, Фахра Рази и Иджи. Особенно часто он обращался к *Ал-Маб'ахис ал-маширикиййа* Фахра Рази и *Шарх ал-Мав'акиф* Джурджани.

Садра был также хорошо знаком с учением мутазилитов и в своем *Асф'ар* многожды упомянул о нем, однако, как представляется, его больше интересовала ашаритская доктрина. Разумеется, в своих произведениях Садра также рассматривает шиитский калам, в частности обращаясь к *Таджрийд ал-*

²⁴ Эта книга является одним из основных сборников шиитских хадисов, собранных его автором Абу Джа'фаром Мухаммадом бен Йа'кубом бен Исхаком ал-Кулини (ум. в 941 г. н. э.) в течение двадцати лет.

‘ақā’ид Насир ад-Дина Туси и комментариям к нему, написанным Алламой Хилли и Садр ад-Дином Даштаки. Исследование источников философии Садры, как уже отмечалось выше, может стать темой отдельной диссертации. Однако среди всех них особое место, несомненно, занимают работы Ибн ‘Араби. В ряде мест своих трудов — особенно когда речь идет о восстановлении (*ма‘ād*) — Садра приводит пространные цитаты из его *Фусӯс ал-ҳикам* и *Футӯҳāt*. Последняя глава книги *Асфār*, в которой говорится об изменении состояния обитателей рая и ада, завершается пространной цитатой из *Футӯҳāt* Ибн ‘Араби. Несомненно, Садра не мог бы сформироваться как мыслитель первого ранга без знакомства с учением последнего.

Садра был также хорошо знаком с произведениями главных учеников и комментаторов Ибн ‘Араби. В *Асфār* встречаются ссылки на Давуда Кайсари, одного из наиболее значительных комментаторов *Фусӯс*, и на Хамзу Фанари²⁵ и его известную книгу *Миṣбāх ал-унс*. Он пользовался также книгой Садр ад-Дина Кунави *Мифтāх ал-ғайб*. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что Садра знал Ибн ‘Араби как никто из его коллег-философов. Вследствие этого его последователи также уделяют много внимания изучению мысли последнего.

Кроме того, Садра живо интересовался наследием мыслителей древней Греции. Он изучал произведения Платона и рассматривал платоновскую теорию идей. Он, несомненно, пользовался «Тимеем» и, кажется, также «Федоном». Наподобие своих предшественников, он, однако, уделяет особое внимание Аристотелю. Он хорошо знал аристотелевскую «Физику» и «Метафизику», но, подобно своим предшественникам, считал принадлежащими его перу ряд текстов, которые на самом деле были написаны значительно позднее Аристотеля — в качестве примера укажем здесь на так называемую «Теологию» (*Усӯлӯджийā*), которая в действительности принадлежит Плотину, представляя собой парафраз четвертой, пятой и шестой эннеад²⁶. Садра уделил этому тексту особое внимание²⁷. Кроме Платона и Аристотеля, Садра ссылается на таких древнегреческих философов, как Сократ²⁸, Пифагор²⁹ и Эмпедокл³⁰.

²⁵ Хамза Фанари (751/1350—834/1431) — османский ученый-энциклопедист, перу которого принадлежит немало работ. Как гностик он известен благодаря своей книге *Миṣбāх ал-унс*, являющейся комментарием на *Мифтāх ал-ғайб* Кунави.

²⁶ Этот факт был установлен в 1883 году французским исследователем Валентином Руже (Valentin Rose). Сам текст был впервые издан Дитеритси (Dieterici) в 1882 году. Его критическое издание было опубликовано ‘Абд ар-Рахманом Бадави в Каире в 1955 году.

²⁷ См., например: *Асфār*. Т. 1. С. 88; Т. 3. С. 340; Т. 8. С. 309.

²⁸ В ряде мест Садра упоминает Сократа вместе с Аристотелем (см., напр. *Ṣадрā*. *Асфār*. Т. 2. С. 46).

²⁹ Некоторые приписываемые Пифагору максимы Садра приводит в: *Ṣадрā*. *Асфār*. Т. 8. С. 16.

³⁰ Имя Эмпедокла упоминается в произведениях Садры более двадцати раз (см., например: *Ṣадрā*. *Асфār*. Т. 1. С. 210).

Несомненно, важное место среди источников Садры занимает обширный корпус произведений мусульманских философов. Садра был хорошо знаком с учением первого знаменитого мусульманского философа Кинди³¹ и в своих трудах иногда его цитирует³². Гораздо больше внимания, чем Кинди, Садра, однако, уделяет Фараби³³, особенно часто обращаясь к его работе *Фусūs ал-хикам*, посвященной философской теологии. Чаще всего, однако, Садра обращался к Ибн Сине, считая его ключевой фигурой предшествовавшей ему исламской философии. Он внимательно изучил не только основные философские книги Ибн Сины, *аш-Шифā'* и *ан-Наджāt*, но и все остальные его труды по философии, неоднократно ссылаясь на них в своих сочинениях³⁴. Хотя Садра, разумеется, знал и изучал работы ученика Ибн Сины Бахманйара³⁵, однако особое внимание из всех последователей Авиценны он уделит Насир ад-Дину Туси³⁶ — воскресителю авиценнизма в Иране. В своих книгах Садра называет его самым выдающимся из новейших ученых³⁷. Основные работы Туси по философии — комментарий

³¹ Йа'куб бен Исхак ал-Кинди, известный «философ арабов», жил и творил в Ираке в первой половине девятого века нашей эры. Он исследовал историю иранцев, индусов и арабов и обладал глубокой эрудицией в философии, математике, астрономии, химии и медицине. Он является одним из немногих мусульманских философов, изучивших греческий язык и читавших труды греческих мыслителей в оригинале. Он перевел на арабский и прокомментировал некоторые отрывки из сочинений Аристотеля. Согласно некоторым библиографам, он написал всего 230 работ, из них двадцать две — по философии, одиннадцать — по математике, шестнадцать — по астрономии, двадцать три — по геометрии, двадцать две — по медицине и значительное количество работ по ряду других отраслей. Самой известной работой Кинди по философии является его трактат о первой.

³² Так, в «Асфār» Садра упоминает имя Кинди четыре раза (см., например: *Садрā*. Асфār. Т. 1. С. 114).

³³ Абу Наср Мухаммад бен Мухаммад Тархан, известный как Фараби, был выдающимся мусульманским ученым первой половины X века н. э. Он являлся ученым-энциклопедистом, его перу принадлежат работы по математике, химии, астрономии, музыке, естественным наукам, теологии, политике, праву и логике. Последующие поколения мусульманских философов, однако, ценят его в первую очередь как создателя первой самостоятельной школы в исламской философии. В традиции исламской интеллектуальной мысли принято называть его «вторым учителем» (за первого почитается Аристотель).

³⁴ Так, около пятидесяти раз в своих работах Садра упоминает книгу Ибн Сины «Ат-Та'лийкāt» (см., напр. *Садрā*. Асфār. Т. 8. С. 259) — что тем более удивительно, если учесть, что ко времени Садры эта книга была практически забыта в Иране.

³⁵ Абу 'л-Хасан Бахманйар бен Марзбан Азербайджани принадлежит к числу наиболее выдающихся учеников Ибн Сины. Своей славой он, кажется, обязан многочисленным пытливым вопросам, которые он задавал своему наставнику. Самая известная его работа — «Китāб ат-тахсъл». Имя Бахманйара упоминается у Садры больше сорока раз (см., напр.: *Садрā*. Асфār. Т. 5. С. 141).

³⁶ Мухаммад бен Мухаммад бен Хасан Туси, известный как Ходжа Насир ад-Дин, был выдающимся иранским ученым-энциклопедистом XIII века н. э. Его перу принадлежат работы по математике, музыке, философии, каламу, логике и фикху. По его просьбе монгольский правитель Хулагу построил в Мараге знаменитую обсерваторию.

³⁷ *Садрā*. Асфār. Т. 8. С. 390.

к «Указаниям и наставлениям» Ибн Сины³⁸ и трактат *Нақд ал-мухассал* — были прекрасно известны Садре. Он также был хорошо знаком с трудами таких современников Туси, как Кутб ад-Дин Ширази (автора *Дуррат ат-тāдж*) и Асир ад-Дин Абхари (на книгу которого *Хидāйат ал-хикма* он в молодости написал комментарий в авиценновском ключе). Наследие ширазских мыслителей — вышеупомянутого Кутб ад-Дина Ширази³⁹, а также Садр ад-Дина Даштаки и его сына Гийас ад-Дина Даштаки⁴⁰ — также является важным источником учения Садры.

Другим философом, оказавшим большое влияние на мысль Садры, является Шихаб ад-Дин Сухраварди, известный как «старец озарения» (*шайх ал-ширāқ*)⁴¹. Садра, несомненно, читал все произведения Сухраварди и, как известно, написал глоссы на его главную книгу — *Хикмат ал-ширāқ*. Ишракистская доктрина Сухраварди оказала на Садру большое влияние, и в своем метафизическом дискурсе он рассмотрел их подробнейшим образом (разумеется, согласно с положениями своей собственной философии). Садра вновь и вновь возвращался к книге *Хикмат ал-ширāқ* и комментарию Кутб ад-Дина Ширази на эту работу Сухраварди⁴². Разумеется, в своих книгах Садра ссылается и на другие сочинения Сухраварди — в том числе на *Ат-Талвихāt*⁴³, *Ал-Мутāрихāt* и *Хайāкил ал-нūr*⁴⁴. Садра был также знаком с трудами другого комментатора Сухраварди — Шамс ад-Дина Шахрзури, в частности с его книгой *Аш-Шаджара ал-илāхиййа*⁴⁵.

Выдающегося учителя Муллы Садры Мира Дамада можно считать основателем исфаганской философской школы. Он являлся последователем Ибн Сины, но при этом ему не было чуждо и учение ишракистов. Наставничество Мира Дамада стало мощным стимулом для развития Муллы Садры как мыслителя.

При рассмотрении источников философского учения Садры следует иметь в виду, что идеи, позаимствованные им из этих источников, стали мощным капиталом для основания своей собственной школы. В этом можно с легкостью убедиться, сравнив воззрения предшественников Садры с его собственными взглядами. Иногда высказывается мнение, что Садра попросту позаимствовал свое учение о единстве и первоосновности бытия у гнос-

³⁸ Упомянутый, например, в: *Садрā*. Асфār. Т. 1. С. 98.

³⁹ Этот знаменитый ученый тринадцатого века был учеником Насир ад-Дина Туси, его перу принадлежат работы по логике, философии, музыке и естественным наукам.

⁴⁰ Как отец, так и сын являются известными представителями ширазской философской школы.

⁴¹ За свою короткую (он прожил 37 или 38 лет) жизнь Сухраварди успел написать более пятидесяти книг. Комментаторами его сочинений стали великие философы.

⁴² См., например: *Садрā*. Асфār. Т. 2. С. 196.

⁴³ На эту работу Садра ссылается больше пятидесяти раз. См., напр.: *Садрā*. Асфār. Т. 6. С. 56.

⁴⁴ См., напр.: *Садрā*. Асфār. Т. 7. С. 245.

⁴⁵ См., напр.: *Садрā*. Асфār. Т. 1. С. 115.

тиков. Такие предположения основаны на ошибочном понимании употребляемых Садрой терминов и поверхностном толковании их смысла. Если же мы применим строго научный сравнительный метод, то с легкостью убедимся, что Садра толкует эти термины в совершенно новом смысле. В заключение отметим, что в этой статье мы кратко остановились только на наиболее важных источниках учения Муллы Садры и что этот предмет, несомненно, требует более глубокого изучения.

III

ЭТИКА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

*

ETHICS AND POLITICAL PHILOSOPHY

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

АРХИТЕКТОНИКА МУСУЛЬМАНСКОЙ ЭТИКИ

Что делает мусульманскую этику мусульманской?

Ответ, казалось бы, очевиден. Он как будто предзадан самим предикатом «мусульманская». Мусульманскую этику делает мусульманской тот факт, что она возникла в лоне ислама и связана с исламом. Так или почти так ответит практически любой. Специалист, наверное, добавит, раскрывая этот тезис, что мусульманская этика основывается на положениях, зафиксированных в авторитетных текстах ислама, то есть в Коране и сунне, а также на сумме знаний, положений и выводов, ставших результатом творчества исламских ученых на протяжении классического и последующих периодов развития исламской цивилизации.

Это, безусловно, так, и я вовсе не стремлюсь поставить под сомнение связь мусульманской этики с исламом. Это — вещь очевидная. Но сводится ли мусульманская этика к сумме религиозного содержания — или же в ней есть что-то еще? Тезис, который я выношу на обсуждение и который буду защищать, заключается в том, что в ней есть что-то еще. И это «что-то ещё» я называю словом «архитектоника».

Мусульманская этика, таким образом, является мусульманской, во-первых, потому, что фундирована исламом (его авторитетными текстами и трудами его ученых), а во-вторых, потому, что имеет архитектонику, характерную для арабо-мусульманской культуры. Именно второе, а не первое обстоятельство делает мусульманскую этику органичной частью этой культуры, выстроенной так же, как выстроены другие ее сегменты.

Познакомившись с литературой по мусульманской этике, нетрудно заметить, какой разброс мнений наблюдается не просто по отдельным вопросам этой области знаний, но по самому главному вопросу: чем является мусульманская этика и что она в себя включает. Порой в сочинениях исламских авторов к мусульманской этике относят едва ли не всё, о чём говорится в кни-

гах по фикху, начиная с того, как делать омовение, что входит в процедуру хаджа, что такое закат и как его давать, и так далее. Подобное представление, включающее в сферу этического исполнение культовых обязанностей и религиозных обрядов, вызывает возражение, поскольку явно не соответствует тому смыслу, который западная мысль вкладывает в слово «этика» со времен греков. Таково расширительное представление о мусульманской этике. Противоположная точка зрения, наиболее узкая, включает в мусульманскую этику только то, что так или иначе соотносится с греческими этическими учениями, унаследованными классической исламской цивилизацией и развитыми в ее лоне такими блестящими мыслителями, как Ибн 'Адй, Мискавайх или Нафйр ад-Дйн ат-Тусй. Так что же такое мусульманская этика? Какой из двух точек зрения, широкой или узкой, следует отдать предпочтение? Мы сможем ответить на этот вопрос, исходя из представления об архитектонике мусульманской этики.

Слово «архитектоника» я понимаю и употребляю в том же смысле, в каком его использовал Кант. Архитектоника — это некие силовые линии, вдоль которых движется мысль и которые определяют целостное строение той системы знания, о которой мы говорим. Выстраиваемое здание, конечно же, не сводится к этим силовым линиям, — но оно невозможно без них. Фундамент здания не виден, будучи скрыт под землей, но именно он определяет, каким будет здание — его контуры, высоту, прочность и так далее. Такова и архитектоника: это основополагающие принципы, которые, может быть, не всегда очевидны, но которые, тем не менее, всегда проявляются в конкретном содержании и определяют его контуры.

Архитектоника как способ смыслополагания

Что же такое архитектоника мусульманской этики? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к двум понятиям, которые сформулированы самой классической арабо-мусульманской мыслью — понятиям *зāхир* «явное» и *бāтин* «скрытое».

Эту пару категорий я называю метакатегориями арабо-мусульманской культуры. Они употребляются во всех основных областях теоретической мысли — в филологии, фикхе, доктрине (вероучении), философии. В каждой из них эти категории имеют своё значение. Вместе с тем есть нечто, что их роднит и оправдывает их номинальное тождество. В чем же заключается общий знаменатель данных метакатегорий?

Зāхир и *бāтин* всегда выступают как неразрывная пара. «Явное» и «скрытое», или «внешнее» и «внутреннее» (оба перевода, с моей точки зрения, допустимы для категорий *зāхир* и *бāтин*), неотъемлемы друг от друга. Безусловно, они противоположны друг другу. Но это такие противоположности, которые не исключают одна другую, как, скажем, горячее и холодное: вещь не может быть одновременно горячей и холодной, — а, наоборот, предполагают друг друга. Обязательно должно быть и внешнее, и внутрен-

нее. Это первое, что мы должны зафиксировать: если имеется *zāhir* «явное», обязательно есть *bātin* «скрытое», и наоборот: если есть *bātin* «скрытое», обязательно имеется *zāhir* «явное». Можно сказать, что они указывают друг на друга, предполагают друг друга.

И второе. В этой паре противоположностей, которые связаны отношением взаимного обуславливания, которые влекут друг друга, — в этой паре противоположностей ни одна не является более значимой, чем другая. Это очень важно понимать, дабы не смешивать эту категориальную пару с другой, которая близка к ней по звучанию и, казалось бы, по содержанию, но которая имеет принципиально другое наполнение. Я имею в виду пару «явление — сущность».

Эта пара категорий, разработанная западной мыслью, не может быть сближена с парой *zāhir* — *bātin* «явное — скрытое». Ведь в паре «явление — сущность» сущность всегда более важна, чем явление. Верно, что они связаны: сущность является, явление существенно, однако явление — всегда лишь поверхностное проявление сущности. Сущность — нечто более цельное, чем явление (никакое явление не способно исчерпать сущность), она более устойчива, чем явление, и, собственно, составляет вещь как таковую.

Понимание, которое вкладывается в пару *zāhir* — *bātin* «явное — скрытое» в арабо-мусульманской культуре, другое. Здесь не идет речь о том, что что-то одно из этой пары составляет суть вещи или саму вещь, или что одно из этой пары важнее, чем другое. Нет. И *zāhir* «явное», и *bātin* «скрытое» одинаково значимы. Это крайне важный момент, который надо учитывать и который многое объясняет в построениях арабо-мусульманских мыслителей, в частности и в области этики.

Если *zāhir* «явное» и *bātin* «скрытое» являются противоположностями, то должно быть что-то, что их соединяет, что-то, что как бы стягивает их, служит мостиком между ними. Должен быть третий элемент, их объединяющий. Чем является этот третий элемент?

Я воспользуюсь ресурсами не арабского, а русского языка и приведу пример, который, как мне кажется, вполне очевиден и понятен любому — даже тому, кто не только не владеет арабским языком, но и никогда не слышал о нем и вообще не имеет понятия об арабо-мусульманской культуре.

Представим, что один человек разговаривает с другим. Мы назовем его «говорящим». То, что он произносит, обозначим словом «проговариваемое». Таким образом, имеется «говорящий» и имеется «проговариваемое», иначе говоря, действующее и претерпевающее. Наконец, имеется процесс, стягивающий их воедино, — процесс «говорение». Так мы получаем тройку понятий: говорящий, проговариваемое и говорение как процесс. Другого человека, к которому обращены слова говорящего, мы назовем «слушающим». Далее, имеется «слышимое» им, и, наконец, «слушание» как процесс, соединяющий слушающего и слышимое. Подобные тройки понятий могут образовываться практически для любого процесса.

Такая тройка: «говорящий», «говоримое» и «говорение» как процесс, который их связывает, — служит мини-моделью того, что подразумевается парадигмой *zāhir* — *bāṭin* «явное — скрытое». *Zāhir* и *bāṭin* — это внешнее и внутреннее, которые стянуты каким-то процессом. Третьим элементом, который их соединяет, является этот процесс — процесс перехода *bāṭin* «скрытого» в *zāhir* «явное» и наоборот.

Перехода в каком смысле? Не в том смысле, что *bāṭin* «скрытое» переходит в *zāhir* «явное» и перестает быть скрытым. Нет, конечно. Скрытое остается скрытым, а явное — явным. Переход скрытого в явное означает, что они *связаны*. Как говорящий и говоримое связаны говорением, точно так же *bāṭin* «скрытое» и *zāhir* «явное» связаны процессом, который их стягивает и который заставляет одно переходить в другое.

Такова общая модель смыслового движения, которая и в данном случае, применительно к мусульманской этике, является, с моей точки зрения, архитектурной. Она позволяет увидеть основные силовые линии, выстраивающие здание мусульманской этики, определяющие логику понятий и основные направления рассуждений.

Каким же образом эта архитектура руководит выстраиванием здания мусульманской этики? Начнем наполнять эту модель конкретным содержанием, показывая всякий раз, как оно определено архитектурно.

Определение мусульманской этики

Прежде всего следует определить, что мы понимаем под «мусульманской этикой». Я бы сказал так: мусульманская этика — это наука о том, как должен поступать человек. В этой формулировке упомянуты три принципиальных элемента.

Во-первых, «как должен...». Здесь выражено долженствование, то есть нормативность. Этика — нормативная наука, и мусульманская этика — не исключение. Мусульманская этика не описывает реальность, она говорит, какой должна быть реальность. Другое дело, что реальность, конечно же, всегда отклоняется от нормы: в том и смысл нормы, что она задается как несовпадающая с реальностью. Эти хорошо известные положения верны и в случае мусульманской этики.

Второй элемент этой формулировки: «...поступать...». Это, пожалуй, центральное понятие, и чуть позже мы поговорим о нём подробно.

И, наконец, «...человек». С одной стороны, в мусульманской этике предметом рассмотрения служит поступок как таковой, и тогда это — поступок одного человека. В этой части мусульманская этика является этикой индивидуального поступка. С другой стороны, мусульманская этика рассматривает взаимодействие людей. В этой части она может быть названа этикой социальности. Мы увидим, что в обеих своих составляющих предмет мусульманской этики сформирован в соответствии с ее архитектурным принципом, как процессуальный переход между внутренним и внешним.

Итак, «поступок» (*'амал*) — центральное понятие мусульманской этики. Что такое поступок? Изложенное понимание архитектоники мусульманской этики подсказывает нам, что поступок — это процесс, который связывает внутреннее и внешнее, *бāтин* и *зāхир*.

В качестве внутреннего могут выступать две разные вещи. Во-первых, то, что называется по-арабски *ниййа* «намерение». Во-вторых, *хāl* «состояние» души, а также *хулқ*, или *хулук*, — «склад» души, «нрав». Такая двучастность соответствует двум разделам мусульманской этики, индивидуальному и социальному.

В качестве внешнего в обоих случаях выступает то, что называется словом *фи'л* «действие». Мусульманские авторы обычно определяют «действие» как некое движение (*харака*), осуществляемое одним из органов тела — языком, рукой, ногой, туловищем, головой и так далее. Иначе говоря, это — некое внешнее, телесное действие, которое показывает окружающим, что у нас внутри — наше намерение или наше состояние, склад нашей души. А состояние, склад души и намерение — это то, что скрыто и что как таковое, как именно намерение или душевное состояние и нрав, не может быть никому предъявлено.

Рассмотрим индивидуальный поступок как процессуальный переход намерения в действие.

Индивидуальный поступок

Архитектоникой мусульманской этики определено, что обе стороны, и намерение и действие, равно необходимы для того, чтобы поступок состоялся. Из этого вытекает, что они заслуживают *равного* внимания при рассмотрении проблематики мусульманской этики.

Вот почему, как мне представляется, сочинения мусульманских авторов, классифицируемые как этические, включают в себя подробное рассмотрение процедур исполнения культовых обязанностей (омовение, молитва, закāt и т. д.), равно как и некультовых действий (заключение сделок и т. п.). Немало места, к примеру, этим вопросам уделяет ал-Газālī в *Ихйā' 'улūм ад-дйн* («Воскрешение наук о вере») — сочинении, которое нередко называют лучшей систематизацией мусульманской этики. Дело вовсе не в том, что доктринальные или правовые вопросы не отделены в сознании мусульманских авторов от этических, дело не в пресловутой «слитости» религии с тем, что в западной культуре носит внерелигиозный характер. Понимание архитектурного принципа, в соответствии с которым выстраивается здание мусульманской этики, дает возможность увидеть подлинную причину: действие необходимо включается в сферу этики постольку, поскольку составляет условие *sine qua non* поступка.

Зафиксировав это крайне важное положение, мы ограничимся им и не будем вслед за мусульманскими авторами подробно рассматривать, в каких случаях те или иные действия считаются правильными и когда они оказываются разрушенными. Подробное описание всех этих условий заняло бы

слишком много места, поскольку действия необычайно разнообразны; такое описание читатель при желании найдет в книгах по этике, доктрине и фиксу, в том числе и на русском языке.

Перейдем теперь к намерению.

Определяя, что такое намерение, мусульманские авторы указывают в качестве синонима словосочетание *ирāда джāзима* «непреклонная воля». Действительно, твёрдость намерения является его первой основополагающей характеристикой. Шаткое, нетвёрдое намерение оставляет в душе человека место для посторонних помыслов, которые сбивают его и тем самым разрушают намерение. Нетвёрдое намерение может и само по себе исчезнуть прежде, чем поступок завершится, и тем самым разрушить его.

Второй основополагающей характеристикой намерения служит *ихлāс* «искренность». Она означает, что человек не должен иметь никакой задней мысли в тот момент, когда формируется его намерение. Действие должно совершаться именно ради того, ради чего оно совершается: подмена цели разрушает намерение и делает его недействительным. Скажем, дающий милостыню должен давать её именно с целью помочь бедным, а не для того, чтобы заставить других говорить о себе как о благородном и добром человеке, то есть не с целью покрасоваться перед людьми или перед самим собой.

Таковы два существенных требования, предъявляемых к намерению.

Далее, намерение и действие должны находиться в отношении *бāтин — зāхир* «скрытое — явное» для того, чтобы поступок как процессуальный переход первого во второе состоялся. Из этого вытекают следующие два требования.

Во-первых, намерение должно быть сформировано до того, как действие начнётся. Намерение, иначе говоря, предваряет действие. Это вытекает из того, что в паре «скрытое — явное» одна из этих сторон *иницирует* процессуальный переход, связывающий их воедино. В данном случае это намерение, «скрытая» сторона этого *зāхир-бāтин*-отношения. Вот почему и вот в каком смысле намерение предваряет действие.

Вместе с тем предшествование намерения действию не может означать их временной разрыв. Ведь смысл намерения — в том, что оно связано с действием процессуальным переходом и только благодаря такому переходу является намерением.

Вот почему намерение (*ниййа*) было бы неправильно толковать как мотив поступка. Для мотива допустим временной интервал, отделяющий его от поступка: мотив может сформироваться в прошлом, а поступок — совершиться только сейчас. В отличие от этого, *ниййа* «намерение» не является намерением, если не влечет действие непосредственно, оно не может быть разорвано с вызванным им действием временным промежутком. Мотив может стимулировать начало поступка, а затем исчезнуть, тогда как поступок будет по-прежнему совершаться. Такое понимание мотива оправдано — однако *ниййа* «намерение» не может вести себя подобным образом. Намерение

должно сохраняться все то время, пока длится действие, потому что намерение — это *бāтин* «скрытое», а действие — *зāхир* «явное», тогда как поступок (*'амал*) — это переход *ниййа* в *фи'л*, процессуальный переход намерения в действие, для чего необходимы обе стороны.

И второе требование: намерение должно сопровождать *фи'л* «действие». Оно должно сохраняться на протяжении всего того временного интервала, в течение которого длится действие. Это объясняется закономерностью связи между *бāтин* «скрытым» и *зāхир* «явным».

Намерение, чтобы остаться намерением, должно транслироваться, овнешняться как действие, — именно тогда совершается поступок. Если так, то понятно, почему намерение должно сохраняться на протяжении всего того отрезка времени, в течение которого длится действие, почему мусульманская этика категорически настаивает на этом требовании, не соглашаясь трактовать намерение в качестве толчка к действию, функция которого — только инициировать действие. Если намерение исчезнет, пока длится действие, разорвется связь внешнего и внутреннего и поступок как процессуальный переход первого во второе не состоится. Тогда понятно, например, почему молитва, если намерение исчезло, прервалось или было испорчено в ходе ее совершения, считается недействительной как поступок (как *'амал*), хоть бы все внешние действия (движения и слова) состоялись в соответствии с предписанными формулами, — именно потому, что прервалась связь внутреннего и внешнего и поступок как процессуальный переход между ними не состоялся, пусть действия и совершались.

Таким образом, поступок — это не такая вещь, которую можно предъявить взору подобно некой субстанции. Поступок — это вещь-процесс, а в качестве процесса это — некая длительность. Понятие «вещь» передает смысл устойчивости, однако устойчивость вещей-субстанций и устойчивость вещей-процессов достигаются разными путями. В этом заключается одно из основных различий между субстанциальным и процессуальным взглядами на мир.

В силу этого для мусульманской этики одним из центральных понятий является не «добродетель» (*фаḍйла*), как то верно для западной этики, а «доброделание» (*иḥсāн*). В арабском, как видим, это совершенно разные слова. Так получилось, что в русском они очень близки, поскольку имеют одни и те же корни. Вместе с тем и в русском языке мы чувствуем, что между ними существенная разница, ибо первое передает субстанциальный, а второе — процессуальный смысл. Это крайне важно, поскольку именно процессуальное, а не субстанциальное видение мира характерно для арабского мышления.

Что такое «доброделание» (*иḥсāн*)? В известном хадисе Муḥаммад, задавший этот вопрос Гавриилу, получает ответ: «Это поклоняться Богу, как если бы ты видел Его»¹. Понятие *иḥсāн* передает смысл поступка, «делания добра»,

¹ Ал-Бухārй 50, 4777; параллели: Муслим 9, 10 (здесь вариант: «...бояться Бога, как если бы...»); ан-Насā'й 4991; ат-Тирмизй 2610; Ибн Мāджа 64.

и в своем развернутом виде выходит далеко за пределы понимания поклонения как культовой обязанности. А понятие «добродетель» по-арабски выражается словом *фади́ла*, обозначающим некое качество характера. *Фади́ла* (добродетель), как и противоположное ему *рази́ла* (порок) — не поступок, а лишь один из элементов, которые предопределяют поступок, как он рассматривается в части социальной, а не индивидуальной этики. Этим обстоятельством, напрямую вытекающим из архитектоники мусульманской этики и в целом арабо-мусульманской культуры, определено соотношение между заимствованными из античности этическими теориями (они занимались именно классификацией добродетелей и пороков) и собственно мусульманской этикой, равно как и тот факт, что античность могла предложить арабо-мусульманской культуре материал для не более чем одного из фрагментов этики, но никак не для всего ее здания, и уж тем более не могла определить принципы его построения.

Мы рассмотрели, что такое намерение и действие и какой должна быть связь между ними. Однако такое соотношение не всегда выдерживается. Следовательно, имеются нарушения нормативной связанности намерения и действия, — той, которая определяется как правильное соотношение между внутренним и внешним и которая конституирует поступок.

Поскольку поступок — это процессуальный переход намерения в действие, естественно предположить, что нарушения нормативной связи, когда поступок не выстроен в соответствии со всеми предъявляемыми к нему требованиями, распадутся на две части, каждая из которых имеет, в свою очередь, два подвида: нарушение или отсутствие намерения и нарушение или отсутствие действия. В самом деле, в мусульманской мысли мы встречаем обсуждение всех этих логически возможных базовых случаев. Сложные случаи, когда нарушаются либо портятся сразу обе стороны, и намерение и действие, являются не более чем комбинацией простых, поэтому достаточно рассмотреть эти исходные варианты.

1. *Порча намерения.* Если намерение, изначально правильное, портится, не сохраняясь до конца действия, то в связке внутреннее/внешнее один из элементов, внутреннее, оказывается разрушенным — а значит, разрушается и вся конструкция. Ведь перехода внутреннего во внешнее нет, следовательно, поступок не совершен. Даже если действие (*фи 'л*) как таковое, то есть движения тела, рук, ног, головы, осуществляется, а намерения нет, нет и поступка, потому что нет перехода внутреннего во внешнее, намерения в действие, — а поступок и есть такой переход.

2. *Отсутствие намерения.* Этот случай нарушения нормативной связанности намерения и действия представлен тем, что по-арабски называется '*абас* «напраслина», «пустое занятие». Это — такое действие (*фи 'л*), которое совершается, но для которого не имеется никакого намерения. Коль скоро нет намерения, нет и перехода намерения в действие, а значит, нет и поступка. Это во-первых. А во-вторых, действие, не вызванное намерением, является

как будто ущербным (будучи явным, оно лишено скрытого — намерения), а значит, и неполноценным с точки зрения мышления, которое привыкло видеть мир и его вещи как связанность *zāhir* «явного» и *bātin* «скрытого».

Вот почему слово *'абас* «напраслина» и, соответственно, *фи'л 'āбиц* «напрасное действие» имеют крайне отрицательные коннотации в классической исламской мысли. Например, действия Бога никак не могут быть квалифицированы как «напрасные», или как действия «просто так». Часто говорят, что исламское понимание Бога волюнтаристично, что Бог, мол, творит, что хочет по собственной воле и желанию. Такая характеристика, даваемая всегда «извне» системы мировоззрения ислама, не вовсе беспочвенна, и для нее как будто можно найти опору и в авторитетных текстах, и в доктринальной мысли. Однако здесь не учитывается одно принципиальное обстоятельство. Верно, что никакое действие Бога в отношении творения не направлено на удовлетворение какой-либо нужды Бога, и в этом (и только в этом!) смысле не преследует цель; исламское вероучение особенно настаивает на этом, чтобы подчеркнуть принципиальное отличие Бога от мира. Однако неверно, что действия Бога *вовсе* не преследуют никакой цели. Напротив, любое действие Бога обязательно направлено к какой-то цели, хотя эта цель не служит (и не может служить) обеспечению бытия Бога. Это не действие «просто так», просто «потому, что так хочется», это всегда — действие целенаправленное. Авторы классической эпохи много рассуждали о том, может ли какое-либо действие Бога быть квалифицировано как «напрасное», и дали на этот вопрос отрицательный ответ. Не только действия Бога, но и действия Мухаммада никогда не расцениваются как напрасные. Познакомившись с комментариями к сборникам сунны, можно убедиться, что вопрос о том, являются ли действия Мухаммада в тех или иных ситуациях напрасными, часто обсуждается комментаторами, и они приходят к выводу, что эти действия не напрасны, но преследуют некую цель, то есть имеют за собой намерение.

3. *Порча действия.* Это — ясный случай, не вызывающий теоретических затруднений. Если действие, начатое правильно, затем, в ходе своего совершения, претерпевает порчу, сбивается с правильного пути, то есть перестает быть действием, поступок также оказывается несовершенным. Причина та же, что рассмотренная раньше: отсутствие процессуального перехода намерения в действие, в данном случае — по причине порчи действия в ходе его осуществления.

4. *Отсутствие действия.* Этот случай распадается на два подвида, в соответствии с тем, отсутствует действие по вине человека или нет.

Если действие вовсе не совершается по вине человека, это означает не только то, что отсутствует переход намерения в действие и что, следовательно, отсутствует и поступок. Это означает, более того, что отсутствует и намерение, поскольку смысл намерения как внутреннего — в непосредственной связанности с внешним, то есть с действием. Отсутствие внешнего свидетельствует и об отсутствии внутреннего.

Но возможен и другой вариант. Может быть так, что правильное и искреннее намерение сформировано, однако действие (*фи'л*) не может состояться не по вине человека. Человек совершил бы его, если бы не некие неожиданно возникшие и непреодолимые для него обстоятельства. Например, некто твердо намеревается пойти в мечеть, чтобы участвовать в коллективной молитве. Это намерение — твердое, искреннее, и этот человек действительно бы так и поступил, но вдруг в тот момент, когда он уже собрался выходить из дома, с его домашними случилось что-то, что угрожает их жизни или здоровью и что заставило его остаться дома. Человек обязан (это предписано мусульманской этикой и правом) помочь своим домашним и потому пренебречь в данном случае коллективной молитвой. Эти обстоятельства — непреодолимой силы, он ничего не может с ними поделать, он о них не знал заранее и они заблокировали его действие (*фи'л*). Однако *ниййа* «намерение» имелось, оно было искренним, подлинным, и если бы не эти внешние обстоятельства, действие (*фи'л*) совершилось бы, а поступок (*'амал*) как переход намерения в действие состоялся.

В этом случае действие считается как будто имевшим место: его отсутствие оказывается извинимым. Отличие от первых двух случаев (порча или отсутствие намерения) заключается в том, что намерение как *бāтин* «скрытое» — целиком во власти человека, тогда как действию как *зāхир* «явному» могут помешать не зависящие от человека силы, так что действие, безусловно, состоялось бы, если бы не эти неподконтрольные человеку внешние обстоятельства, а потому в таком случае поступок считается совершенным.

Итак, поступок выстроен как связанность внутреннего и внешнего, будучи процессом перехода внутреннего во внешнее, а логика отрицательного или положительного отношения к различным случаям нарушения этой связанности определяется характерной для арабо-мусульманской этики архитектурной структурой понимания этой системы категорий.

Классификация индивидуальных поступков

Рассмотрим теперь состоявшийся поступок, в котором и намерение и действие выстроены по всем предъявляющимся к ним требованиям. Обратим внимание на следующее обстоятельство. Намерение может быть хорошим и правильным в смысле архитектурного требования, а может быть хорошим и правильным с точки зрения той цели, к которой оно направлено. Это — два существенно разных значения слов «хороший», «правильный». До сих пор мы рассматривали поступок как намерение-и-действие с первой точки зрения; теперь пришло время рассмотреть его и со второй. Заметим, что такая двuasпектность характерна именно для намерения, а не для действия.

Разделение целей, к которым направлены намерения, задано авторитетными текстами ислама и разработано в трудах исламских ученых. Если все возможные цели, в отношении которых формируется намерение, разделить на хорошие и плохие, то соответствующая классификация распространится

и на намерения, а через них — на поступки. В этом смысл известной формулы «поступки по намерениям» (*ал-а 'мāl би- 'н-ниййāt*; ал-Бухārī 54 и др.): цель, которую ставит человек, формируя свое намерение, определяет, будет ли поступок классифицирован как хороший или плохой, — естественно, при условии, что поступок состоялся, то есть что сформированное намерение перешло в действие и в них как таковых, как именно в намерении и действии, безотносительно к чему-либо другому, не было изъяна.

В классической литературе встречаются два типа классификации поступков, рассматриваемых как переход намерения в действие.

Первый основан на противопоставлении блага и зла (соответствующие арабские термины *хайр* и *шарр*), а также пользы и вреда (термины *манфа 'а* и *дарар*). Эти две пары терминов близки по смыслу, и различие между ними состоит скорее в словоупотреблении, нежели в содержании. Термины *хайр* и *шарр* характерны для Корана и сунны, тогда как *манфа 'а* и *дарар* редки в авторитетных текстах, зато часто встречаются в работах мусульманских ученых классической эпохи.

Другая классификация поступков оперирует парой категорий *маслаха-мафсада*. Слово *маслаха* означает «интерес», указывая на то, в чем заключается интерес какой-то группы людей или всей уммы. *Маслаха* означает также «пригодность», обозначая то, что пригодно для человека в его жизни, то, что в конечном счете приносит ему какую-то пользу. А *мафсада* «порча» выражает противоположный смысл: это то, что пагубно для человека, группы людей или всей уммы в целом.

Маслаха «интерес» и *мафсада* «порча» указывают, как правило, на опосредованные результаты принимаемых решений и совершаемых поступков, в отличие от терминов *хайр* «благо» и *шарр* «зло», обозначающих обычно их прямой и непосредственный результат. В тех случаях, когда отдаленное и опосредованное благо перевешивает непосредственное, следует предпочесть первое второму и отказаться от одного в пользу другого. Конфликт между двумя типами классификации поступков разрешается на основе принципа «предпочесть большее благо и выбрать меньшее зло».

Таковы два типа классификации индивидуальных поступков.

В обоих случаях поступки классифицируются в зависимости от того, каким является намерение. Ведь намерение, как уже говорилось, понимается как твердая воля (*ирāда джāзима*). Однако воля, а тем более твердая, обязательно направлена к чему-то: смысл воли в том, что она позволяет сделать выбор и осуществить целеполагание. Иначе говоря, воля означает устремленность к какой-то цели (*каṣд*). В зависимости от того, какая цель имеется в виду, когда мы формируем свое намерение, поступок и оказывается либо осуждаемым, либо поощряемым.

Рассмотрим кратко первую классификацию, основанную на понятиях блага и зла. Благо и зло определяются в Коране как вполне понятные и доступные для осознания человека выгоды, приобретения или потери в дольней, то

есть земной, жизни (*хайāt дунйā*) или же в другой, тамошней жизни (*хайāt 'āхира*). Иначе говоря, *хайр* и *шарр*, благо и зло — это не метафизические принципы, не что-то абсолютное, не благо как таковое и не зло как таковое. Это то, что в определенной ситуации, в определенных условиях приносит человеку выгоды или же, наоборот, вредит ему.

Наибольшим благом с точки зрения мусульманской этики является принятие и соблюдение исламского Закона (*шарī'а*). Именно такая линия поведения связана с максимизацией блага, причем и в этой, и в той жизни. В этом смысле в исламе нет противопоставления между *хайāt дунйā* «этой жизнью» и *хайāt 'āхира* «тамошней жизнью». Это не то, что Августин назвал «градом земным» и «градом небесным», противопоставление между которыми может доходить до их несовместимости. Верно, что в исламе «эта жизнь» рассматривается как противоположность «той жизни» в целом ряде отношений: эта жизнь временная, та жизнь вечная, эта жизнь земная, преходящая, та жизнь — после конца времен и она не пройдет, и так далее. Между ними, тем не менее, имеется согласованность и гармония, они не противопоставляются. Их связывает также своего рода соотношение между явным и скрытым, между внешним и внутренним. Закон (*шарī'а*), согласно представлению ислама, несет благо не только в той жизни, но также и в этой жизни.

Соответственно, злом является всё, что противоречит принятию исламского Закона и его соблюдению, всё, что так или иначе препятствует этому. С точки зрения того, способствует ли намерение достижению блага в таком понимании или ведёт, наоборот, к злу, поступки и классифицируются как хорошие и плохие.

Среди осуждаемых поступков отдельно рассмотрим забавы, игры (*ла'б*). Один из авторов классической эпохи ал-Джаṣṣāṣ (917—981) так определяет игру: «Это действие, цель которого — зрелище и отдых, которое не имеет одобряемых (*махмūd*) последствий, а субъект которого не преследует иной цели, кроме развлечения и радости»².

Как видим, цель имеется, и намерение направлено к этой цели, но это — не та цель, которую преследует исламский Закон и которую следует ставить мусульманину. Именно поэтому — в силу того, что цель, к которой направлено намерение играющего, забавляющегося, не является похвальной, — игры и забавы в целом осуждаются мусульманской этикой как пустое и напрасное занятие. Правда, из этого общего положения делаются три исключения на основании известного хадиса³, утверждающего, что не осуждаются три вида забав: игры с домочадцами, езда на лошади и стрельба из лука.

Вторая классификация основана на понятии интереса, или пригодности (*маслаха*). Это понятие широко употребляется в классические времена в фикхе, в *'ақйда* «вероучении», а также в области этики.

² Ал-Джаṣṣāṣ. Ахкām ал-қур'ан. Стамбул, 1335/1917. Т. 3. С. 246.

³ Ат-Тирмизī 1637; Ибн Маджа 2811.

В фикхе понятие *маслаха* обосновывает иджтихад, поскольку лежит в основании решений факиха, которые не обязательно согласуются с нормами (*хукм*, мн. *ахкām*), зафиксированными даже в авторитетных текстах (*насҫ*, мн. *нусӯҫ*), то есть в Коране и сунне. Иначе говоря, исходя из понятия интереса данной общины мусульман или всей общины в целом (всей уммы), факих принимает путем иджтихада решение, которое может — не должно непременно, но может — не согласовываться с тем, что зафиксировано в *нусӯҫ* «авторитетных текстах». Примеры такого рода хорошо известны. Достаточно упомянуть ‘Умара Ибн ал-Хаттāба, второго праведного халифа, великого государственного деятеля и строителя исламского государства, который смог осуществить свои великие преобразования, в частности, именно потому, что ориентировался на *маслаха* «интерес» уммы, не останавливаясь перед отказом от зафиксированных в Коране норм. В фикхе активно используется понятие *масāлих мурсала* «неопределенные интересы». Это значит, что исламская мысль не фиксирует раз и навсегда, что такое *маслаха* «интерес». Ведь историческая ситуация меняется, и исламская умма живет в разные эпохи. Нельзя заранее составить список всех *масāлих* «интересов»: в каждую историческую эпоху это понятие определяется конкретно.

Это же понятие *маслаха* «интерес» и противоположное ему *мафсада* «порча» играет большую роль в этике. В целом понимание *маслаха* в этике согласуется с тем, как этот термин понимается в фикхе.

Можно говорить об иерархии интересов (*масāлих*) в исламе. Высшей *маслаха*, высшим интересом и высшей целью является жизнеспособность уммы в целом. Следующий уровень занимает жизнь, благополучие, благосостояние каждого отдельного мусульманина. В этом смысле можно говорить, что исламская этика, как и исламское право, направлены к сохранению жизни и к максимизации блага и благосостояния как общества в целом, так и каждого отдельного мусульманина. Всё, что служит интересам сохранения жизни, является положительным с точки зрения *маслаха* «интереса».

Не только жизнь как высшая ценность, но и, если спуститься ещё на ступеньку вниз, имущество, то есть материальные ценности также охраняются мусульманским правом и мусульманской этикой. Средневековое право войны запрещало мусульманской армии, если она воюет на территории врага, наносить не оправданные военными целями вред и урон не только мирным жителям (с мирными жителями вовсе запрещено воевать), не только живой силе противника, но и его материальным ценностям. Можно прибегать к их разрушению только в той мере и в том объёме, который обусловлен необходимостью решения военных задач. Почему? Потому что высший интерес — это максимизация блага, понимаемого как жизнь и жизнеустройство, в том числе и как материальное благополучие.

Наконец, это же отношение распространяется на животных. Вот известный хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Одна женщина попала в пламень по причине своей кошки” — или же [он

сказал] “кота”. “Она посадила ее на привязь, не кормила и не давала поймать никакую тварь, пока та не умерла от истощения”»⁴. Лишив животное пищи и возможности охотиться и таким образом уморив его, эта женщина была наказана адскими муками. Заметим, что речь идет о конце первого тысячелетия нашей эры (именно тогда были составлены сборники сунны), когда было еще очень далеко до распространенных ныне движений в защиту прав животных. Известно, что исламское право и исламская этика запрещают ради забавы или «просто так» убивать животных, — не только крупных, но также мелких, тех, которых мы обычно считаем «ничего не значащими» или «вредными», таких как муравьи, блохи, а уж тем более змеи. Их разрешается умерщвлять только в том случае, если они представляют реальную угрозу для человека.

В этом смысле исламская этика может и должна быть названа жизнеутверждающей. Эта этическая система направлена на то, чтобы выстроить жизнь, максимально её охранить, причём не только жизнь как таковую (физическое существование), но и жизнь в более широком понимании, включающем обустроенность и материальное благополучие.

Забота о жизни мусульманина, собственной и чужой, составляет обязанность верующего. Именно поэтому категорически запрещено самоубийство, оно является *кабйра* «великим грехом». Характерен такой хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Кто бросится с горы и убьет себя, навсегда останется в огне геенны. Кто выпьет яд и убьет себя, навсегда останется в огне геенны с ядом в руке, вечно прихлебывая его. Кто умертвит себя клинком, навсегда останется в огне геенны с клинком в руке, пронзая им свой живот”»⁵.

Столь же категорически осуждается убийство. Обратим внимание на такой хадис: «Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Если два мусульманина направят друг на друга мечи, то и убивший, и убитый окажутся в пламени”. Я спросил: “Этот-то — убийца, но почему же убитый?” [Пророк] ответил: “Потому что он хотел непременно убить того”»⁶. Здесь мы вновь встречаемся с положением мусульманской этики, о котором говорили в самом начале: если имелось, как в данном случае, твердое, искреннее намерение убить другого (пусть даже защищаясь), и оно не осуществилось, поскольку нападавший убил своего защищавшегося противника до того, как тот смог его умертвить, и поэтому реальное действие убийства не было совершено защищавшимся, — однако он бы убил нападавшего, если бы ему не помешали, а значит, поступок убийства совершился с точки зрения этики. Пусть намерение и не реализовалось в реальном действии, — поступок был совершен, потому что действие реализовалось бы, если бы не вне-

⁴ Муслим 2619; параллели: ал-Бухārī 3318, Ибн Маджа 4256.

⁵ Ал-Бухārī 5778; параллели: ал-Бухārī 1365; Муслим 109; ат-Тирмизī 2043, 2044; ан-Насā’и 1965; ‘Абū Дāвуд 3872; Ибн Маджа 3460.

⁶ Ал-Бухārī 31; параллели: ал-Бухārī 6875, 7083; Муслим 2888; ан-Насā’и 4117, 4120—4123; Абū Дāвуд 4268; Ибн Маджа 3965.

шние, не зависевшие от данного человека обстоятельства (мы рассматривали это выше, в п. 4 случаев нарушения нормативной связанности намерения и действия), а значит, переход намерения в действие (а именно такой переход и является поступком) состоялся. Следовательно, поступок (а не действие!), состоявшийся, должен влечь наказание.

Спонтанные поступки

Мы сказали, что поступок понимается как процессуальный переход намерения в действие. На формировании продуманного намерения, направленного к достижению благой цели, настаивает мусульманская этика. Формирование намерения находится во власти человека, который сознательным усилием вырабатывает его. Различение непосредственного (ближайшего) и опосредованного (отдаленного) блага и зла служит основанием для рассмотренных двух типов классификации поступков.

Помимо поступков, реализующих в действии сознательно сформированное намерение, бывают поступки, переводящие в действие волевой импульс, который возникает в душе человека спонтанно, а не в результате сознательной работы по его формированию, и контролировать который человек не в состоянии. Такие поступки рассматриваются в мусульманской этике преимущественно в той ее части, где речь идет о формировании социальной ткани, о взаимо-действии с другим человеком.

Спонтанные поступки также представляют собой процессуальный переход внутреннего (*бāтин*) во внешнее (*зāхир*). Как и в рассмотренных ранее случаях, внешним здесь служит действие (*фи'л*). Внутреннее, однако, представлено не намерением, а «состоянием» (*хāl*) или «складом» (*хулк*, тж. *хулук*) души.

Состояние (*хāl*) души понимается как мгновенный срез психики. Состояние может быть результатом раздумий над прошлой жизнью, однако главное заключается в том, что оно фиксируется именно в данное мгновение, будучи тем самым состоянием души, которое, выливаясь в действие (*фи'л*), заставляет нас совершить поступок.

Еще раз отметим, что вместо «намерения» (*ниййа*), переходящего в «действие» (*фи'л*), благодаря чему и совершается «поступок» (*'амал*), в данном случае мы говорим о *хāl* «состоянии». Разница тут существенная. Ведь намерение — это результат продумывания и собственного решения человека. Человек именно сам, индивидуально, решает, каким должно быть его намерение.

Это принципиальный момент мусульманской этики. В сочинениях классических авторов мы можем заметить, что это положение формулируют и настаивают на нём в своего рода полемике с той ситуацией, которая имела место в доисламскую эпоху, во времена джахилии. Я имею в виду *'асабиййа* «спаянность», сплачивающую членов кровно-родственной группы.

Почему же именно в полемике с *'асабиййа* «спаянностью»? *'Асабиййа* времен джахилии однозначно и категорически осуждается в исламе. Мы

поймем причины этого, если вспомним, что намерение (*ниййа*) должно быть продуманным каждым человеком индивидуально, пропущенным через себя. Человек должен понимать, каковы цели его действий, он должен понимать, в чём заключается его благо, а в чем — зло, он должен понимать, что такое «интерес» (*маṣлаха*), и только тогда он может сформировать правильное намерение. *‘Асабиййа* же заставляет человека действовать прямо противоположным образом. Ведь *‘асабиййа* «спаянность» — это такой склад души, когда человек, не думая и не размышляя, хватается за оружие, если близким угрожает опасность; или же, если его близкие идут воевать за что-то, он также берет оружие и идёт воевать, не думая и не размышляя, за что он воюет, правое это дело или нет, благое или злое. Иначе говоря, он не формирует «намерение» (*ниййа*), не осуществляет личное целеполагание. Поэтому ислам категорически выступает против *‘асабиййа*, ибо намерение, вызывающее действие, непременно должно быть продуманным; оно должно быть пропущено через разум, сформировано на основе определенного знания. Отсюда высокие коннотации слов «разум» (*‘ақл*) и «знание» (*‘илм*) в исламе, отсюда высокий статус «ученого» (*‘āлим*). Ислам настаивает на необходимости знания, поскольку знание нужно для формирования правильного намерения, для того, чтобы человек совершал правильные поступки.

Но бывают и другие ситуации, когда наше действие (*фи‘л*) вызвано не намерением, а «состоянием» (*хāl*). «Состояние» — это то, что обурекает нас в данный момент и выливается в действие. Состояния также классифицируются как хорошие и плохие в зависимости от того, к каким поступкам они склоняют человека. Поступки же понимаются как хорошие или плохие в соответствии с тем, о чем мы уже говорили: поступки, служащие достижению блага, являются хорошими и, наоборот, плохими являются те, что приносят зло.

И, наконец, термин *хулқ* (тж. *хулуқ*, мн. *ахлāқ*). Его переводят по-разному — и как «темперамент», и как «характер», и как «нрав». Можно передавать его также словом «предрасположенность», имея в виду предрасположенность к совершению действий, или словом «склад», подразумевая тот или иной склад души.

Термин *ахлāқ* в классическую эпоху служил для передачи греческого понятия «этика», поскольку античные сочинения по этике, имевшие хождение на арабском языке в классической арабо-мусульманской культуре, и были преимущественно сочинениями об *ахлāқ* — о нравах в античном понимании, то есть о добродетелях и пороках.

А что такое *ахлāқ*, с точки зрения исламских ученых? Ал-Джурджāнī говорит, определяя *хулқ*, что это «прочный склад души, благодаря которому действия проистекают легко, без размышлений и раздумий»⁷. Как видим, речь идет не о формировании намерения, направленного к достижению продуман-

⁷ *Ал-Джурджāнī*. Ат-Та‘рифāt. Лейпциг, 1845. Т. 1. С. 136.

ной цели, а о том, что действие происходит естественно в силу определенной предрасположенности человека именно к такому действию.

К примеру, если человек обладает щедрым нравом (*хулк*), то он легко, без принуждения и без раздумья, действует как щедрый человек. Он не заставляет себя быть щедрым, он щедр естественным образом. Человек остается щедрым с точки зрения мусульманской этики, причем в полном смысле этого слова, если у него соответствующий нрав (*хулк*), пусть даже у него нет ни гроша, чтобы проявить щедрость. Пусть это нищий, у которого нет денег и который ничего не может никому дать, — обладая таким нравом, он остается щедрым. Ведь у него имеется скрытое (*бāтин*) — в данном случае не намерение, а склад души, — которое перешло бы в явное (*зāхир*), то есть в действие (*фи‘л*), если бы не внешние обстоятельства (его нищета), блокирующие это действие. И наоборот, если человек делает над собой усилие, чтобы проявить щедрость, он не щедр, даже когда раздает большие суммы денег. На этом положении мусульманская этика настаивает твердо и категорично: человек, делающий усилие, чтобы совершить щедрое действие, не является щедрым. Ведь в этом случае нет перехода внутреннего во внешнее, перехода склада души в действие. Это же касается и прочих *ахлāк*, то есть прочих типов склада души, нравов, предрасположенностей к действию.

С этим связана одна из проблем, дискутируемых в мусульманской этике: можно ли изменить свой нрав? Можно ли, к примеру, воспитать в себе щедрость, если мы не щедры от природы? Здесь большой вопрос. Дело в том, что Аристотелева этика как раз и построена как наука о том, как воспитывать добродетели и как избегать пороков, то есть как изменять нравы (*ахлāк*). Сочинения арабо-мусульманских авторов классической эпохи, которые писали в духе античной этики, часто назывались *Тахзīb ал-ахлāк* «Исправление нравов». Однако в мусульманской этике вопрос о возможности исправления нравов решается отнюдь не столь однозначно.

С одной стороны, в хадисах имеются свидетельства того, что Мухаммад старался исправить нравы людей. Это должно подсказывать нам, что нравы, в принципе, можно изменить. Вместе с тем, гораздо больше свидетельств противоположного. В этом отношении характерен такой хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Верьте, если услышите, что гора сошла со своего места, но не верьте тому, кто скажет, будто некто переменял свой нрав: человеку не отойти от врожденного”»⁸. Этот хадис, независимо от отношения к его достоверности, очень удачно выражает общий настрой авторов классической эпохи, пишущих о человеческих нравах, и нередко цитируется.

⁸ Ибн Ханбал 26953 (цитирующие этот хадис авторы указывают на разрыв в цепи передатчиков между предпоследним и последним, аз-Зухрй и ‘Абū ад-Дардā’: первый умер в 124 г. х., тогда как второй, сподвижник Мухаммада, — в 23 г. х.).

Таким образом, вопрос о принципиальной возможности изменить свой нрав остается дискутируемым. Противостоят две точки зрения: представление о том, что нравы (*ахлāк*) можно менять, и утверждение, что их изменить нельзя: каков человек от природы, таким он и останется.

Вместе с тем, не следует забывать, что существуют два выражения, пользующиеся высокой популярностью: *макāрим ал-ахлāк* и *хусн ал-хулук*. И то, и другое можно перевести как «добронравие». Независимо от теоретической дискуссии о том, можно воспитать нравы или нельзя, можно изменить склад души или он дан человеку от рождения, — независимо от этого мусульманская этика, безусловно, призывает к добронравию.

Ориентиром для этого призыва служит образец, заданный Мухаммадом. У Муслима читаем: «...Я попросил: “О мать правоверных (‘А’иша. — А. С.)! Расскажи о нраве посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!)” Она ответила: “Разве ты не читаешь Коран?” Я сказал: “Конечно, читаю”. — “Так вот, нравом пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) и был Коран”»⁹. Подтверждение этого находим в двух коранических аятах: «Поистине, ты великого нрава» (68: 4) и «В посланнике Божиим прекрасный пример вам» (33: 21). Высшая степень благонравия Мухаммада обосновывает стремление мусульман во всем держаться сунны и следовать образцам его поведения. Для шиитов эталон поведения представлен, по меньшей мере наряду с Мухаммадом, фигурой ‘Али.

Так что же такое добронравие (*макāрим ал-ахлāк*, *хусн ал-хулук*)? Какими нравами должен обладать мусульманин, что поощряется и что осуждается мусульманской этикой?

Если говорить в самом общем виде, то следует обратиться к коранической формуле (7: 199): *خذ العوف و امر بالعرف* *хуз ал-‘авф ва-‘мур би-л-‘урф*. Так Бог наставляет Мухаммада: «Держись прощения и приказывай...» Что же именно должен приказывать Мухаммад?

Предмет его приказания обозначен словом *‘урф*. Вспомним более распространенное однокоренное *ма‘рūф* (букв. «то, что известно»). Арабские словари классической эпохи объясняют, что *ма‘рūф*, как и *‘урф*, обозначает тот комплекс черт характера и типов поведения, который известен — отсюда название — среди людей как хороший. Мы можем так определить *‘урф*: это совокупность добрых черт характера и доброго поведения, традиционно и добровольно признаваемая людьми в качестве таковой.

Вспомним одно из основных положений исламского вероучения, которое касается *фитра* «врожденной природы» человека. Как известно, ислам считает, что изначальная природа человека не повреждена и что она и есть ислам. Эта уверенность выражена в Коране (30: 30), утверждающем, что изначальная сотворенность человека соответствует подлинной вере, поэтому для обретения последней следует лишь обратить свой лик к изначальной универсальной

⁹ Муслим 746, параллели: ан-Насā’и 1601; ‘Абу Давуд 1342; Ибн Маджа 2333.

человеческой природе. Та же мысль выражена в сунне: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Каждый рождается в соответствии с изначальной природой, а уж родители превращают его в иудея, христианина или мага (т. е. огнепоклонника-зороастрийца. — А. С.)”»¹⁰. Иначе говоря, ислам — это естественная, прирожденная для человека религия и образ поведения. И как таковая, то есть как естественная для человека, эта религия и этот образ поведения хорошо сочетаются с понятием *‘урф* — естественно признаваемым людьми комплексом добрых нравов и типов поведения.

Но что такое *‘урф*, если говорить более подробно?

’Абӯ ‘Абдаллах ал-Қуртубӣ (ум. 1272), автор известного комментария к Корану, приводит хадис, согласно которому Мухаммад спросил архангела Гавриила, что подразумевается под *‘урф*. Гавриил, по его словам, принес ответ от Знающего: «Всевышний Бог приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает»¹¹. Это — крайне важная формулировка, благодаря которой мы делаем первый шаг к раскрытию понятия *‘урф* «добронравие». Добронравие, как оно трактуется в исламе — это такие качества, которые позволяют завязать *отношение с другим*.

Говоря о нравах (*ахләк*), мы сместили свой взгляд с человека как такового (ведь до этого мы анализировали индивидуальный поступок) на человека в его связанности с другим человеком. Такая связанность «я — другой» представляет собой отношение противоположностей.

Это отношение выстраивается в соответствии с рассмотренным принципом, определяющим архитектуру мусульманской этики. Модель *зāхир-бāтин* является и в данном случае парадигматической, и свою силу сохраняют те положения, о которых уже говорилось. В данном случае особое значение имеет следующее: процессуальный переход между противоположностями, связывающий их воедино, инициируется одной из сторон. Это значит, что в отношении *зāхир-бāтин* «явное-скрытое» одна из сторон должна оказаться «сильнее» другой, чтобы отношение между ними смогло завязаться. Это положение вполне ясно проявляет себя в понимании поступка как процессуального единства намерения (скрытого) и действия (явного): намерение инициирует действие — но не действие как таковое (действие как таковое является самостоятельным и в этом смысле не зависит от намерения, ведь оно может совершаться и без намерения либо с испорченным намерением — см. пп. 1—2 нарушения нормативной связанности намерения и действия), а именно действие как *зāхир* «явное», связанное с намерением как *бāтин* «скрытым». Так и здесь: «я», инициирующий завязывание отношения с «другим», должен оказаться *сильнее* другого, чтобы это отношение состоялось.

¹⁰ Ал-Бухārӣ 1358, 1385, 4775, 6599, параллели: Муслим 2658; ат-Тирмизӣ 2138; ‘Абӯ Дāvуд 4714.

¹¹ *Ал-Қуртубӣ*. Ал-джāми‘ ли ахкām ал-қур’āн. 3-е изд. Каир: Дār ал-кутуб, 1387/1967. Т. 7. С. 345.

Вернемся к процитированному определению: прощай тем, кто к тебе несправедлив, давай тем, кто тебе отказывает, воссоединяйся с теми, кто тебя отторгает. В этих качествах выражено, в общем и целом, именно стремление завязать отношение с другим, причем даже в том случае, если другой не вполне готов к этому, если он не делает первый шаг. Такое завязывание отношений с другим возможно, если иницилирующая сторона проявляет *уступчивость* по отношению к другому.

Таково, как представляется, стержневое качество, к которому призывает мусульманская этика — проявить уступчивость к другому. Уступчивость не для того, чтобы подчиниться, сдать свои позиции. Ни в коем случае уступчивость не может трактоваться как капитуляция. Она означает такой шаг навстречу другому, чтобы отношение с другим завязалось и поддерживалось.

В самом деле, целый ряд моральных императивов служат именно этой цели. Например, известный императив «не спорь с другим»: даже если ты точно знаешь, что ты прав, а собеседник не стремится это признать и не соглашается с тобой, не спорь, оставь это. Спрашивается — почему? Если я точно знаю, что дважды два — четыре, а собеседник настаивает, что дважды два — пять, почему я не могу отстаивать истину? А вот почему: сохранить связанность с другим, поддержать с ним отношение в данном случае важнее, чем доказать ему свою правоту. Важен лад; важна слаженность отношений. Важно избежать того, что исламская мысль называет *шиққ* «раскол», «раздор».

Это стремление к связанности с другим, к поддержанию доброго отношения с другим является в самом деле центральным для исламской мысли. Едва ли это целиком объясняется единственной причиной. Но одна из основных та, что в исламском обществе, в отличие от христианского, нет такого мощного объединяющего института, как Церковь. Христианская Церковь, помимо всего прочего, выполняет и функцию объединения верующих в единый организм. В исламе нет организации, которая бы обладала авторитетом *целостного* объединения всех. Поэтому в исламе общественное единство и солидарность выстраиваются не сверху, не от целого к части и затем к индивиду, и логически исходным не служит понятие общества как целого. В этом также проявляется архитектурный принцип мусульманской этики: взаимодействие двух выстроено как *зāхир-бāтин*-взаимодействие, где одна из двух сторон иницирует действие (как *бāтин*, намерение или состояние, нрав, иницируют действие в рассмотренных случаях), а потому должна проявить уступчивость, сделать шаг навстречу. Таким образом, единство общества выстраивается снизу, по ячейкам. Базовой ячейкой является отношение двух — человека с другим человеком. Поэтому мусульманская этика так настаивает на том, чтобы это отношение завязывалось и чтобы оно было крепким, прочным. Даже в том случае, если другой не слишком склонен к этому, нужно сделать шаг ему навстречу.

Другой ученый из Кордовы, ’Абӯ ал-’Аббас ал-Қуртубӣ (1173—1259, учитель упомянутого ал-Қуртубӣ), автор комментария на «аҫ-Саҳїх» Муслима

(*ал-Муфхим фй шарх Муслим*), пишет: «Нравы (*ахләк*) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими». Это означает, что, ведя речь о нравах, мы говорим не о добродетелях и пороках, которые характеризуют человека как такового, мы говорим о том, что позволяет ему взаимодействовать с другим. Вот где акцент, вот на чём сосредоточено внимание. Нравы, продолжает ал-Қуртубй, «бывают одобряемыми и порицаемыми». И дальше: «В целом одобряемое — это когда ты [заодно] с другим против себя». Что это значит? Он поясняет: «Справедлив к другому, не справедлив к себе»¹². Словом «справедлив» я передаю арабское *мунсиф* — букв. «делящий пополам». Однокоренное *инсәф* выражает смысл точного деления пополам, на равные доли и служит в арабском одним из эквивалентов понятия «справедливость». Казалось бы: быть заодно с другим, встать на точку зрения другого означает поменяться с ним местами, отнестись к другому как к себе и, следовательно, к себе как к другому, а значит, универсализировать моральное суждение, сделать его равно приложимым к любому. Но здесь — другое продолжение: быть заодно с другим означает «отдать другому половину» (=быть справедливым к нему) и «не брать половину себе» (=не быть справедливым к себе), то есть отдавать, но не брать. Было бы ошибкой думать, что этот императив универсализируем. Ведь нельзя сказать, что и от другого мы действительно ждем того же, то есть предполагаем, что и другой будет отдавать, но не брать. Ведь в таком случае *никто* не сможет отдать, поскольку *никто* не будет брать. Выражая пожелание отдать, но не взять, мы тем самым выражаем пожелание к другому взять, но не отдать. *Зәхир-бәтин*-отношение несимметрично, а потому не универсализируемо. Это — чрезвычайно важная черта мусульманской этики, определяемая ее архитектурой: неуниверсализируемость морального идеала¹³. Встать на точку зрения другого означает не выровнять отношения, а склонить баланс в пользу другого. Ал-Қуртубй продолжает, раскрывая значение этого общего требования: «По отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому»¹⁴.

Стремление трактовать фактическое равенство в пользу другого ярко выражено в изречении, которое Ибн Муфлих (ум. 1362, знаменитый факих-ханбалит) вкладывает в уста ал-Аш‘аса ибн Қайса, предводителя племени кинда. Это знаменитое племя, представители которого сыграли заметную и проти-

¹² В оригинале: *المحمودة على الاجمال ان تكون مع غيرك على نفسك فتتصف منها ولا تتصف لها*.

¹³ Подчеркнем, что моральный идеал в данном случае отнюдь не сакрализован, и не в этом причина его неуниверсализируемости.

¹⁴ Цитирую по Ибн Хаджару ал-‘Асқалāнй (Фатх ал-бārй. 13 тт. Бейрут: Дār ал-ма‘рифa, 1379 х. Т. 10. С. 456), который приводит эти слова в комментарии к названию одной из глав «ағ-Сахйха» ал-Бухārй «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость» (باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل).

воречивую роль в ранней исламской истории. Ал-Аш‘ас ибн Қайс обращается к своему народу с призывом к благонаравию: «Я — один из вас, не имею ни перед кем преимуществ. К вам обращаю свой лик, вам на службу ставлю свое состояние, удовлетворяю ваши права и нужды, защищаю ваших жен. Кто будет поступать как я, тот...» — какого продолжения ожидает читатель? равен мне? нет: «...кто будет поступать как я, тот лучше меня; а кого я превзойду, того я лучше»¹⁵.

Как видим, здесь та же идея: если мы равны, ты лучше меня. Казалось бы, парадокс: равенство не может заключаться в неравенстве, а справедливость — в том, чтобы оценивать одно и то же разной мерой. Но именно таково требование архитектурного принципа мусульманской этики: это баланс, сдвинутый в пользу другого.

Ахләк — нравы, предрасположенности к действиям — могут описываться очень подробно. Авторы составляют длинные списки нравов-*ахләк* и обсуждают их во всех деталях. Но в целом идея состоит в том, что хорошие нравы — это те, которые позволяют завязать отношения с другими.

Именно в этом смысл призыва к скромности — известного призыва мусульманской этики. Ведь скромность удерживает от того, чтобы выделиться и встать над другим человеком. Конечно, положительное отношение к скромности связано и с историческими особенностями принятия ислама, когда, как повествует исламская история, «заносчивые гордецы» противились исламскому призыву, тогда как принимали его скорее люди скромные. Однако в дальнейшем призыв к скромности освободился от этих исторических деталей и начал рассматриваться как таковой.

Призыв к скромности предполагает, что мусульманин не должен выделяться по отношению к другому, не быть выскочкой. Почему? Именно потому, что необходима общественная солидарность, связанность с другим. Отсюда то, что называют исламским видом одежды: скромные, не кричащие цвета, скромные ткани. Скажем, не одобряется шёлк и другие дорогие материалы, не одобряются шлейфы на платьях. Почему? Что, мусульмане способны оценить только приглушенные цвета (белый, серый, коричневый, черный) и не могут воспринять красоту ярких красок? Или мусульмане от природы не любят дорогие красивые ткани, шёлк и тому подобное? Конечно, нет. Дело в том, что таким образом человека призывают к тому, чтобы быть солидарным с другим, чтобы не выделяться по отношению к другому.

Соответственно, отрицательными чертами характера являются те, что препятствуют такому завязыванию отношения с другим. Но это не просто автоматическое отрицание добрых качеств. Здесь тоже есть своя логика, и она определена архитектурной мусульманской этики.

Говоря об отрицательных чертах, как правило, в числе первых выделяют *нифәк*, или *мунәфақа* «лицемерие». Это известный термин и фикха, и ис-

¹⁵ Ибн Муфлих. Ал-Адаб аш-шар‘ийя, Каир: 1348/1930. Т. 2. С. 215.

ламской доктрины. *Мунāфиқ* «лицемер» определяется как человек, который питает в сердце убеждения, противоречащие исламу, а действует как мусульманин. Речь идет в первую очередь о людях, которые в период исламских завоеваний принимали ислам, но продолжали полностью или частично придерживаясь прежних убеждений. Лицемерное поведение — это, спору нет, плохая вещь. Вряд ли можно найти этическую систему, которая оценивала бы лицемерие положительно. Но где оно выдвигается на первое место среди плохих качеств? Почему лицемерие *столь* плохо? Не забудем, что лицемер может быть внешне благочестив в том смысле, что соблюдает все обряды и выполняет все обязанности мусульманина. В чем же дело? А дело в том, что у лицемера нарушено соотношение между *бāтин* «внутренним» и *зāхир* «внешним»: убеждения у него одни, а действия совсем другие, не соответствующие убеждениям. Такое нарушение соотношения между внутренним и внешним противоречит архитектурному принципу устройства мусульманской этики, и лицемерие выделяется отдельно в числе отрицательных качеств.

Если лицемерие разрушает индивидуальный поступок, то разлад разрушает связанность-с-другим, разрывает ткань социальности. Поэтому отрицательно расценивается *шиқāқ* «раздор» и всё, что ведет к раздору, к разладу; отрицательно оценивается задиристость и спор (*джидāl*). Но спор не в смысле научной полемики: такого рода развернутые дискуссии в классической исламской литературе велись вокруг огромного количества вопросов. Речь идёт о споре, который приводит к разладу и доходит до разрыва отношений, — именно такой спор осуждается.

Осуждается вероломство и притворство — в силу той же логики. К примеру, вероломство ведёт к потере веры в другого, а значит, делает невозможным поддержание нормальных отношений. Осуждается ложь — даже ложь во спасение, а уж тем более намеренная. И, наоборот, высоко оцениваются противоположные качества: надёжность (*'амāна*), честность, верность слову и другие.

Таковы нравы, или предрасположенности к действиям, которые мусульманская этика оценивает положительно — как *макāрим ал-ахлāқ*, или *хусн ал-хулук*, — и те, что противоположны им и оцениваются отрицательно.

Мы рассмотрели, каким образом системообразующие принципы мусульманской этики проявляются на разных этапах её построения как единой системы знания и как они руководят выстраиванием основных категорий и логикой рассуждения. Так мы подошли к ответу на вопрос, поставленный в начале статьи. То характерное содержание, которое вкладывается в понятие «мусульманская этика», определено не только конкретным наполнением этой этической системы, почерпнутым из авторитетных текстов ислама и развитым в работах мусульманских ученых. Оно определено также архитектурной его

выстраивания, представленной принципом *zāhir-bāṭin*-противоположения (противоположения «явное — скрытое») и процессуального перехода между противоположностями. Этот принцип лежит в основании не только мусульманской этики, но и прочих сегментов классической арабо-мусульманской культуры. Именно этот факт делает мусульманскую этику столь хорошо «пригнанной» к другим областям этой культуры.

Gholamreza Aavani (Iranian Institute of Philosophy, Iran)
SHAHRZURI'S ETHICAL THEORY AS EXPOUNDED IN HIS
SHAJARAH AL-ILĀHIYYAH

Shamsuddin Muhammad Shahrzuri is one of the distinguished philosopher-sages of the seventh century¹. He is the first commentator and expositor of Suhrawardi's *Ḥikmat al-Ishrāq*², which was much utilized by later commentators. He is also the writer of a famous history of philosophy entitled as *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ* or simply known as *Ta'rikh al-Ḥukamā*³, in which Shahrzuri tries to compile a universal history of philosophy on the basis of the principles of philosophical historiography as delineated by Suhrawardi in his works, especially in the *Ḥikmat al-Ishrāq*. He is, moreover, the writer of the monumental work *al-Shajarah al-Ilāhiyyah* (The Divine Tree)⁴, which is a veritable compendium of Islamic philosophy in about two thousand pages, written in the illuminationist vein. He might be the author of other works such as the extremely profound and terse treatise by an unidentified author published by 'Abdurrahman Badawi under the forged title *Al-muthul al-'aqliyyah al-aflātuniyyah*, which, according to Badawi, was written by an author who antedated Qutbuddin Shirazi (d. 710). In the eighth chapter of the fourth treatise of the *Shajarah* Shahrzuri proclaims his intention to write a treatise on this topic. The following is a brief survey of Shahrzuri's ethical theory as set forth in the *Shajarah*.

The treatise of Shahrzuri on ethics⁵ starts with the much-debated problem of the relationship between the theoretical and practical philosophy and as to which one is prior. Almost all the Peripatetics believe in the priority of the theoretical over the practical philosophy. Avicenna, for example, in the *ilāhiyyāt* of his *mag-*

¹ After the Hegira (*ed.*).

² see: Hossein Ziaee's edition of *Sharh Ḥikmat al-Ishrāq* of Shahrzuri, published by *Paz-hūshgāh-i 'ulūm-i insānī*, Tehran, 1372 (solar).

³ The original Arabic version was published by *Matba'ah uthmāniyyah* in Heydarabad, India. The old Persian translation of the book by Maqsūd 'Alī Tabrīzī was edited and published by Muhammad Taqī Daneshpazhūh and Muhammad Sarwar Maulā'ī (*Ilmī wa farhangī Press*, Tehran, 1356). A later Persian translation by the late Ziā' ad-Dīn Durri, entitled *Kanz al-Ḥikmah*, has been published several times.

⁴ *al-Shajarat -al-Ilāhiyyah fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyyah*, is being edited by distinguished Iranian scholar Najafquli Habibi, the first part having been published recently (published by the Iranian Institute of Philosophy, Tehran, 2005).

⁵ *Shahrzuri. al-Shajarah*. P. 473—488.

*num opus Shifā*⁶ categorically asserts the priority of the former over the latter. He even goes so far as to maintain that even in practical philosophy the theoretical ingredient takes precedence over the practical element, because no praxis is possible without the theoria.

Shahrzuri, on the contrary upholds the theory that “the practical philosophy is prior to the theoretical, because the perception of the intelligible realities as it should, depends upon the purity of the soul and its being illuminated and both depend on the purification of the soul and the perfecting of the political virtues”⁷.

Shahrzuri quotes a passage from Farabi to the effect that the initiate in philosophy should be well-versed in all good traits. He should know well the Quran and the sciences of the Shariah; he must be chaste, veracious and must shun and abhor all vices such as wickedness, debauchery, treachery, perfidiousness, cunning and double-dealing. He should, moreover, devote himself to the performance of religious obligations (*adā’ al-wazā’if al-Shariyyah*), without transgressing any pillar of Shariah⁸. All this should be construed to signify the priority of the practical philosophy, which is nothing other than the purification of the soul, over the theoretical.

Again he quotes Farabi as saying that “the consummation of happiness is through moral virtues as the fruit is the consummation of the tree”⁹. This divergence of opinion from the Peripatetics arises, no doubt, from the Illuminationist’s emphasis upon the purifications, expurgation and rectification of the soul as a necessary step prior to the attainment of sapiential wisdom.

Definition of *khulq* (a moral trait)

Shahrzuri defines *khulq* in a Peripatetic vein as “an innate disposition (*malakah*) whence issue all the acts with facility (*bi suhūlah*) without any thought (*fikr*) or deliberation (*rawiyyah*)”¹⁰. Now the problem immediately arises as to whether such moral traits are changeable or not. There are some who argue that moral traits, being based on physical temperament, are fixed and unalterable. People of hot temperament (*hārr al-mazāj*), for example, tend to be courageous, as those of cold temperament tend to be cowardly (*jabān*). Such is the case with other moral traits¹¹.

Shahrzuri does not accept this view. The upshot of his refutation rests on his claim that moral behavior is impossible without rational choice. “It is possible to change and alter our moral traits. They are liable to increase, decrease, to excess and emendation, through abundant practice of words, deeds, motions, rests and

⁶ See the introduction of Ibn Sina to the «Ilāhiyyāt» / Ed. by G. Anawati and reprint. by the Ayyatollah Mar‘ashi Najafi Library. Qum, 1404 A. H. (lunar).

⁷ *Shahrzuri*. al-Shajarah. P. 376.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, P. 77.

¹⁰ *Ibid.* P. 378.

¹¹ *Ibid.*

concepts (*tasawwurāt*). Otherwise prophets, sages and saints would not take upon themselves the trouble of calling people to God in every possible way. They would not command people to attain the moral virtues. Moreover, how would such an absurdity be reconciled with what has been reported from the foremost among the human beings (upon whom be the benedictions of God!) that "I was chosen in order to bring to completion the noble virtues". It is possible for a reasonable being to come to know that through contemplation and experience"¹².

The types of virtues

Greek ethical theory had much impact upon the formulation of a rationally justified ethical theory in Islam, especially among Muslim philosophers who seldom thought about founding the metaphysical foundations for an ethical theory based on the tenets of the Quran¹³. The codification and classification of virtues among Muslim philosophers is an Islamic version of the ethical code as propounded by Plato and Aristotle and occasionally by the Stoics. Plato's division and classification of the virtues rests on the tripartite division of the soul in the *Republic*. The soul, according to Plato, has three main functions, each proper to a specific faculty, to which belongs a specific virtue, being the perfection and consummation of that faculty¹⁴. "In Aristotle, the spheres of the several virtues are strictly narrowed down and we are enabled all the better to estimate the widening and spiritualizing of moral ideals which the centuries since Aristotle have brought with them"¹⁵. Crucial to Aristotle's ethical theory is the doctrine of the "golden mean", according to which each virtue is a mean or an intermediary between two extremes of deficiency and excess. This theory was taken over by the Muslim Philosophers and employed in their elaboration and justification of a sort of an Islamic virtue ethics.

Shahzuri, in his classification of the virtues, combines the four cardinal virtues of the *Republic*, based on the tripartite faculties of the soul, with the peculiarly Aristotelian version of theory of the "golden mean". The human soul, according to him, has three main faculties, the rational (*al-nātiqah*) also called the intellectual (*al-'aqliyyah*); the appetitive (*al-shahawānniyah*) and the irascible (*al-ghadabiyyah*). As to the intellectual faculty, it is the angelic soul (*an-nafs al-malakiyyah*) in man, being the principle of discernment between truth and error, of

¹² Ibid. P. 379.

¹³ This is not to downgrade or depreciate the tremendous and laborious efforts by the Muslims to reconcile the wisdom-tradition of all peoples with the tenets of the holy Shariah. No doubt, this wisdom-tradition enabled the Muslim to better understand the tenets and the tenor of the faith. What I mean is that there was also the possibility of laying the foundations of an ethical theory on the basis of the teachings of the revelation and the Sunnah of the Holy Prophet. This was done of course to a large extent, but now is the time to be systematized.

¹⁴ For a good and elaborate discussion about different ethical theories and their philosophical presuppositions see for example: *Majid Fakhry*. Ethical Theories in Islam. Leiden: Brill, 1991.

¹⁵ *Sir David Ross*. Aristotle. London: University Paperbacks, 1966. P. 201.

meditation and ratiocination (*fikr*) and the intrinsic desire to comprehend the eternal verities. The refinement (*tahdhīb*) of the theoretical faculty (*al-quwwah-al-nazariyyah*) is called “theoretical philosophy” (*al-ḥikmah al-nazariyyah*)¹⁶.

As to the appetitive soul, which is also called the animal soul; it is the driving force for concupiscence (*shahwah*) and for search after food and for seeking enjoyment through food, drink and sexual intercourse¹⁷.

As to the irascible faculty, it is that bestial soul in man, which provokes anger and makes one audacious in horrible situations (*aḥwāl*) and has an intrinsic desire for domination, haughtiness, arrogance and glory. As in Plato, the harmonization between these three faculties through the wise administration of reason constitutes the paramount virtue of justice (*‘adālah*), in the absence of which each faculty inclines and deviates into the two extremes of excess (*ifrāt*) or deficiency (*tafrīt*). The excess in the theoretical faculty is called “stupidity” (*safah*) or “undaunted silliness” (*jarbazah*); that in the appetitive faculty is named “covetousness” (*sharah*) and the extravagance in the irascible faculty — “rashness” (*tahawwur*). On the other hand, the deficiency in the rational faculty is simplemindedness (*balah*); that in the appetitive, impotency (*khumūd*) and the extravagance in the irascible faculty — cowardice (*jubn*). “But when the three faculties are in equilibrium (*‘itidāl*), there springs forth a third virtue, which is justice, arising from the refinement of the practical faculty, whose two extremes are injustice (*zulm*) and receptivity to injustice (*inzilām*)”¹⁸.

The list of four cardinal virtues in *Al-Shajarah* corresponds to the four virtues in Plato and Aristotle and the four cardinal virtues recognized by Greek sages in general, that is, justice (*δικη*), wisdom (*σοφια, φρονησις*), courage (*ανδρεια*) and temperance (*σωφροσυνη*). “The refinement of the appetitive is called “self-control” (or “temperance”) (*iffah*) and that of the irascible faculty, “courage” ... so the corresponding virtues are wisdom, temperance, courage and justice. Each virtue is a mean; but the extremes are without limit. Every virtue or moral excellence is a mean bounded by two vices, I mean the two extremes of excess and deficiency. The mean is the straight path; so a man of moral excellence should not transgress it, because, according to the measure of his transgression, he would deviate, stray and swerve from the otherworldly happiness. That is a very painful disease from which very few can eschew except those unique individuals among the most virtuous and the most perfect (*al-amthal*)¹⁹.

In corroboration of the point at issue, Shahzuri refers to the words of prophets and sages to the effect that there are very few who are on the straight path and the rest would be rent to pieces and would be scattered in indefinite *barāzikh* after the demolition of their bodies, where they would stay awhile, ascending from stage to

¹⁶ *Shahrzuri*. *Al-Shajarah*. P. 479.

¹⁷ *Ibid*.

¹⁸ *Ibid*. P. 479–80.

¹⁹ *Ibid*.

stage, until finally they cast aside all those configurations (*hay'āt*). Shahzuri then goes on to enumerate all the subsidiary virtues subsumed under each of the four cardinal virtues²⁰.

The virtues subsumed under wisdom (*al-ḥikmah*)

There are six virtues subsumed under *ḥikmah*: first, mental acumen or intelligence (*dhakā'*), which consists of promptness in deriving conclusions from the premises and the facility in deduction due to persistent practice, until it becomes a stable disposition (*malakah*); second, ready comprehension (*sur'at al-fahm*), that is, the motion of the soul from the concomitants (*malzūmāt*) of things to their essential qualities (*lawāzim*); third, the purity of mind (*safā' al-dhihn*), that is, the aptitude of the soul to make present its desired end without agitation; fourth, the ease of learning (*suhūlah al-ta'allum*), that is, the agility of the soul in acquiring its desired end, without the hindrance of confused thoughts, so that the soul in its entirety pays heed to its object of desire; fifth, retentiveness (*tahafuzz*), by which the forms apprehended by reason (*'aql*), estimative faculty (*wahm*) or imagination (*takhayyul*) are called forth with the least effort; sixth, "recollection" (*tadhakkur*), by which the soul is able to contemplate the forms stored up in the retentive faculty whenever it wishes with a sort of facility due to its acquired disposition²¹.

The virtues subsumed under courage

Eleven virtues are subsumed under courage, which are: first, greatsouledness (*kibar al-nafs*), which is indifference to both esteem and contempt; second, intrepidity (*najdah*), which is the self-assurance of man in times of horror and consternation when anxiety causes disorderly motions; third, magnanimity (*'uluww al-nafs*), by which the soul is neither elated nor depressed by worldly gains; fourth, stability (*thabāt al-himmah*), which is a power in the soul by which it endures pains and withstands calamities; fifth, "forbearance" (*ḥilm*), that is, the abstention of the soul from any kind of anger with ease and facility; sixth, serenity (*sukūn*), by which the soul lives up to the injunctions of the *shari'ah* and the divine intellect in altercations and hostilities (*khuṣūmāt*); seventh, astuteness (*shahāmah*), which is a power in the soul, which enables it to acquire great things in expectation of the good repute; eighth, endurance (*tahammul*), which is the ability of the soul to exploit the proper tools and gadgets in order to achieve the praiseworthy ends; ninth, humility (*tawādu'*), which consists in that you do not esteem for yourself any advantage over those lower than you in rank; tenth, ardent zeal (*ḥamiyyah*), which means that one should guard what ought to be guarded without any lassitude (*tahāwun*); eleventh, "compassion" (*riqqah*); by which the soul suffers from the pains and ailments of the humankind²².

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. P. 481.

²² Ibid.. P. 482.

The virtues subsumed under self-restraint or temperance (*'iffah*)

There are twelve virtues comprised under the cardinal virtue of temperance: first, modesty (*hayā'*), which is a sort of alteration, accruing to the human soul when getting aware of perpetrating evil acts, in order to avoid blameworthiness; second, leniency (*rifq*), which consists in the voluntary submission of the soul to the happenings and events; third, "right guidance" (*husn al-huda*), which is a true yearning of the soul to perfect itself; fourth, reconciliation (*musālamah*), which consists in that the soul should display civility and amiability in disputes without being perturbed (*bilā idtirāb*); fifth, equanimity (*dā'ah*), which is the composure of the soul when concupiscence is excited; sixth, patience (*sabr*), which is the steadfastness of the soul against delightful but wicked pleasures lest they should issue forth; seventh, frugality (*qinā'ah*), which is the satisfaction of the soul with the necessities of life; eighth, "gravity" (*waqar*), which is the imperturbability of the soul when attending to its object of desire; ninth, "piousness" (*wara'*), which is the adherence of the soul to good deeds and praiseworthy actions; tenth, "orderliness" (*intizām*), which is a sort of assessment (*taqdīr*) and arrangement (*tarīb*) by the soul as required and, moreover, to take into consideration the common interests until this becomes a fixed disposition in the soul; eleventh, "liberty" (*hurriyyah*), which is the disposition of the soul to acquire property through lawful channels and to dispose it in rightful ways; twelfth, munificence (*sakhā'*), which is the bestowal of one's property in the easiest manner. In Shahrazuri's view, munificence itself branches off into eight subsidiary virtues as follows: charity (*karam*), forgiveness (*'afw*), manliness (*muru'ah*), nobility of character (*nubl*), equity (*muwāsāt*); toleration (*musāmaḥah*) and altruism (*īthār*), that is, preferring others to oneself²³.

Virtues subsumed under justice, comprising twelve virtues

First, "friendship" (*sadāqah*), which is a sort of veritable love which stimulates one to make preparations for things which cause the well-being and prosperity of friends; second, intimacy (*ulfah*), which is the unanimity of a certain group working in mutual collaboration in order to gain a better livelihood; third, "fidelity" (*wafā'*), which is attachment to the way of equity and mutual collaboration, without ever transgressing it; fourth, "compassion" (*shafaqah*), which is the disposition of the soul to eradicate the causes of pain while witnessing them in other human beings; fifth, "visiting the relatives" (*salāh al-rahīm*) which means to make your relatives and kinsmen your partners in worldly goods; sixth, "good recompense" (*mukāfāt*), which is to compensate good deeds done to you, with at least as many good deeds or more; seventh, "good partnership" (*husn al-shirkah*), that is the give-and-take in your transactions should be in a state of equilibrium; eighth, good judgment (*husn al-qadā'*), that is to fulfill the obligations due to others without obligating them and without feeling regret; ninth, "affection" (*tawaddud*), that is, seeking the affection of peers (*akfā'*) and people of merit with good words and

²³ Ibid. P. 483–85.

broad insight; tenth, “submission”, which means that one should not object to the deeds issuing from God the Almighty; eleventh, “trust in God” (*tawakkul*), which consists in that one should not see human beings as true agents in acts depending on human power and one should not wish, therein, any augmentation, diminution, precipitation nor delay; twelfth, “worship” (*ibādah*), which consists in that the Creator should be exalted in the souls and glorified in the hearts; so should be those proximate to the divine threshold like angels, prophets and saints (peace of God upon all them!)²⁴.

The types of vices

According to Shahzuri, each virtue is a mean between two vices, which are two extremes of excess and deficiency, standing in two opposite directions. We try to abbreviate in a tabular form the list of vices, with respect to their associated virtues²⁵.

Excess	Mean	Deficiency
overwittiness (<i>khubs</i>)	wittiness (<i>dhakā'</i>)	dull-wittedness (<i>baladah</i>)
quick imagination; sudden but flimsy flashes of imagination	quick understanding (<i>sur'at al-fahm</i>)	tardiness in comprehension (<i>ibtā' fī '-l-fahm</i>)
darkness (<i>zulmah</i>) accruing the soul	purity of mind (<i>ṣafā' al-dhihn</i>)	tardiness (<i>ta'khir</i>) in deducing conclusions
hastening of the soul in ascertaining forms (<i>istithbāt al-ṣuwar</i>)	ease of learning (<i>suhūlat al-ta'allum</i>)	difficulty (<i>su'ūba</i>) in learning
excessive waste of time in futile musings	good intellection (<i>ḥusn al-ta'aqqul</i>)	failure of the mind (<i>quṣūr al-fikr</i>) in intellecting the desired ends
wasteful expenditure of time in retaining futile things	retentiveness (<i>hiḏ</i>)	negligence (<i>ghaflah</i>) in verifying grave and momentous things
examination of unnecessary things which cause waste of time (<i>tadyy' al-waqt</i>) and blunt the faculty	recollection (<i>tadhakkur</i>)	forgetfulness (<i>nisyān</i>) of things which ought to be remembered

²⁴ Ibid. P. 485–87.

²⁵ Ibid. P. 487.

Excess	Mean	Deficiency
bashfulness (<i>khurq</i>)	modesty (<i>hayā'</i>)	shamelessness
prodigality (<i>isrāf</i>)	munificence (<i>sakhā'</i>)	niggardliness, close-fistedness (<i>bukhl</i>)
arrogance (<i>takabbur</i>)	humility (<i>tawāḍu'</i>)	self-abasement (<i>tadhallul</i>)
depravity (<i>fisq</i>)	worship (<i>'ibādah</i>)	straitening self-restraint (<i>taḥarruj</i>), casuistry

Most people mistake the extremity of excess, which is a vice, for the mean, which is a virtue, which might be explained as being due to short-sightedness. For example most people erroneously take rashness for courage and prodigality for munificence. But such error does not occur on the part of deficiency, because deficiency is a sort of privation and so few would misconstrue cowardice or niggardliness for courage and munificence. In certain other virtues, such as humility and forbearance, the reverse is the case, that is, the virtue in question is identified with deficiency, which, according to Shahrzuri, is due to the fact that such virtues are more privative (*'adamī*) in nature.²⁶

²⁶ Ibid. P. 488.

Mohammad Ali Shomali
(Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran)

HUMAN NATURE AND THE NATURE OF MORALITY

What does “moral” mean?

Customs and morals both regulate and direct our voluntary actions. Failing to comply with them usually causes blame just as conformity to them brings about praise. A very important question arises here: what is the difference between customs and morals? I think customs are socially or culturally approved regulations for bringing some harmony in a society and avoiding confusion or discord, such as the customs about how to dress in a funeral ceremony or the rules of greeting or treating guests¹. In many cases uniformity and consistency are more important than the particular way of conduct decided by the society². People might wear white clothes or black ones at a funeral ceremony. What is more important is that there is an established custom to harmonise them³.

What about morals? It is true that morals too regulate our conduct. However, I think morals aim at something more important, that is, to direct us towards some ideals. Unlike customs, which are generally social phenomena, morals may be very personal and private, such as the way one should behave in his relation to himself or to God. This is why people are more attached to their morals than to their customs. That is also why commitment to morality requires lots of spiritual efforts and determination because it is usually against one's selfishness and immediate desires. Therefore it is much easier to observe social customs than moral rules.

¹ These are the things concerning which we are inclined to say: «When in Rome, do as the Romans do».

² As Scanlon (*Scanlon Th. What We Owe to Each Other*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. P. 339) suggested, there is sometimes a need to regulate a particular kind of activity, but there are different ways of doing it that no one could reasonably reject. He adds that what he calls the Principle of Established Practices holds that in such situations if one of these non-rejectable principles is generally accepted, then «it is wrong to violate it simply because this suits one's convenience». (Ibid.)

³ Of course some factual parameters, whether local or universal, may bear on the formation of customs, such as nature, the climate, the economic situation, population and religious beliefs. I think Rachels is right when he emphasises the fact that there are many factors bearing on the production of customs other than the values of the society at issue. This is why mere difference in customs does not imply difference in values. See: *Rachels J. The Elements of Moral Philosophy*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill Inc., 1993. P. 23.

When does morality start?

Morality or moral enquiry starts when one is faced with questions on how to act in respect to himself or others, such as: What should I do in relation to my parents? What should I do in relation to my relatives? What should I do in relation to my friends? What should I do in relation to my neighbour or strangers? What should I do in relation to my society? What should I do in relation to the nature and the environment around me? What should I do in relation to my self: my possessions, time, body, talents, potentialities and so on?

Surely there are different ways of establishing these relations and every choice needs some criteria: defining a relevant ideal and defining a practical way to reach that ideal. Without having an understanding of an appropriate ideal in advance one cannot decide what to do. It is only after consideration of one's ideals that one can choose a course of action and be able to justify it for himself and others⁴.

Everything to be able to motivate an agent to act has to be something that both he has interest in it and is in his interest (i. e. he gains benefit out of it); otherwise he would not care about it or would go for alternatives. Thus, we do not act if we believe that we will not get anything from our act. Even in non-serious acts such as playing a game or telling a joke or moving our rings in our hands we have certain purposes, to which we are not indifferent.

Is there any conflict between self-love and love for others?

In this way, I think that morality is based on one's natural desire for one's improvement, one's desire to achieve one's ideal (-s). This theory of morality can be called "morality of self-love". It has to be noted that this theory is different from egoism. I think to secure one's interests perfectly one needs to satisfy all sorts of genuine desires, including his benevolent desires⁵. A person who loves himself not only loves his parents, children, relatives and friends, but also may love all human beings, animals and the nature. Human beings do not enjoy a comfortable life when they see that others are suffering or striving. Their concern for themselves, for their happiness and perfection requires them to be benevolent. This implies that we may have self-interest in what has no *immediate* effect on us. Thus, all voluntary actions of every agent derive from a basic desire or inclination in himself towards his concerns and interests, including his concerns for others⁶. The satisfac-

⁴ Of course this does not mean that there should be a certain gap or period between these two parts. What is important is that in a well-grounded moral policy the latter logically comes after the former.

⁵ According to Harman's description of Hume's position, Hume believed that, due to the power of sympathy, people can sometimes have unselfish concern for others and this concern provides them «with (weak) reasons to act so as to benefit others apart from any expected gain for oneself». (Harman G., Thomson J. J. *The Nature of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1977. P. 138).

⁶ Nagel believes that «we have a reason to do whatever will promote the satisfaction of any desire» (*Nagel Th. The possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970). In this regard, Nagel sees no difference between the satisfaction of one's own desires or other's desires. It would be irrational not to help another person when you can help and there is no reason

tion and the spiritual pleasure that one gains through giving one's food is much more than what one gains from eating the food itself. Such a person acts on what *he* wants, but the object of his want is to help others. He has discovered that benevolence is improving and selfishness is degrading⁷.

Regardless of what one may come to feel in respect to benevolence and helping others, my general argument in the whole article is that human *genuine* desires and interests that shape morality depend on human nature⁸. Therefore, they are binding for every human being, since there is a *real* relation between human nature and those desires and interests, and the obligatoriness of moral requirements is derived from such a real relation. For example, every person should take care of his life (and any other innocent life), even if the life is boring or embarrassing for him and he is willing to die or commit suicide. Thus, my view is completely different from those who hold that moral requirements apply only to those people who are willing to adopt them.

Process of making a moral decision

Before making any decision, we have to go through a complicated process that consists of different stages:

At first we conceive some action, to say, going to a party. It is impossible to make a decision without conceiving the subject. Then we start to think about that action and its outcomes: its benefits and/or harms. This evaluation helps us to decide whether to go to that party or not. It seems clear that, unless we have already made or had an assessment of an action, we will not decide to do it before considering its results. A teleological approach better fits our moral experience. Later we will throw more light on this point. Although people might evaluate actions differently, all of them just perform the action that they have overall evaluated positively. Even a criminal who knows that crimes are wrong commits a criminal act only when he takes that act to be good for him in that particular moment and actually better for him than not doing it.

The evaluation is sometimes very easy, to the extent that it might not even be noticed. However, the required evaluation or assessment sometimes may take a

not to help. In response to Aristotelian or Humean thinkers who hold that the desires of others can bear on your action only when you have pre-existing desires to satisfy their desires, Nagel thinks that there is no basic desire in us to satisfy their desires. This is just a reflection of the way in which practical reasoning works.

One of the problems with Nagel's view is that he has not demonstrated why it is irrational not to care about other people. (For such argument against Nagel, see: *Harman*. Nature of Morality. P. 72.)

⁷ Rachels (*Rachels J. The Elements of Moral Philosophy*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill Inc., 1993. P. 67) suggests that although almost all moral systems recommend us to behave unselfishly, it is the *object* of my want that determines whether I am selfish or not, not the mere fact that I am acting on *my* wants. If I want my own good and also want other people to be happy and I act on *that* desire, my action is not selfish.

⁸ I mean by «genuine desires» real and irreducible or basic ones. There will be discussion on different types of desires later on in this article.

long time, since it might not be easy for the agent to study the action, its possible consequences and the available rules. Failure to come to any conclusion leads to non-action. In other words, non-existence of a reason for action serves as **a reason** not to act, just as non-existence of a cause can be considered as **a cause** for the non-existence of its effect.

I think there is a necessary link between two types of reasoning: “theoretical reasoning”, which is concerned with beliefs, and what Aristotle called “practical reasoning”, which is related to decision-making and is concerned with desire or intention. Practical reasoning is always preceded by some sort of theoretical reasoning. At first the agent finds some reason to believe that in reality a certain act is or is not conducive to his ideal (-s). Then, having found some reasons to believe that one alternative is better, he will get the motivation to act accordingly. It is only after being motivated that we intend or decide or become determined to perform the given action. Here and during the assessment the role of emotions and desires is very important.

Thus, unlike emotivism, this theory does not reduce every thing to emotions and, therefore, does not ignore the rational aspect of the process of decision-making. This theory can explain why and how emotions become directed towards one of many alternatives. On the other hand, this theory is different from those rationalist theories which ignore the role of emotions and fail to explain how we follow our rational judgements. For example, according to Kant, reason is the only motivating source. To decide what to do you have just to ask yourself what you have reasons to do. Kant believes that basic moral principles are binding on all rational beings including angels and intelligent Martians. It means that these principles can be known by all rational beings. The subtle point here is that since the acceptance of these principles needs to be motivated to follow them, there must be a source of motivation in reason itself⁹.

I think what Kant’s argument really requires is that there must be a source of motivation in all rational beings, but it does not imply that the reason itself has to be such a source. Whenever we find some action good, that is, conducive to our ideal (-s) we get interested in doing it. There are always desires for doing whatever suits us. Usually we are not in need of any decision to create desires in ourselves, otherwise we would be in need of creating another desire for creating the first and again we need a third desire to create the second. This leads to an endless or circular chain of desires which is impossible to undertake and which is not what we find in ourselves when we reflect on the process of decision-making. On the other hand, as discussed above, it is impossible to desire something in which we have no interest and out of which we think we shall not get any pleasure or benefit.

⁹ For more discussion about the Kantian approach see e.g.: *Harman*. Nature of Morality. P. 67. Thomas Nagel in «The possibility of Altruism» on a Kantian basis argues that basic desires such as hunger and thirst serve just as some data for reason. We do just what we have reason to do. What desires do is just to give us some reasons for action.

Different types of desires

To hold that we do only those things by which we satisfy our desires and get pleasure does not mean that we have accepted a crude version of hedonism. There are different types of desires and, correspondingly, different types of pleasures:

1. “Physical” or “sensual” desires are related to those things that bring about physical or sensual pleasure.
2. “Semi-abstract” desires are more enduring. The pleasure one gets from having money or high position or fame or respect is not directly caused by physical matters and therefore has nothing to do directly with any senses or parts of the body.
3. “Abstract” desires, such as the genuine desire for confidence or peace of mind. I mean by “genuine desire” a desire which is first of all real and secondly basic or irreducible to any underlying desire. A genuine desire is a desire that we may feel directly and independently and not simply because it leads to another desire. A pleasure that a truth-seeker gets when he discovers a new fact is not necessarily for money or job or respect¹⁰.

Reflection on our desires and inclinations shows that *we never desire what is vicious as such*. We have no desire or inclination that is directed towards some act or thing vicious *in itself*. This is why a person who always observes moral principles does not necessarily feel frustrated. If there were some desires in human nature that could only be satisfied with the immoral the result would be that all moral people must have felt unsatisfied, disappointed and frustrated. However, it seems not to be the case. I think there is no doubt that there have always been in different cultures some people who observed carefully all moral laws and at the same time they felt very happy, confident and satisfied in their life.

I believe that it is up to us to direct our desires towards the virtuous or the vicious. For example, there is a genuine love and desire in human beings for the opposite sex. This love or desire directs man and woman to a close relationship, through which, on the one hand, they can supplement each other and give peace and confidence to each other and, on the other hand, humankind can continue. One person might decide to satisfy this desire through marriage and another through adultery or a free sexual relationship. We are not now discussing which one should be blamed or praised. What is important is that there is no genuine desire that has to be satisfied with things such as stealing, adultery, oppression and the like. As I explained earlier, I mean by genuine desire some desire which is real and irreducible to another desire.

¹⁰ There is a beautiful and inspiring story about Abu Reyhan Biruni (941—1021), a prominent Iranian mathematician, astronomer, historian, pharmacologist and theologian. A few minutes before his death, Al-Biruni was visited by one of his neighbours, a jurist. Biruni started to ask him something about inheritance in jurisprudence. That man was surprised and asked Biruni why he was interested to improve his knowledge while he was near to death. Biruni replied: «Which one is better: to die while I know this or to die while I am ignorant?» Biographers say that he used to do research and study all days in a year except two days.

A potential objection on my claim might be made by considering the case of the young Augustine who stole some pears while there was no hunger and no poverty¹¹. He stole that, of which he had “enough, and much better”. Those pears were not “tempting neither for colour nor taste”. Augustine confesses that his joy was in “the theft and sin itself”¹². Now, one may argue against my claim by saying that this example shows the possibility of acting just out of the desire for the vicious (in this case, for theft).

In response, I have to say that there is a difference between acting to enjoy the theft and having *genuine* (real and irreducible) desire for the theft *as such*. St. Augustine himself points out that he had no genuine desire for theft; it was his mis-oriented desire for freedom and power that motivated him for theft. He says:

What did I love in that theft? And wherein did I even corruptly and pervertedly imitate my Lord? Did I wish even by stealth to do contrary to Thy law, because by power I could not, so that being a prisoner, I might mimic a maimed liberty by doing with impunity things unpermitted me, a darkened likeness of Thy Omnipotency?¹³

He also adds that companionship and amusement i. e. laughing together when deceiving others were also influential in motivating him and enhancing his love for liberty through theft to the extent that if he had been alone he would not have stolen those pears¹⁴.

On the combination of desires, I would like here to refer to three important non-physical desires that quite often get combined with well-known basic desires (such as the desire for food, for sex and the like.) Those three are the desire for rest, the desire for freedom and the desire for excitement (or amusement). Of course, these are not the only ones, but I consider them here very important, since they can usually be found active and effective when analysing wrong and immoral actions¹⁵. None of these desires separately or jointly directs the agent towards one side. This is the agent himself who reckons and evaluates different factors and finally selects one side. Indeed, it is part of his decision-making to invoke the desire for easiness instead of, to say, the desire for honesty or loyalty. It is also part of his role to consider easiness from one aspect or another and in short-term or in long-term. Of course, the agent’s judgement is influenced by his information and his beliefs, but, having the same information and beliefs, people might still decide to behave differently¹⁶.

¹¹ For my response to an objection by considering the case of the kleptomania, see: *Mohammad A. Shomali*. *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*. London: ICAS, 2001. Ch. 6.

¹² *St. Augustine*. *The Confessions*. Book II. Ch. VI.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.* Ch. IX.

¹⁵ For a more detailed discussion about these desires, see: *Shomali*. *Ethical Relativism*. Ch. 6.

¹⁶ For a discussion of the role of information and beliefs, see: *Mohammad A., Shomali*. *Self-knowledge*. Tehran: International Publishing Co., 1996. P. 109—113 (chapter «The Importance of Knowledge in Decision-making»).

Now, let us study the claim that we never desire the vicious as such in relation to abstract desires. In the case of abstract desires the above fact is more obvious. Abstract desires not only do not direct us towards the vicious, but they seem to carry a positive and virtuous nature. It seems that, unlike physical desires, abstract desires are not to remind us that we need to be able to live and that human species needs to continue and, similarly, they are not to encourage us to just struggle for life. Indeed, physical desires are to a great extent recognisable in all animals, encouraging them to act according to their instincts, which show them what to do and what not to do to survive. Of course, it seems that there is no moral implication here since there is no moral agency requirement, such as responsibility.

This affirms what I mentioned earlier about human physical desires that they might be satisfied morally or immorally. But abstract desires deal with what can be considered as full-fledged human needs. This is because the main element in the nature of every being that constitutes its identity and distinguishes it from other beings that might share some common genus is *differentia* which is the exclusive part of its nature. Therefore, what is really *human* is not to be found in other animals. Accordingly, unlike abstract desires, physical desires are not *distinctively* human, though human beings have them.

Elsewhere, referring to a similar fact, however from a different approach, I said:

Most people seem to instinctively realise that every being has a different level of perfection, closely matched to that being's inherent characteristics and purpose in the scheme of things in the universe. For instance, an ordinary shade tree, which does not bear fruit, compared with an apple tree, which does the latter as well as the former, is considered of a lower status of perfection in the scheme of things. It is for this reason that an apple tree in an orchard, which grows enough leaves to provide ample shade but for some reason does not bear fruit, is most likely to be cut down and replaced with one that does. It has not lived up to its potential, its level of perfection. In other words, although the tree remains useful in many respects, it has failed in that aspect which distinguishes it from the less perfect trees which do not bear fruit.

The same analogy works when comparing humans and animals. If a human being does not exhibit characteristics which rise above those shared with animals, i.e., eating, drinking, seeking comfort, shelter, pleasure, and the continuation of the race, then that human being has not reached his or her full potential, or perfection¹⁷.

Of course, from what I suggested above it does not necessarily follow that such a person who does not exhibit *human* characteristics is not a human being, since one may suppose that the potentiality of having human characteristics is what suffices to recognise such a being as a human being and distinguish it from non-human animals.

¹⁷ *Shomali*. Self-knowledge. P. 14, 15.

Thus, based on our nature, our self-love defines our ideals of life which can be summed up in largest quantity and greatest quality of life. Our self-love also establishes a cluster of desires that may give us sufficient motivation to perform what the practical reasoning instructs us to be a good means for achieving our ideals, our goals and objectives. Performing what we desire gives us a proportionate type of pleasure, though we might not have aimed having that pleasure. For example, a mother who takes care of her child gets some pleasure, but she might not have thought about getting pleasure when she got up from her bed and gave food to her baby.

Whatever is demanded by our genuine desires (i. e. the real and irreducible desires) is a natural value for us and gives us pleasure. Demands of physical desires and perhaps some of the semi-abstract ones (possibly the desire for winning competitions) are shared by animals and can be considered as *animative* values. Whatever is exclusively demanded by the nature of human beings is a *human value*. Achieving *human* values as such is required for *human* happiness, while achieving *animative* values plays only a secondary or preparatory role. It would be morally good to pursue the latter values as much as they serve the former. We feel no conflict in ourselves between our moral ideals and the demands of humanity. This fact is closely related to another fact that “good” and “bad” are not conventional or contractual, but rather they are really there and they can be realised and discovered by human reason through consideration of human nature, human talents and potentialities and their perfection.

Different factors bearing on moral judgement

The proposed analysis of the process of decision-making gives an account of the roles internal and external factors play in our moral judgements. I believe that a proper understanding of these roles can help in settling disputes over many important issues in morality, such as relativism versus absolutism and subjectivism versus objectivism. These roles can be summarised in this way:

1. Role of beliefs, knowledge and information: One of the crucial parts of our moral judgements is the way we conceive the problem and then the way we assess the results and consequences of each side of the problem. Differences and disagreements in this realm can lead towards different judgements on the same action. Even the people who share the same moral ideals or rules are not exempted from these differences and disagreements.

2. Role of desires: The desire for each alternative act as a key factor in our decision-making. Although genuine desires are the same among human beings and they lead them towards their needs for survival and happiness (or, in other words, towards a larger quantity and greater quality of life), the result of their interaction and the way of their application might be different. It is up to the agent to prefer this desire or that desire or even strengthen one side with, to say, consideration of different optional combinations of desires or with negligence of the weight of the other side.

3. Role of upbringing: It should also be noted that the way one is brought up or trained and the way one has already constructed his character are also very im-

portant and influential in future decisions. A person which has always been encouraged since his childhood to be kind and benevolent to others has stronger desires to help others and to stop their suffering, even if it requires him to bother himself or spend his time and money. Of course, after all that, there is a large place for the agent to make his own decision and exercise his own will.

4. Role of one's own will and decision: Although there are lots of restrictions made by external and internal conditions, the agent is after all free to make his decision. Without a belief in free will nothing remains as morality. The difference between different agents in exercising their free will can be traced in these parameters:

- a. In adopting some ideals or values for their lives. One's favourite ideals of life are very important in directing their actions and in shaping their lives.
- b. In their readiness to acquire required information and to do a proportionate study of it. Some prefer to be far-sighted and cautious. Some tend to be pessimistic about the future results and some tend to consider only the positive points and even sometimes to overlook unpleasant possibilities.
- c. In organising their desires and ordering them by giving priority to some of them or by combining some of them to outweigh another desire.

Thus, I do not agree with Harman who, like Kant and Nagel, holds that we have to consider our desires merely as some data for the reason (and not more). He thinks that being faithful to free-will and being rational require us to treat our desires as data (and not some forces or compulsions). He admits that sometimes desires act as compulsions, but not normally. I think there can be a position between the position that takes desires just as data and denies the motivational role of desires, from one side, and the other position that takes desires as forces and compulsions that leave no place for free-will, or decision, or reasoning. Desires motivate us towards alternative acts or an act and its negation, and it is just then that we turn to exercise our free-will or make a decision. When there is only one way in front of us, we cannot speak of decision-making and the like. And, since both sides of the decision are usually in one way or another, more or less, desirable and it is up to us to strengthen or weaken each side, we are usually able to resist one set of desires or the other.

Indeed, it is this view that makes free-will intelligible. Two human beings in completely the same relevant conditions may decide differently. One may prefer, for example, instant desires and the other may prefer future desires. One may prefer the desire for comfort and relaxation, and the other may prefer the desire for acquiring knowledge. Rather, it is the Kantian and Nagelian view that takes freedom away. If you treat desires just as some data along with other data and facts and fulfil all logical requirements you will come to a certain conclusion. It is not a voluntary action to come to this or that conclusion. If people come to different conclusions it is only because of their mistake or ignorance. You are not free to come to your favourite conclusion. In this case, you cannot speak of good will. Neither can you

blame wrongdoers. Yes, they are blameworthy if and only if they did not do their best in collecting good data and making good arguments, which, in turn, would be determined by a prior set of mistakes or ignorance. Finally, the result would be not to blame wrongdoers and criminals at all.

- d. In their practice and the way in which they want to apply their desires or they want to act according to their desires, such as the decision one makes whether to satisfy one's desire for sex through marriage or through adultery.

5. Role of one's mental and intellectual abilities and talents. For example, analytic and critical minds may make better decisions or may decide more easily.

6. Role of conditions. By conditions, here, I mean circumstances or particularities that surround the case of judgement, including the agent's physical and mental condition (such as health and illness), the agent's feelings such as happiness or sadness, the agent's capabilities, conditions of other people who might be involved (for example, a teacher has to consider conditions of his students), time, place, laws, culture (including customs), available resources, means and aids. Any change in these conditions may require the observer and the agent to change their judgements on the appropriate decision or action.

Knowing and paying attention to all the facts that decisively or possibly, consciously or unconsciously, bear on our decision-making help us to have them in our own control as much as possible. In this way, we can make a kind of judgement that is really to our benefits¹⁸.

An analysis of moral concepts

(1) "Good" and "bad": Whatever is useful, firstly, to protect our life and our species and, secondly, to make us more perfect, is good. In other words, the intrinsic goodness is "larger quantity and greater quality of our life (or being as a human)". Whatever brings about larger quantity of our life (such as taking care of our health) or greater quality of our life (such as acquiring more knowledge or confidence or peace) is good. Whatever is harmful to our being and causes shorter life or lower quality of life, is bad.

There might be some actions, which are neither useful nor harmful. They are simply neutral, such as walking or speaking without purpose. Here it is also possible to say that, whatever is not harmful to our ideal, is "good". It can also be said that, whatever is not useful, is "bad". In this way "bad" extends to include neutral actions. I think that the last way is better, because everything that does not promote our perfection is a loss. (Consider that we have limited life, power and resources!)

¹⁸ Paul Taylor has a very useful study about the requirements of a rational choice. Taylor believes that a choice is rational *to the extent that* it is free, enlightened, and impartial. Of course, he believes that actually no choice can ever be completely free or enlightened or impartial. (See Paul Taylor, "The Justification of Value Judgments: Rational Choice", in Wilfrid Sellars and John Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, 2nd edition, New York: Appleton-Century-Crofts 1970, pp. 345—360.)

People are also different: some people feel guilty when they spend their time purposelessly and some do not care. It depends on the degree of self-care and determination for self-improvement.

(2) “Right” and “wrong”: Every action that can contribute to protection of our life and our species and, secondly, to our perfection, can be called “right” as well. Every action that is harmful (to our ideals; either to the quantity or quality of life) is “wrong”.

If we use “good” in a broader sense, then it can be applied to whatever has a positive relationship with our being and nature and, therefore, is precious for us, including both non-voluntary matters (like our own existence) and voluntary actions or qualities (like learning or jealousy), but “right” seems to be applicable exclusive to voluntary actions and qualities. In other words, “right” seems to mean good voluntary action. The same point is true about bad and wrong.

In any case, when we believe that an action is good or right, we will be motivated to act accordingly, since we have corresponding desires and motivation to do whatever is useful or pleasant to us. (We have discussed this point earlier in this essay.) According to this analysis, it seems pointless to seek for any additional reason for doing what we find good or right. Indeed, it is impossible for our reason (intellect) alone to prove that we should be concerned with our interests and we should do whatever secures our interests and therefore is good for us.

(3) “Ought” and “ought not”: In any case, we might have another approach to actions. We might consider the relationship between some action and our moral ideal and discover that it is necessary to perform that action in order to reach our goal. In other words, we might find a causal relationship between our action, such as learning, and our ideal, that is to say, perfection. It means that learning occurs in a chain of causes leading to perfection. Since we want to reach our ideal (i. e. perfection), it is necessary to bring the cause (i. e. learning). We express this *necessity* in terms of “ought”. In this way, we say: “We *ought* to learn”. Similarly, if action *a* is preventing us from reaching our ideal, that is, its absence is necessary to be able to reach our ideal, we say: “We *ought not* to do *a*”.

Relativism and absolutism

Based on what said above, it seems clear that the best strategy for relativists would be to show *that different individuals or societies can adopt parallel ideals which are equally justified*. As we saw above, there is a *real* and *close* relationship between our self-love, our genuine desires, our ideals and our nature. To be able to show that it is possible to have parallel ideals which are equally justified the relativist has to show that there are different types of human nature with different genuine desires and that, depending on what type of nature they have, people’s ideals vary. One appalling implication of this view is that it would be impossible for an individual or society to decide to adopt a new moral ideal unless that individual or the members of that society first *change* their nature! Or, more precisely, they cannot change their moral position, unless their nature has been already changed! I think this is something that relativists are not prepared to accept.

Study of human nature is far greater than what can be undertaken in this essay. However, I would like to give some clues for a further work. I believe there are good grounds to think that human beings have the same nature. Of course, it is clear that biologically human beings are the same. However, what I mean by human nature here is more. Human nature is an ontological notion that partly can be known through philosophy and partly through psychology. Historical and social manifestations of this notion partly can be known through sociology, history, anthropology, arts and literature. However, I think that through an internal reflection everybody can understand many aspects of this notion and to a greater extent can testify others' views regarding human nature.

As I have explained earlier in this article, when we reflect on our characteristics, we find that there are some characteristics that we share with animals and there are also some characteristics that belong exclusively to human beings and the latter are the main element in constructing our identity. Or we can say that there are some characteristics without which one is no longer considered as a human being and there are some characteristics without which one still can be considered as a human being. For example, we can still consider as human a person who has no desire for food or sleep, but it is not the case with the one who has no desire for happiness or perfection or truth or beauty. This is something that we can find through internal reflection, and, of course, philosophy and such sciences as psychology can enrich our findings. The characteristics that differentiate human beings from other animals can be divided into two categories: perceptions and desires. There are some types of perceptions distinctively human and this is why we see human beings have been able to develop different sciences and improve their techniques and conditions of life. There are also some desires which are exclusive to human beings and this is why they have been always after knowledge, perfection, benevolence and arts.

Thus, what I mean by human nature is not just human body as a biological identity; it is rather a more abstract identity that causes these similar characteristics for all human beings. If there were no such a common nature among human beings there would be no place for disciplines such as education, psychology, sociology or even economics. All these sciences presuppose that human beings are similar in essence and behave similarly in similar conditions. If there were no such thing as a shared humanity common among us that joins us together there would also be no place for talking about human rights and human fellowship.

Using ideas that we have developed so far, let us see what guidance we can take for choosing a justifiable moral ideal. This discussion further illustrates the fact that our choice of moral ideal (-s) is not arbitrary.

Characteristics of a justifiable moral ideal

People may adopt different types of ideals in their lives. This adoption may partly or completely be shaped by factors such as religion, culture, training, professions, family up-bringing. Ideals adopted in this way may vary and, indeed,

may oppose each other. Yet, they all have the same function — to define one's values and shape one's form of life. Every rational person should always think about his ideals and see whether they are worthy of being adopted as ideals or not. Therefore, we have to distinguish between what I call "a justifiable moral ideal" and what has happened to be adopted as a moral ideal, that is between an *ideal* ideal and *actual* ideal.

Here I list what I believe to be characteristics of a true moral ideal. Of course, there might be more than what I have thought about. Those characteristics are:

1. Justified moral ideal (-s) must be compatible with human nature.
2. Justified moral ideal (-s) must be conceivable by our reason; otherwise one can not follow it (them).
3. Justified moral ideal (-s) must be supported by reason, because, as discussed earlier, no one decides to do something unless he believes in the usefulness of that action for himself. When this is the case with a single action, how can one adopt some ideals for all his life and to define all his actions without belief in its usefulness or properness? It is also clear that there can be no belief without passing rational assessment. It is part of human experience that we justify our beliefs, moral judgements and even emotional conduct and argue for them. Even for those people who think that there can be voluntary (or indeed arbitrary) beliefs or emotional beliefs or any other non-rational beliefs there should be no doubt that there can be no belief which contradicts reason. Any such contradiction or conflict is against what we find in ourselves: the unity of our "self" and coherence of our faculties. Moreover, no one can confidently devote himself and allocate his life to an ideal and sacrifice everything for this end while he has doubt in his mind about the truth or falsity of that ideal, let alone while that ideal contradicts his rational standards. The adoption of a true moral ideal has to fulfil all the requirements of a rational choice. As we saw earlier, a choice is rational, if it is free, enlightened and impartial.
4. Justified moral ideal (-s) must be supported by our genuine desires; otherwise it cannot motivate us to move and act according to what we discovered to be good for us.
5. Justified moral ideal (-s) must be achievable and practical, otherwise it would be a dream and not a guideline for our life.
6. Justified moral ideal (-s) must be able to encompass all other values and moral standards and to arrange them in right hierarchy. If you ask a person for his reason for this or that action, any appropriate response has to involve an evaluative or normative element. For example, if you ask a teacher why he teaches, he is not expected to say because I teach or because there are students. None of these or similar facts explains why he teaches. An appropriate response can be like "It is good to teach" or "I should help people" or "I have to serve my country or people" or "I ought to do what I am paid for". Responses such as "I like to teach" or "My father advised me to

teach” can be plausible only when we consider the hidden premise (-s) in each case, such as “It is good to do what you like” or “You should take your father’s advice”.

If we study carefully all evaluative or normative statements used by a person we can discover his system of values. One’s ideal (-s) has/ have the central and crucial place in his system of values. Any system of values is built around some moral ideal (-s). Moral ideal (-s), firstly, define (-s) one’s values, and, secondly, put (-s) those values in order. Regardless of what moral ideal (-s) is/ are or should be and regardless of whether “good” is definable or not, we can say that for each person his moral ideal is the highest good. If we successively ask anyone for his reasons for action, he goes step by step higher and finally he reaches a point in which he cannot go any further. It is at this point that we can discover his ideal (-s). For example, if we ask a student at high school why he goes to school, he might reply because he wants to go college. If we ask him why he thinks it is good for him to go college he might say because then he can go to the university. Successively we might hear these responses: Because “then I can become expert in management”, “then I can become good manager”, “then I can develop my country”, “then I can help to create enough job opportunities and security for my people”, “then I can feel that I have been helpful to my nation and especially needy people”, “then I feel happy, confident and pleased”.

Finally, this series of ends has to come to an end and that happens when one reaches his ideal or ultimate good. Other ends get their validity from this ultimate good. Closeness to or remoteness from the ultimate good defines the position of each end or value in a given moral system, that is, in a hierarchy of ends or values adopted by a person or a group or a society. Considering places or degrees of each end or value, the agent can decide what to do when he faces a practical conflict between some values. In such cases one has to distinguish between good and better or between bad and worse. Indeed, most of the moral disagreements between individuals or societies arise here. Reflection on many examples invoked by moral relativists as candidates for moral disagreements show that individuals or societies usually agree on what is good or bad. We are not now concerned with the number of ideals. What is important is that a true moral system has to contain an ideal that meets all these requirements.

Now let us consider again characteristics of a true moral ideal: it has to be in complete accordance with our desires¹⁹, with our rational standards and, above all, with human nature, it has to be practical and has to encompass all other ends and values and put them in the right order or hierarchy. I think this account of true moral ideals gives us objective criteria, against which we can test different candidates. In this way, we realise that the ultimate end of our moral enquiry has to be to discover the most promising set of true moral ideals, i. e. the most promising moral system.

¹⁹ The most relevant desires here are abstract desires, which are in a real sense human.

Although the above account is sufficient for the main purpose of this essay, here I would like to refer to different proposals about what should be considered as ultimate end or intrinsic good or moral ideal for human beings.

There are lots of candidates, such as life, consciousness, and activity; health and strength; pleasures and satisfactions of all desires or certain kinds of; happiness, beatitude, contentment, and so forth; truth; knowledge and true opinion of various kinds, understanding, wisdom; beauty, harmony, proportion in objects contemplated; aesthetic experience; morally good dispositions or virtues; mutual affection, love, friendship, co-operation; just distribution of goods and evils; harmony and proportion in one's own life; power; and experiences of achievement; self-expression; freedom; peace, security; adventure and novelty; good reputation, honour, respect²⁰.

I think the main reason for such a huge variety of proposals is the complexity of human nature and its multi-dimensional features. Our above discussion of how we can get motivated shows that our basic drive is self-love and that we are only after what is useful for us or pleasant to us. Therefore, the intrinsic good can be understood only after we discover what a human nature can be at best. We need to know human capacities and potentialities.

Of course, it is not now our concern to define what is exactly the intrinsic good and what are the derivative ones. However, I think we can briefly say that our basic drive is self-love and, as introduced earlier, our intrinsic good is "larger quantity and greater quality of our life". This seems to involve all other candidates and, therefore, to be in a sense acceptable to all their advocates.

Conclusion

Distinguishing between morals and customs, I argued that every moral system is based on some moral ideals. Moral ideals, firstly, define one's values, and, secondly, put those values in order. For each person his moral ideal is the highest good or final end. Moral ideals are, in turn, defined by our self-love. Thus, based on our nature, our self-love defines our ideals of life, which can be summed up as the largest quantity and greatest quality of life possible. The moral status of every act depends on the relation between that act and those ideals. An act is good if it can lead to our ideals. Our self-love also establishes a cluster of desires that may give us sufficient motivation to perform what the practical reasoning instructs us to be a good means for achieving our ideals, our goals and objectives. Whatever is demanded by our genuine desires (i. e. the real and irreducible desires) is a natural value for us and gives us pleasure. This fact is closely related to another fact that "good" and "bad" are not conventional or contractual, but rather they are really

²⁰ This list of candidates for intrinsic good is originally made by William K. Frankena in his *Ethics*, 2nd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973, p.88, and later invoked by Robert Audi in his "Intrinsic Value and Moral Obligation" (in *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 35 (Summer 1997)) and *Moral Knowledge and Ethical Character* (New York: Oxford University Press, 1997, p. 251).

there and they can be realised and discovered by human reason through consideration of human nature, human talents and potentialities and their perfection.

Bibliography

Arrington 1989 — *Arrington R.* Rationalism, Realism and Relativism. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Audi 1997 — *Audi R.* Moral Knowledge and Ethical Character. New York: Oxford University Press, 1997.

Audi 1997 — *Audi R.* Intrinsic Value and Moral Obligation // *Southern Journal of Philosophy*. Summer, 1997. Vol. 35.

Augustine 1960 — *Augustine.* The Confessions / Trans. J. K. Ryan. London, 1960.

Benn 1998 — *Benn P.* Ethics. London: UCL Press, 1998.

Billington 1993 — *Billington R.* *Living Philosophy: An Introduction to Moral Thought*. London: Routledge, 1993. 2nd ed.

Blackburn 1993 — *Blackburn S.* *Essays in Quasi-Realism*. New York: Oxford University Press, 1993.

Brandt 1959 — *Brandt R. B.* *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1959 (reprint. in: *Sellars W., Hospers J.* (eds.). *Readings in Ethical Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970. 2nd ed.

Cooper 1992 — *Cooper J. M.* *History of Western Ethics 2: Classical Greek* // *Becker's Encyclopedia of Ethics*. 1992.

Darwall 1998 — *Darwall S.* *Philosophical Ethics*. Oxford: Westview Press, 1998.

Donagan 1992 — *Donagan A.* *History of Western Ethics 12: Twentieth-Century Anglo-American* // *Becker's Encyclopedia of Ethics*. 1992.

Fletcher 1966 — *Fletcher J.* *Situation Ethics*. London: SCM Press Ltd., 1966.

Foot 1961 — *Foot Ph.* *Goodness and Choice* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1961. Supplementary Vol. 25.

Frankena 1973 — *Frankena W. K.* *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973. 2nd ed.

Hare 1993 — *Hare R. M.* *Universal Prescriptivism* // *Singer P.* (ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993. P. 451—463.

Hare 1991 — *Hare R. M.* *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1991. 6th impres.

Hare 1990 — *Hare R. M.* *Comments* // *Seanor D., Fotion N.* (eds.). *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Hare 1963 — *Hare R. M.* *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Hare 1952 — *Hare R. M.* *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

Harman, Thomson 1996 — *Harman G., Thomson J. J.* *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell, 1996.

- Harman, Thomson 1977 — *Harman G., Thomson J. J.* The Nature of Morality. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hume 1965 — *Hume D.* A Dialogue // *Alasdair MacIntyre* (ed.). Hume's Ethical Writings. New York: Macmillan Company, 1965. P. 157—174.
- Hume 1857 — *Hume D.* Essays: Moral and Political / Ed. T. H. Green, T. H. Grose. 4 vols. London, 1857. Vol. II.
- Hume 1752 — *Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals. London: Cadell, 1752.
- Hume 1739 — *Hume D.* Treatise on Human Nature. London, 1739.
- Kahn 1992 — *Kahn Ch. H.* History of Western Ethics 1: Presocratic Greek // Becker's Encyclopedia of Ethics. 1992.
- Katz 1964 — *Katz J. J.* Semantic Theory and the meaning of 'Good' // Journal of Philosophy. 1964. Vol. 61.
- Kellenberger 2001 — *Kellenberger J.* Moral Relativism, Moral Diversity and Human Relationship. The Pennsylvania State University, 2001.
- Kenny 1998 — *Kenny A.* A Brief History of the Western Philosophy. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.
- Kockelmans 1992 — *Kockelmans J.* History of Western Ethics 11: Twentieth-Century Continental, Part 1 // Becker's Encyclopedia of Ethics. 1992. P. 522—528.
- MacIntyre 1988 — *MacIntyre A.* Whose Justice? Whose Rationality? Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre 1984 — *MacIntyre A.* After Virtue. Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press, 1984. 2nd ed.
- Mackie 1977 — *Mackie J. L.* Ethics: Inventing Right and Wrong. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- McNaughton 1988 — *McNaughton D.* Moral Vision: An Introduction to Ethics. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1988.
- Nagel 1986 — *Nagel Th.* The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Nagel 1970 — *Nagel Th.* The Possibility of Altruism. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- Neimark 1995 — *Neimark M. K.* The Selling of Ethics: The Ethics of Business Meets the Bus. 1995.
- Nietzsche 1967 — *Nietzsche F.* On the Genealogy of Morals / Trans. Kaufman, Hollingdale. New York: Random House, 1967.
- Pojman 1998 — *Pojman L. P.* Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings. Wadsworth Publishing Company, 1998. 3rd ed.
- Rachels 1998 — *Rachels J.* Ethical Theory. New York: Oxford University Press, 1998.
- Rachels 1993 — *Rachels J.* Subjectivism // *Singer P.* (ed.). A Companion to Ethics. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993. P. 432—441.
- Rachels 1993 — *Rachels J.* The Elements of Moral Philosophy. New York: McGraw-Hill Inc., 1993. 2nd ed.

Railton 1998 — *Railton P.* Moral Explanation and Moral Objectivity // Philosophy and Phenomenological Research. March, 1998. Vol. LVIII. № 1.

Rand 1964 — *Rand A.* The Virtue of Selfishness. New York: Signet, 1964.

Rorty 1989 — *Rorty R.* Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rorty 1980 — *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Oxford: Blackwell, 1980.

Sartre 1970 — *Sartre J. P.* Existentialism and Humanism. Frome; London: Butler and Tanner Ltd., 1970.

Sayre-McCord 1996 — *Sayre-McCord G.* Fact-Value Distinction // *Audi R.* (ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. New York: Cambridge University Press, 1996.

Scanlon 1999 — *Scanlon Th.* What We Owe to Each Other. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. 2nd ed.

Schacht 1992 — *Schacht R.* History of Western Ethics 10: Nineteenth-Century Continental // Becker's Encyclopedia of Ethics. 1992.

Schneewind 1993 — *Schneewind J. B.* Modern Moral Philosophy // *Singer P.* (ed.). A Companion to Ethics. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993. P. 147—157.

Schneewind 1992 — *Schneewind J. B.* History of Western Ethics 8: Seventeenth and Eighteenth Century // Becker's Encyclopedia of Ethics. 1992.

Schroder 1992 — *Schroder W. R.* History of Western Ethics 11: Twentieth-Century Continental, Part II // Becker's Encyclopedia of Ethics. 1992.

Shomali 1996 — *Shomali Mohammad A.* Self-knowledge. Tehran: International Publishing Co., 1996.

Shomali 2001 — *Shomali Mohammad A.* Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality. London: ICAS, 2001.

Sidgwick 1967 — *Sidgwick H.* Outlines of the History of Ethics. London: MacMillan and Company Ltd., 1967.

Stevenson 1944 — *Stevenson Ch. L.* Ethics and Language. New Haven; London: Yale University Press, 1944.

Stevenson 1967 — *Stevenson Ch. L.* Facts and Values. New Haven; London: Yale University Press, 1967. 2nd ed.

Singer 1990 — *Singer P.* Reasoning towards Utilitarianism // *Seanor D., Fotion N.* (eds.). Hare and Critics: Essays on Moral Thinking. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 147—159.

Sturgeon 1998 — *Sturgeon N. L.* Thomson against Moral Explanations // Philosophy and Phenomenological Research. March, 1998. Vol. LVIII. № 1.

Taylor P. The Justification of Value Judgments: Rational Choice // *Sellars W., Hospers J.* (eds.). Readings in Ethical Theory. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970. 2nd ed. (reprinted from: *Taylor P. W.* Normative Discourse. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hill Inc., 1961).

Williams 1997 — *Williams B.* Ethics // Philosophy: A Guide Through the Subject. Oxford: Oxford University Press, 1997. 2nd ed.

Л. Р. Сюкияйнен (*Высшая школа экономики*)

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ФИКХА КАК ЮРИДИЧЕСКОЕ ВЫРАЖЕНИЕ ЭТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ ИСЛАМА

В работах многих исламоведов и юристов, посвященных шариату и исламскому (мусульманскому) праву, эти понятия обычно используются как синонимы. Однако углубленный анализ их содержания с позиций правовой науки позволяет увидеть существенные различия между ними. При этом соотношение между шариатом и исламским правом невозможно раскрыть без обращения к фикху, принципы которого играют ведущую роль в юридическом осмыслении религиозно-этических постулатов ислама и понимании исламского права как относительно самостоятельного феномена. Однако, в любом случае, анализ этих взаимосвязанных вопросов невозможен без обращения к смыслу шариата.

Шариат: определение, структура, особенности нормативных предписаний

В исламской традиции термин «шариат» используется для обозначения начертанного Аллахом пути, следуя по которому правоверный достигает мирского совершенства и благополучия, а после своей земной жизни может рассчитывать на божественную милость. Например, в содержащемся в Коране обращении Аллаха к своему посланнику: «Потом Мы наставили тебя, Мухаммад, на путь велений веры. Следуй же по нему...» (45: 18)¹ — указанный путь назван по-арабски «шариатом». Общий лингвистический смысл этого термина становится яснее, если учесть его происхождение от глагола *ша-ра-‘а*, который неоднократно встречается в Коране в значении ‘предписывать, устанавливать что-либо в качестве обязательного’ (например, 42: 13, 21).

Одновременно в исламской научной мысли утвердилось специальное, используемое при изучении ислама, определение шариата как совокупности обращенных к людям предписаний, установленных Аллахом и переданных им через своего Посланника — пророка Мухаммада. Такое понимание вызывает по крайней мере три вопроса и одновременно позволяет дать принципиальные ответы на них.

¹ Здесь и далее Коран цитируется по изданию: Коран / Пер. с араб. и комм. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, 1995. Первая цифра в скобках означает номер главы (суры), вторая — стиха (аята).

Во-первых, из приведенного выше определения достаточно очевидно, где следует искать предписания шариата. Ведь пророк Мухаммад оставил своим последователям два источника божественных заповедей. Ими являются Коран — священная книга ислама, непосредственно представляющая собой откровение Аллаха, и сунна Пророка — его нормативные высказывания и образцы поведения, которые содержатся в преданиях (хадисах), переданных преимущественно его сподвижниками. Сунна также считается воплощением воли Аллаха, хотя и выраженной в косвенной форме через воспроизведение слов и описание поступков его Посланника.

Во-вторых, сложившееся в исламской традиции определение шариата заставляет поразмышлять над тем, какие же конкретно предписания подразумеваются под шариатом. Отвечая на этот вопрос, необходимо отметить, что, по мнению большинства исламских мыслителей, шариат состоит из трех частей — религиозной догматики, исламской этики и так называемых практических норм, регулирующих внешнее поведение людей. Причем нормативная часть шариата — не просто некое дополнение к исламской догматике и этике, а его важнейшая составляющая. Более того, отдельные направления исламской мысли вообще ограничивают шариат правилами внешнего поведения человека.

Важно иметь в виду, что в нормативном отношении шариат включает как культовые предписания, устанавливающие порядок исполнения сугубо религиозных обязанностей, так и правила, регулирующие мирские взаимоотношения мусульман. Подчеркивая особенности соотношения этих двух разновидностей норм шариата, академик В. Бартольд писал: «Христианин, чтобы исполнить требования своей веры, должен забыть себя ради бога и ближнего; от мусульманина его закон требует, чтобы он среди своих дел не забывал бога, совершал в положенное время молитвенный обряд и отдавал часть своего имущества в пользу бедных».¹ Если в этой оценке выражение «среди своих дел» выделить особо, а слово «закон» заменить термином «шариат», то получится достаточно емкая характеристика последнего.

Иначе говоря, шариат не исчерпывается постулатами, определяющими убеждения, внутренний мир и состояние религиозной совести мусульманина или же касающимися порядка совершения им религиозных обрядов. Не меньшее значение он уделяет проблемам повседневной жизни, поведению мусульман в их отношениях между собой, с властью и иноверцами. Он не следует принципу «кесарево кесарю, а божье богу». Наоборот, шариат нацелен в равной степени как на решение догматических и культовых вопросов, так и на регулирование мирского поведения мусульман, формирование их образа жизни в целом. В значительной мере именно поэтому ислам является не только определенным религиозно-этическим учением, но и не в последнюю

¹ В. В. Бартольд, «Мусульманский мир», в: *Академик В. В. Бартольд. Сочинения*. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата, Москва: ГРВЛ, 1966. С. 218.

очередь особой культурой, образом жизни, говоря современным языком — цивилизацией.

В-третьих, в связи со сказанным естественно встает вопрос о том, насколько полно регулируют нормы шариата поступки человека. Является ли он всеобъемлющей системой социально-нормативного регулирования или ограничивается лишь установлением общих рамок поведения, оставляя частности за пределами своего внимания?

Относительно масштабов шариата как нормативной системы высказываются различные взгляды. Согласно одному из них, шариат содержит готовые правила поведения в любых ситуациях, а сам он представляет собой не имеющую пробелов систему норм, охватывающую все возможные поступки мусульман и досконально регулируемую их образ жизни.

Такое мнение, однако, разделяется далеко не всеми. Многие авторитетные исламские ученые считают, что нормативная сторона шариата в точном значении этого понятия складывается из нескольких групп предписаний. К одной относятся те положения Корана и сунны, которые имеют ясный и однозначно понимаемый смысл. Другая группа положений шариата нормативного характера представлена теми священными текстами, в которых предусмотрены лишь исходные ориентиры и принципы поведения людей. К ним примыкают те закрепленные указанными священными текстами правила, которые внешне выглядят частными и относящимися к конкретным сторонам поведения человека, но допускают несколько вариантов своего понимания и поэтому не могут служить критериями оценки поступков людей без дополнительной интерпретации.

Действительно, в нормативном отношении шариат допустимо называть универсальной системой социального регулирования. Но не потому, что он включает в себя абсолютно все готовые правила. А, прежде всего, в силу охвата его предписаниями самых разнообразных, практически всех сторон внешнего поведения человека — религиозной (культовой), этической, бытовой и т. д. Среди положений шариата, как будет показано, имеются и нормы, отвечающие правовым критериям.

Важно иметь в виду заметные различия между чисто религиозными положениями шариата и его предписаниями по мирским вопросам. Так, среди положений Корана и сунны Пророка можно найти почти все конкретные правила исполнения мусульманами своих религиозных обязанностей. Следует подчеркнуть, что эти шариатские постулаты непосредственно основываются на божественном откровении и поэтому являются для приверженцев ислама священными и неизменными. Кроме того, указанные заповеди, как правило, точны, не требуют дополнительного толкования и воспринимаются всеми мусульманами без существенных различий. Наконец, с течением веков данные положения шариата практически не менялись и не дополнялись, оставаясь незыблемыми основами веры.

Подобных точных норм, затрагивающих мирские взаимоотношения людей, в шариате совсем немного. Заметным исключением являются лишь вопросы брака, семейной жизни и наследования, которые остаются относительно стабильными и не зависимыми от времени и местных обстоятельств. Поэтому в детальных предписаниях Корана и сунны они отражены с достаточной полнотой.

Однако в целом по мирским вопросам в шариате заметно преобладают общие, не детализированные положения. Исламская мысль объясняет это тем, что такие взаимоотношения людей практически неисчерпаемы и, естественно, не могли быть детально отражены в прямой форме в священных текстах. Регулирующие эти отношения правила внешнего поведения должны отражать местные условия, традиции, обычаи и не могут являться едиными для всего исламского мира. Жизнь постоянно ставит новые вопросы — политические, социальные, экономические, культурные, бытовые, — прямые ответы на которые невозможно отыскать в Коране или сунне Пророка. Поэтому в этих источниках по большинству мирских вопросов сформулированы лишь общие ориентиры, которые должны наполняться конкретным содержанием с учетом особенностей времени, условий и места. Эта задача возложена Аллахом на самих мусульман.

Тем не менее, исламская традиция рассматривает шариат в качестве системы, соответствующей любым условиям, отвечающей потребностям каждой эпохи, способной ответить на всякий вопрос. В подтверждение такой оценки приводится, в частности, следующее высказывание Аллаха: «Ведь Мы ничего не упустили в этом Писании» (6: 38). Но универсальность шариата заключается не в наличии в Коране и сунне Пророка готового ответа на любой вопрос. Она состоит в том, что по некоторым проблемам в этих источниках действительно имеются определенные решения, а по другим шариат предусматривает все необходимые приемы и способы формулирования таких правил и оценок. Образно говоря, для одних ситуаций в шариате имеется уже готовая одежда, в то время как для иных случаев он предлагает удобные лекала, по которым людям самим предстоит сшить себе платье, подходящее им по размеру, соответствующее климату и созвучное принятым в том или ином обществе традициям.

Важно помнить, что такие приемы определения правил поведения особенно актуальны для мирской стороны образа жизни мусульман, не обеспеченной конкретными предписаниями шариата.

Чтобы представить соотношение между ситуациями, предусмотренными точными положениями Корана и сунны, и обойденными их вниманием случаями, приведем пример из истории исламской правовой мысли. Рассказывают, как однажды имаму Малику бин Анасу, основателю одного из крупнейших толков исламской юриспруденции, задали 40 вопросов. На 36 из них он ответил «не знаю». Конечно, великий правовед мог предложить свое решение по любой из затронутых проблем. Просто, давая отрицательный ответ, он имел

в виду, что не может найти готовых решений на подавляющее большинство поставленных вопросов собственно в шариате, т. е. в Коране или сунне Пророка.

Шариат не был бы универсальной системой социальных норм без инструмента, позволяющего формулировать правила поведения по вопросам, оставленным Кораном и сунной за пределами их точных предписаний. При этом исламская теория исходит из того, что возможность самостоятельного подхода к решению мирских дел представляет людям сам шариат, в котором можно найти немало положений, поощряющих творческое начало в установлении правил поведения при наличии пробелов в этих источниках. В частности, такой вывод подтверждается знаменитым преданием о разговоре Посланника Аллаха со своим сподвижником Муазом, назначенным судьей в Йемен: «По чему ты будешь судить?» — спросил Мухаммад. «По писанию Аллаха», — отвечал Муаз. «А если не найдешь?» — поинтересовался Пророк. «По сунне Посланника Аллаха», — сказал Муаз. «А если и там не найдешь?» — вопрошал Мухаммад. «То буду судить по своему мнению, не пожалев сил на поиск верного решения», — отвечал Муаз. «Хвала Аллаху, наставившему тебя на угодный Ему путь!» — воскликнул Пророк.

Поиск правил поведения путем их рационального формулирования в случае молчания Корана и сунны или толкования общих постулатов и многозначных положений священных текстов получил в исламской традиции название *иджтихād* (буквально — ‘усердие, прилежание, настойчивость’). В исламской мысли сложилось его определение как приложения усилий с целью получить соответствующее шариату правило поведения или дать шариатскую оценку тому или иному поступку человека в ситуации, по которой Коран и сунна не предлагают готовых точных решений. Эта миссия возлагается на муджтахидов, т. е. тех знатоков шариата, которые и осуществляют иджтихад.

Фикх: наука и универсальная система социальных норм

Иджтихад составляет основное назначение специальной области исламского знания, которая изучает правила внешнего поведения человека и носит наименование *фикх* (буквально — ‘глубокое знание, проникающее в суть изучаемого предмета’). Именно отсутствие в священных текстах детальных норм вместе с преобладанием в них по мирским вопросам общих многозначных положений вызвали к жизни фикх как науку о нормативной стороне шариата.

Исламская мысль понимает фикх как знание правил внешнего поведения на основе изучения их источников либо как науку об «извлекаемых» из этих источников нормах или оценках поступков человека. Природу фикха полнее раскрывает более широкое его определение, данное великим исламским ученым Ибн Халдуном (1332—1406): «Фикх — это знание ниспосланных Великим Аллахом правил, которые оценивают поступки всех тех, кто должен

подчиняться этим заповедям, как обязательные, осуждаемые, поощряемые, запрещаемые или дозволенные. Указанные правила получаются из Писания (т. е. Корана), сунны или иных источников, которые для распознавания этих норм установил Законодатель (т. е. Аллах). Извлеченные из таких источников нормы также называются фикхом».¹

Анализ приведенного выше определения позволяет выделить два значения фикха. Во-первых, он является особой областью исламского знания, которая изучает правила внешнего поведения. Во-вторых, под фикхом подразумеваются сами указанные нормы. Такие правила формулируются с помощью *усул ал-фикх* — «корней» фикха, которые позволяют найти нужное правило поведения либо оценить поступок человека. Они включают два элемента — так называемые шариатские указатели поведенческих правил (чаще всего они обозначаются термином *ал-адилла аш-шар'иййа*) и установленные шариатом способы, методы их формулирования (*ат-турук аш-шар'иййа ал-муқаррара*).

Исламская мысль разработала немало классификаций шариатских «указателей» в зависимости от различных критериев. По признаку отношения к божественному откровению все они делятся на две основные группы. Одна из них включает священные тексты — Коран и сунну Пророка Мухаммада. Важно иметь в виду, что, взятые в целом, они рассматриваются в качестве *ал-адилла ал-иджмāлиййа* — «обобщающих» указателей правил внешнего поведения, но их источниками в непосредственном смысле не являются. Подобная оценка объясняется тем, что отдельные положения этих текстов — так называемые нормативные (оценочные) стихи Корана и хадисы — фикх считает не готовыми правилами, а всего лишь *ал-адилла ат-тафсīлиййа* — «детализирующими» указателями, из которых соответствующие нормы или оценки еще предстоит извлечь. Иными словами, эти «детализирующие» указатели являются связующим звеном между «обобщающими» указателями и правилами внешне выраженного поведения.

В целях формулирования конкретных правил внешнего поведения, на основе «детализирующих» указателей исламская мысль, занимавшаяся «корнями» фикха, разработала так называемые установленные шариатские методы (*ат-турук аш-шар'иййа ал-муқаррара*) — систему лингвистических и логических приемов толкования отдельных предписаний Корана и хадисов. Это было сделано в ответ на потребности практики, когда шариат стал восприниматься как вместилище всех правил внешнего поведения в мусульманском обществе.

Указанные методы играют роль инструмента, помогающего извлечь нужную норму или оценку из «детализирующих» указателей с учетом других положений и общего смысла «обобщающих» указателей — священных текстов (Корана и хадисов). Очень важно иметь в виду, что в поиске правил внешнего

¹ *Ибн Халдун*. Муқаддима. Т. 1. Б. м., б. г. С. 445.

поведения фикх-доктрина и наука, занимавшаяся «корнями» фикха, анализировали обстоятельства, которые послужили причиной ниспослания того или иного стиха Корана или высказывания пророка Мухаммада либо совершения им определенного поступка. Кроме того, в случае отсутствия в священных текстах достаточно ясных положений они обращались к закрепленным ими самым общим ориентирам и исходным началам.

В результате указанной логической обработки священных текстов конкретные или достаточно широкие по смыслу религиозно-этические постулаты Корана и сунны становились источниками конкретных правил или оценок внешнего поведения, которые могли применяться на практике. Именно в таком подходе проявлялось отношение к шариату как к системе, позволяющей дать ответ на любой вопрос, с которым может столкнуться человек в своих мирских взаимоотношениях. Далекое не случайно сформулированные указанным образом правила представляются исламской мыслью шариатскими, точнее — «извлеченными» из шариата.

Однако на самом деле, прибегая к отмеченным выше способам толкования, фикх часто весьма далеко отходит от исходного значения положений Корана и сунны, не связывая себя их буквальными формулировками и контекстом. Во многие стихи Корана и хадисы фикх вкладывает значительно более широкое нормативное содержание. Некоторые служат для него не более чем отправным пунктом, идейной основой формулирования конкретных правил внешнего поведения. Например, коранические стихи о том, что вынужденное употребление в пищу запрещенных Аллахом продуктов — мертвечины, крови и свинины — не влечет греха, понимаются фикхом как установленное шариатом освобождение от ответственности за любые действия, совершенные в состоянии крайней необходимости. В результате подобного осмысления фикхом священные тексты дали жизнь нормам, которые стали относительно самостоятельными от общего религиозного контекста Корана и сунны.

Сходную роль играет и другая группа шариатских «указателей», которые, в отличие от священных текстов, носят сугубо рациональный характер. К ним относятся разработанные мусульманскими мыслителями своеобразные логические приемы формулирования норм и оценок, поиска ответов на вопросы, относительно которых Коран и сунна хранят молчание либо предлагают внешне противоречивые предписания. Типичным примером таких приемов является *кийās* — аналогия, позволяющая распространять зафиксированные в шариате правила на ситуации, сходные по смыслу с теми, которые получили оценку в Коране или сунне. Кроме того, в качестве рационального «указателя» фикх использует так называемые исключенные интересы (*маṣāliḥ мурсала*) — конструкцию, согласно которой основанием введения нормы могут признаваться реальные общие интересы людей, не противоречащие точно установленным Аллахом запретам и дозволениям.

Без таких методов фикх как нормативная система вообще не мог бы сложиться, поскольку, как уже отмечалось, Коран и сунна сами по себе позволя-

ют установить очень мало конкретных правил мирского поведения. К примеру, торговли прямо касаются всего несколько коранических стихов, которые, по сути, ограничиваются установлением самых общих ориентиров договора купли-продажи. Предусматривается, что, в отличие от ростовщичества, торговля разрешена Аллахом и торговые сделки действительны лишь при условии взаимного согласия сторон. Купля-продажа должна сопровождаться составлением письменного контракта или предоставлением залога за исключением сделок, совершаемых путем прямой передачи товара и денег из рук в руки. Кроме того, занятие торговлей не должно мешать продавцу и покупателю исполнять свои религиозные обязанности, в частности совершать полуденную пятничную молитву. Хотя к этим скудным правилам сунна добавила свои предписания (кстати, тоже немногочисленные), шариат в собственном смысле не является достаточным для регулирования торговых отношений, нормативные основы которых были разработаны фикхом, прежде всего с помощью рациональных «указателей».

На основе всего комплекса шариатских «указателей» и сформировался фикх как наука о правилах внешне выраженного поведения и система самих этих норм. При этом различные школы фикха приходили к несовпадающим позициям по конкретным вопросам, что предопределило плюрализм и противоречивость выводов доктрины, нередко даже в рамках одного ее толка. Кстати, такая особенность фикха явилась итогом практической реализации на протяжении веков сформулированной исламской мыслью максимы «каждый муджтахид прав». Стоит привести и слова Пророка Мухаммада: «Если судья выносит решение на основе иджтихада по вопросу, не предусмотренному прямо в священных текстах, и оказался прав, то он достоин двукратного вознаграждения; если же в своем решении в рамках иджтихада он ошибся, то все равно заслуживает награды, хотя и в однократном размере».

Иными словами, в сфере регулирования внешнего поведения людей творческое человеческое начало дополняет божественное откровение. При этом согласно фикху осуществляемый в рамках установленных правил и процедур иджтихад сам по себе не гарантирует абсолютной правильности сформулированного на его основе решения. В то же время его назначение заключается в стремлении максимально приблизиться к пониманию смысла шариата и отражению его в правилах внешнего поведения людей или оценках их поступков.

В иджтихаде в полной мере проявляется характер ислама, который не связывает мусульман жесткими рамками и не просто допускает, но и предполагает их активное участие в устройстве своей жизни, в решении мирских дел. Точно понимаемый шариат отнюдь не сводится к мелочному регулированию каждого шага мусульманина в его мирских делах, навязыванию ему жестких и не учитывающих изменяющегося образа жизни правил. Кто видит в нем свод давно известных решений на любой случай, тот не понимает назначения и смысла шариата. Ведь его суть заключается не в подчинении человека

раз и навсегда установленному порядку, а в том, чтобы научить его оценивать ту или иную ситуацию и поступать в ней по-исламски, не забывая при этом собственные интересы, потребности других людей и особенности той среды, в которой он живет.

Именно иджтихад гарантирует соответствие шариата различным историческим, национальным, культурным и иным условиям. Только с его помощью возможно решение новых проблем, с которыми едва ли не каждый день встречаются мусульмане. Это особенно характерно для нашей эпохи с ее динамичными переменами.

Стоит подчеркнуть, что, по исламской догме, разработанные с помощью иджтихада и основанные на рациональных «указателях» выводы фикха являются подчиненными по отношению к предписаниям собственно шариата, поскольку не могут им противоречить. Эта идея закрепляется известной максимой: «Иджтихад не допускается при наличии священных текстов (т. е. положений, предусмотренных Кораном или сунной)».

Не следует также забывать, что сформулированные в рамках иджтихада нормы и оценки исламская мысль теоретически считает «извлеченными» из шариата. Ведь они должны следовать его общей направленности, служить его целям и не противоречить его точным положениям, а главное — являются результатом использования таких приемов, которые хотя логически и обоснованы фикхом, но, в конечном счете, по убеждению мусульманских ученых, изначально установлены Аллахом, т. е. уже заранее предусмотрены шариатом. Показательно, что указанные правила, как и содержащиеся непосредственно в Коране и сунне нормы, исламская традиция называет шариатскими.

Отражение в фикхе правовых начал

Как универсальный комплекс самых разнообразных, в том числе несопадающих в различных школах, правил внешнего поведения, фикх, конечно, не является правом, принимая во внимание любое его понимание, имеющееся в современной юридической науке. Это относится и к фикху в значении доктрины, которая подходит к взаимоотношениям людей в целом с позиций не права, а шариата. Поэтому в этом понимании фикх не может безоговорочно считаться исламской правовой доктриной или юриспруденцией в точном смысле.

Вместе с тем, фикх-доктрина, развиваясь на протяжении веков в целом в общем русле религиозных представлений, под влиянием практики сумела выработать ряд концепций, которые спонтанно приближались к усвоению правовой идеи, ориентировались на некоторые юридические критерии.

Неудивительно, что это касается прежде всего оценки внешнего поведения в мирской сфере. Дело в том, что фикх предъявляет строгие требования главным образом к выполнению мусульманами религиозных обязанностей и соблюдению культовых запретов, а по отношению к мирским делам занимает иную позицию. Здесь ведущим является его стремление чрезмерно не обре-

менять человека, не сковывать его жесткими ограничениями, в чем отражается характерная для ислама склонность к умеренности, поиску компромиссов и неприятию крайностей. Исламские мыслители подтверждают эту черту шариата и фикха следующими стихами Корана: «Аллах желает вам облегчения, а не затруднения» (2: 185), «Он избрал вас и не наложил на вас в религии никакого затруднения» (22: 78), «Аллах спрашивает с каждого только в меру его возможностей» (2: 286).

Если по вопросам религиозного культа фикх исходит из допустимости только прямо предписанного шариатом, то в «земных» взаимоотношениях людей действует противоположный принцип — презумпция дозволения всего того, что не запрещено Кораном и сунной в точной и однозначной форме. Эта идея закрепляется хорошо известным выводом фикха, согласно которому исходной оценкой действий, слов и вещей является разрешение. Как говорят мусульманские правоведы, в сфере отношений верующих со своим создателем действует принцип неукоснительного следования тому, что однозначно установлено. А связи людей между собой основаны на ином начале — творческом выборе поведения в рамках самых общих требований¹. Таким образом, мирская область отличается превалированием субъективных прав над обязанностями и закреплением достаточно широких рамок индивидуальной свободы.

Следует обратить внимание и на обоснованную в рамках фикха классификацию субъективных прав, различающую права, которые принадлежат Аллаху, и права отдельных лиц. При этом, отталкиваясь от религиозной природы прав Аллаха, традиционный фикх понимал их в мирском смысле как права всей мусульманской общины. А современная доктрина, развивая данную концепцию и придавая ей юридическое содержание, трактует указанные права в качестве публичных интересов.

Кроме того, нашедшая отражение в шариате религиозная идея братства и равенства мусульман явилась основой разработки фикхом концепции равенства в регулировании внешнего поведения, включая равенство в формальном смысле. Эта идея получила закрепление, например, в установленных фикхом основах шариатского правосудия, в центре которых — формально равное отношение судьи к участникам судебного процесса. Этот вывод можно подтвердить следующей выдержкой из знаменитого письма халифа Умара бин Хаттаба, написанного в форме наставления одному из судей: «Относись к людям как к равным, общайся с ними одинаково и проводи с ними время поровну; следи также за соблюдением равенства в отправлении правосудия, с тем чтобы благородный не домогался своего самоуправства и произвола [в его интересах], а слабый не терял надежды найти у тебя справедливость»².

¹ См.: *Йусуф ал-Қарадәві*. Ал-Ҳалāl ва 'л-ҳарам фй 'л-ислām (Разрешенное и запрещенное в исламе). Бейрұт-Димишқ, 1967. С. 19—22.

² *Ибн Қаййим ал-Джавзийи*. И'лām ал-муваққи'йн 'ан рабб ал-'аламйн (Наставление для выступающих от Владыки миров). Бейрұт, б. г. Ч. 1. С. 85—86.

Можно упомянуть и другую концепцию, согласно которой практически все поступки человека в мирской области могут оцениваться как с религиозной точки зрения (*хукм ад-дийана*), так и с позиций суда (*хукм ал-қадā*). Причем мусульманский судья-кади в своих решениях учитывает лишь внешне выраженное поведение человека, что наглядно проявляется в известном высказывании: «Я сужу по внешней стороне дела, ибо скрытый смысл поступков ведом одному Аллаху».

С акцентом на внешние факты, служащие основой судебной оценки, связана также разработанная фикхом концепция *ал-хийал аш-шар'ийа* — шариатских уловок (стратагем). Их смысл заключается в том, чтобы обосновать альтернативу запрещенным сделкам. Речь идет о таких формах мирских отношений, которые, взятые в отдельности, являются допустимыми, но в своей совокупности обходят установленный шариатом запрет. Например, современный фикх исходит из того, что аренда с условием передачи арендованного имущества в собственность нанимателю не может быть оформлена в одном договоре. Ведь при этом нарушается установленный шариатом запрет на заключение контракта, который по своему смыслу подразумевает одновременное совершение двух сделок сразу и потенциально может привести к ростовщичеству. Поэтому достичь желаемого результата в строгом соответствии с исламским правом можно только при заключении двух договоров. Один из них оформляет отношения аренды и содержит обязательство передать имущество в собственность, а другой предусматривает такую передачу в форме купли-продажи или дарения, совершаемых по истечении срока договора аренды или даже во время его действия.

Немалое практическое значение имеет разработанная в рамках фикха концепция деления всех обязанностей на две большие группы. Первая включает такие императивные предписания фикха, которые в равной степени распространяются на всех индивидуально — *фард ал-'айн* (например, содержание мужем своей жены и детей). А вторая представлена обязанностями, исполнение которых одним или несколькими субъектами освобождает от этого возложения других — *фард ал-кифāйа* (например, ведение джихада или пресечение поведения, отклоняющегося от требований, предписанных шариатом).

Еще одной из ключевых концепций фикха является обоснование строго следования императивным предписаниям Корана и сунны — *'азйма*, мн. *'азā'им*. Одновременно точно определены обстоятельства, которые освобождают человека от исполнения обязанности, если это ему не по силам или ущемляет его признанные интересы, а значит — вступает в конфликт с целями шариата, — *рухса*, мн. *рухас*.

Концепция целей (ценностей) шариата (*мақāсид аш-шарй'а*), к которым относятся религия, жизнь, разум, честь и достоинство, установленный порядок продолжения человеческого рода, а также собственность, занимает особое место среди общетеоретических конструкций фикха. Считается, что любое правило мирского поведения, сформулированное фикхом, в конечном

счете, направлено на реализацию одной или нескольких из отмеченных целей, которые находятся в иерархическом соподчинении между собой: высшей из них является религия, а относительно низшей — собственность. Такое соотношение следует учитывать, если нужно предпочесть одну норму из нескольких возможных правил, отстаивающих разные ценности.

К целям шариата имеет отношение и концепция интересов человека, лежащих в основе всех мирских правил фикха. Исламская мысль исходит из того, что указанные интересы делятся на три категории — жизненно необходимые нужды, потребности, удовлетворение которых освобождает человека от житейских тягот, а также желания и стремления, позволяющие в случае их реализации раскрыть все способности и наилучшие качества людей. Стоит также отметить разработанную фикхом концепцию оснований правил внешнего поведения (*'илла*), прежде всего мирских. Мусульманские юристы полагают, что у любой нормы имеется определенное основание, объясняющее ее целесообразность. Суть данного похода выражена в максиме: «В своем действии или бездействии норма следует судьбе своего основания».

Идея интересов человека тесно связана в фикхе с концепцией справедливости. Конечно, справедливость понимается исламской доктриной прежде всего как религиозно-этическая категория. Считается, что справедливость в разной словесной форме упоминается в Коране несколько десятков раз. В нем, в частности, говорится: «Когда вы выносите суждение, будьте справедливы» (6: 152), «Мы отправили Наших посланников с ясными знаменами и ниспослали с ними писание и весы, чтобы люди придерживались справедливости» (57: 25).

Однако, отгалкиваясь от этих религиозных постулатов, фикх обращается к таким проявлениям справедливости, которые имеют правовое значение. Показательно, что именно идея справедливости, вместе с акцентом на необходимость удовлетворения интересов человека как на основу всех правил внешнего поведения, рассматривается фикхом в качестве стержня шариата. Отметим также, что фикх традиционно выделяет всего три основы исламской власти и правосудия, к которым относятся справедливость, совещательность и равенство.

Наряду с этим исламская мысль, особенно современная, подчеркивает, что при оценке взаимоотношений людей фикх должен ориентироваться на такие начала, как усредненность, умеренность, избежание крайностей, постепенность, исключение вреда.

Только с помощью приведенных выше концепций и начал фикх может перевести религиозно-этические постулаты Корана и сунны на язык практических норм, отвечающих потребностям регулирования мирских взаимоотношений людей. Без них «корни» фикха (включая все шариатские «указатели» и «установленные шариатские методы») оставались бы простым техническим инструментом, который сам по себе не в состоянии обосновать пра-

вильный выбор среди множества правил внешнего поведения, предлагаемых разнообразными школами фикха.

С исламской точки зрения, тем самым, в правилах внешнего поведения, сформулированных с учетом отмеченных концепций и начал фикха, претворяются смысл шариата и его общая направленность. А с позиций юридической науки речь идет о разработке фикхом таких конструкций, которые приближаются к идее права, помогают ее реализовать в конкретных правилах внешне выраженного поведения и предпочесть из огромного числа разнообразных и противоречивых выводов доктрины те, которые отвечают критериям права.

Общие принципы фикха — связующее звено между шариатом и исламским правом

Для окончательного превращения религиозно-этических постулатов шариата в полноценные правовые нормы и конструкции указанные выше общие концепции фикха и цели шариата были недостаточны. Требовалось еще одно звено, которое также появилось в недрах фикха-доктрины. Ее решающая роль в правовом осмыслении религиозно-нравственного идеала в исламе, выраженного в шариате, наиболее ярко проявилась в сформулированных еще в средние века общих принципах фикха (*ал-қавā'ид ал-фикхиййа ал-куллиййа*).

Исламская традиция исходит из того, что ханафитская школа фикха раньше других начала разработку указанных принципов. Считается, что еще в конце III в. х. Абу Тахир ад-Даббас (годы жизни и смерти неизвестны) первым собрал 17 принципов, уже сформировавшихся к тому времени в лоне указанного толка. Затем Абу ал-Хасан ал-Кархи (260—340 г. х.) пополнил этот перечень, который стал включать почти до четырех десятков. Через столетие Абу Зайд ад-Даббуси (ум. в 430 г. х.), автор первого в истории фикха сравнительного исследования выводов ханафитских факихов, подверг анализу 86 принципов, а спустя еще век Наджм ад-Дин Умар ал-Кархи (ум. в 537 г. х.) упоминал уже 99 таких основ фикха.

В дальнейшем формулирование общих принципов фикха продолжалось не только в лоне ханафитской, но и других школ. В частности, труд *Ал-Қавā'ид* («Принципы») ханбалитского правоведа Ибн Раджаба (ум. в 795 г. х.) до сих пор считается одним из самых авторитетных по данной теме. Не меньшей популярностью пользуется произведение *Ал-Ашбāх ва 'н-назā'ир* («Сходства и аналоги») шафиитского автора Джалал ад-дина ас-Суйути (ум. в 911 г. х.), который обосновал выделение из множества принципов фикха пяти основных: «Дела и поступки оцениваются по преследуемым ими целям», «Достоверное не устраняется сомнением», «Затруднение влечет облегчение», «Вред не устраняется причинением иного вреда» и «Обычай имеет характер нормы».

Что же касается ханафитского толка, то самым известным трактатом по принципам фикха вплоть до сегодняшнего дня является *Ал-Ашбāх ва 'н-назā'ир* Ибн Нуджайма (ум. в 970 г. х.). В нем выделяются шесть основных

принципов фикха: к названным ас-Суйути добавлен еще один — «Воздаяние за доброе дело наступает только при намерении его совершить».

Приведем некоторые принципы фикха, которые представляют собой юридическое выражение, оформление религиозно-этических установок шариата.

В частности, характерное для шариата стремление не обременять человека излишне жесткими обязательствами находит свое выражение в таких правовых принципах, как «Затруднение влечет облегчение» или «Необходимость делает разрешенным запретное». К ним примыкает и знаменитый принцип, согласно которому презумпцией в отношении мирских поступков является дозволение. Как уже отмечалось, на основе такой презумпции фикх обосновал приоритет субъективных прав над обязанностями в области мирских взаимоотношений людей.

Ряд правовых принципов предписывает оценивать поступки человека в зависимости от мотивации: «Дела и поступки оцениваются по преследуемым ими целям», «Содержание сделок зависит не от слов, а определяется целями, которые преследуют при их заключении, и смыслом, который в них вкладывают». При этом фикх обосновал, что намерения, лежащие в основе того или иного поступка, должны приниматься во внимание лишь при условии их внешнего подтверждения, поскольку, как уже говорилось, шариатский суд в своих решениях исходит из внешней стороны рассматриваемого дела.

Желание исключить нанесение ущерба или по возможности уменьшить его прослеживается в ряде принципов: «Ущерб должен быть компенсирован», «Ущерб не может возмещаться причинением вреда», «Допускается нанесение вреда частного во избежание ущерба общего», «Из двух зол выбирается меньшее», «Предупреждение порчи предпочтительнее получения выгоды». Эти принципы являются интерпретацией слов Пророка Мухаммада «не допускается причинять вред и отвечать ущербом на ущерб». Отталкиваясь от такого положения шариата, фикх не только сформулировал указанные принципы, но и обосновал концепции злоупотребления правом и причинения вреда как основания ответственности. Речь идет о характерном примере трансформации религиозно-нравственных предписаний шариата в правовые конструкции.

О защите индивидуальных интересов и прав, в частности права на собственность, свидетельствуют принципы: «Приказ о распоряжении чужой собственностью недействителен», «Никто не вправе распоряжаться собственностью другого лица без его разрешения» и «Никто не может присваивать имущество другого лица без правового основания». Вряд ли можно сомневаться в том, что перед нами вполне правовые конструкции, разработанные фикхом как осмысление предписаний шариата.

Кораническая идея справедливости конкретизируется правовыми принципами, которые, по существу, обосновывают презумпцию невиновности: «Исходным является предположение об отсутствии имущественных обязательств», «Бремя доказывания лежит на истце, а ответчику достаточно дать

клятву». С позиций правовой науки такие постулаты выглядят как последовательно юридические. Но фикх их сформулировал в качестве обобщения высказываний Пророка Мухаммада и стихов Корана, в которых речь идет о том, что простое предположение не может поколебать точно установленные факты, а каждый человек должен нести бремя только своих собственных грехов. Вновь есть основание говорить о том, что религиозно-этические постулаты шариата стали для фикха исходным пунктом для выработки правовых подходов.

Указанные принципы были сформулированы фикхом на основе осмысления всех его «корней» и многовековой практики действия разработанных им правил внешнего поведения. Их появление — заметный вклад фикха-доктрины в развитие шариата и одновременно в мировую правовую культуру. Данные принципы имеют правовую природу и не носят непосредственно религиозного характера, точнее — уже не являются элементом ислама как религии. Показательно, что среди них нет ни одного стиха Корана, а всего нескольким хадисам придан чисто правовой смысл. Важно также иметь в виду, что практически все принципы фикха по своему содержанию касаются взаимоотношений людей в мирской сфере. Кроме того, они преимущественно посвящены вопросам собственности, обязательств и правил рассмотрения судебных споров, что подчеркивает их юридическую направленность.

Следует, однако, иметь в виду, что мусульманские юристы рассматривают их не в качестве прямо действующих правовых предписаний, а как принципы именно фикха-доктрины. Несмотря на то, что сама доктрина являлась источником исламского права, принципам фикха такой статус формально не придается. Поэтому сами по себе они, например, не могут быть достаточным основанием для вынесения судебных решений. Вместе с тем, ссылка на принцип фикха достаточна для отказа от сформулированной фикхом нормы, если ее формально корректное применение в конкретной ситуации противоречит, например, отмеченным выше целям шариата или иным его постулатам, получившим юридическое оформление на уровне указанных принципов.

Кроме того, учет общих принципов обязателен при толковании любого нормативного предписания. Иными словами, они лежат как бы между осмыслением права и правоприменительной практикой, принадлежат не только доктрине, но и самому действующему исламскому праву.

В целом общие принципы выступают в качестве исходных ориентиров и критериев, которым должна отвечать любая оценка внешне выраженного поведения человека. Именно в них прежде всего прослеживается собственно юридическая природа исламского права, которое может быть названо таковым не потому, что в нем якобы воплощается божественное откровение, а на основании его общих принципов. Причем правовая природа последних проявляется в том, что они не только выражают юридическое начало, но и официально рассматриваются в качестве обязательных требований, обращенных к законодателю.

Такой статус общих принципов объясняется их соотношением с предписаниями шариата и фикха. Ведь составляющие шариат положения Корана и сунны Пророка рассматриваются исламской мыслью в качестве священных, а значит — безошибочных и неизменных постулатов. Их дополняют, конкретизируют и толкуют конкретные выводы фикха, которые выражают мнения муджтахидов и в силу этого могут изменяться и даже допускают возможность ошибки. Естественно, такие сформулированные доктриной частные правила, как уже отмечалось, носят не сакральный, а рациональный характер и поэтому занимают подчиненное по отношению к шариату положение.

Что же касается общих принципов фикха, то хотя они тоже были выработаны доктриной и являются результатом иджитхада, но ставятся в один ряд с точными положениями Корана и сунны и вместе с ними рассматриваются в качестве неизменной части шариата, обеспечивающей его постоянство в любое время и при любых обстоятельствах.

Правовая природа общих принципов фикха подтверждается их формальным закреплением в обязательной юридической форме. Это произошло в ходе реформ правовой системы Османской империи в XIX в., когда в 1869—1876 гг. была принята так называемая *Маджалла* — свод норм по вопросам гражданского и судебного права, представлявший собой первую кодификацию норм фикха преимущественно ханафитского толка. Вступительная глава данного акта после определения фикха содержит несколько десятков указанных принципов, которые приводятся в конце настоящей статьи.

Для характеристики общих принципов фикха как неотъемлемой и неизменной части исламского права существенное значение имеет также их включение в современное законодательство мусульманских стран, правовые системы которых продолжают испытывать влияние шариата. Приведем несколько примеров, подтверждающих этот вывод.

Так, действующий иракский закон о доказательствах 1979 г. закрепляет ряд известных принципов фикха:

— «Исходным предположением является необременение лица имущественными обязательствами»;

— «Доказательство лежит на истце, а клятва лежит на том, кто отрицает правомерность иска»;

— «Исходным предположением является сохранение в настоящем состояния, которое было в прошлом»;

— «То, что установлено в качестве достоверного в прошлом, остается в правовом отношении неизменным до тех пор, пока нет доказательства противного»;

— «Исходным предположением в отношении отклоняющихся от общего правила случайностей является их отсутствие»;

— «Исходным предположением является отнесение наступления события или совершения действия к ближайшему до его установления времени в прошлом»;

— «Признание является достаточным доказательством и ограничивается признавшимся лицом».

Многие из указанных положений включает и суданский закон о доказательствах 1994 г., который, кроме того, упоминает и другие принципы:

— «Обычай принимается во внимание, если он является непрерывным и преобладающим»;

— «Молчание не принимается в качестве высказывания, однако сохранение молчания в случае необходимости волеизъявления считается таковым и рассматривается как согласие»;

— «Настойчивый отказ лица от своих прежних действий в стремлении добиться их отмены с целью приобретения какого-либо права обращается против него и не может быть основанием признания за ним каких-либо прав»;

— «В случае сомнения применение точно установленных шариатом мер ответственности исключается».

Более двух десятков общих принципов фикха включено в суданский кодекс гражданских правоотношений 1984 г. Среди них имеются практически все из отмеченных выше норм, а также некоторые другие, например:

— «Не исключается изменение норм с изменением времени»;

— «Необходимость позволяет то, что запрещено»;

— «Необходимость определяется своей мерой»;

— «Доход или пользу от имущества получает тот, на ком лежит обязанность возмещать ущерб или нести риск гибели и порчи данного имущества»;

— «Приказ, предусматривающий распоряжение собственностью другого лица, недействителен»;

— «Не допускается иджтихад по вопросам, по которым имеется норма шариата».

По числу закрепленных общих принципов фикха явно выделяется принятый в ОАЭ в 1985 г. кодекс гражданских правоотношений, в котором можно обнаружить более сорока таких предписаний. От него не сильно отстают йеменский гражданский кодекс 2002 г. Даже суданский закон о личном статусе мусульман 1991 г. включает около полутора десятков общих принципов фикха.

Особая роль, отводимая указанным принципам, подтверждается не только их закреплением в отдельных нормативно-правовых актах, но и конституциями ряда мусульманских стран. В частности, толкуя положение конституции Египта, признающее принципы шариата главным источником законодательства, Верховный конституционный суд страны отметил, что под указанными принципами имеются в виду не только точно определенные предписания Корана и сунны Пророка, но и «основы шариата». А они, как уже отмечалось, включают общие принципы фикха. Последним, таким образом, придается статус источника права в материальном смысле. Данная трактовка подчеркивает, что отмеченные принципы сегодня воспринимаются именно как юридическое осмысление религиозно-нравственных постулатов шариата.

В заключение приведем в переводе автора настоящей публикации 99 принципов фикха, которые были включены в упомянутую выше *Маджаллу* и нумеруются с указанием статей этого законодательного акта.

Общие принципы фикха

1. Дела [и поступки оцениваются] по [преследуемым ими] целям.
2. Содержание сделок определяется их целями и смыслом, а не [употребляемыми в их тексте] словами и грамматическими формами.
3. Являющееся достоверным не устраняется сомнением.
4. Исходным [предположением] является сохранение [в настоящем] состояния, которое было в прошлом.
5. Давно установленное [чье длительное осуществление в прошлом служит подтверждением его правомерности] подлежит сохранению в своем прежнем состоянии.
6. Ущерб не может быть давним [поскольку его причинение неправомерно].
7. Исходным [предположением] является необременение [лица] имущественными обязательствами.
8. Исходным [предположением] в отношении [отклоняющихся от общего правила] случайностей является их отсутствие.
9. То, что установлено [в качестве достоверного] в прошлом, остается [в правовом отношении] неизменным до тех пор, пока нет доказательства противного.
10. Исходным [предположением] является отнесение наступления события [или совершения действия] к ближайшему [до его установления] времени [в прошлом].
11. Исходным [предположением] является принятие высказывания в буквальном значении.
12. При наличии [ясно выраженного] волеизъявления косвенные свидетельства [указывающие на его смысл] не принимаются во внимание.
13. Не допускается иджтихад, если имеется норма [предусмотренная Кораном или сунной либо сформулированная муджтахидами единогласно].
14. Установленное вопреки аналогии [само] не может быть основой для аналогии по иным случаям.
15. Принятое путем иджтихада решение [по конкретному делу] не может быть отменено другим решением [по аналогичному случаю], также принятым путем иджтихада.
16. Затруднение [препятствующее исполнению обязательства или соблюдению условия] влечет облегчение.
17. Если обстоятельства оказались затруднительными [для точного следования норме], то проявляется снисхождение [допускающее отход от установленного правила].

18. [Не допускается] ни причинения вреда, ни нанесения ущерба в ответ на [причиненный] вред.
19. [Уже причиненный или причиняемый] вред подлежит устранению [путем исключения его причин или компенсации].
20. Необходимость позволяет то, что запрещено.
21. Необходимость [дозволяющая запрещенное] определяется своей мерой [не выходящей за пределы исключения риска и удовлетворения конкретного интереса].
22. То, что допускается по конкретному основанию, становится неправомерным с его [основания] прекращением.
23. Если исчезло препятствие [исключавшее использование права], то восстанавливается то [право], что было невозможным [в силу данного препятствия].
24. Вред не устраняется путем причинения вреда [другому лицу].
25. Надлежит переносить причинение частного вреда ради предотвращения вреда общего.
26. Более существенный вред подлежит исключению путем [допущения] причинения менее существенного вреда.
27. При столкновении двух обстоятельств, угрожающих порчей, подлежит предотвращению то из них, которое несет больший вред, за счет [допущения] причинения меньшего.
28. Из двух зол выбирается менее тяжкое.
29. Предотвращение порчи предпочтительнее приобретения выгоды.
30. Причинение вреда подлежит предотвращению по мере возможности.
31. Как общая, так и частная потребность занимает место необходимости [в случае дозволения запрещенного].
32. То, что совершено в состоянии вынужденной необходимости, не отменяет прав других лиц [которые при этом могут быть нарушены].
33. То, что запрещено принимать, запрещено и предоставлять.
34. То, что запрещено совершать, запрещено и требовать [совершить].
35. Обычай [имеет силу] как [правовая] норма.
36. Применяемое людьми [правило] является аргументом, которому надлежит следовать.
37. То, что невозможно в обычных условиях, равносильно невозможному в действительности.
38. Не исключается изменение норм с изменением времени.
39. Буквальное значение [слов] опускается [и уточняется] с учетом разъясняющего [общепринятый смысл высказывания] обычая.
40. Обычай принимается во внимание [только в том случае], если он является непрерывным или преобладающим.
41. Значение [в качестве основания правовой оценки] имеет то, что является преобладающим и общераспространенным, а не редко встречающимся.

42. Получившее признание в качестве обычая равносильно тому, что оговорено в качестве условия [договора].

43. Получившее признание [в качестве обычая] между купцами равносильно тому, что оговорено [в качестве условия сделок] между ними.

44. Закрепленное обычаем [правило] равносильно установленному нормой [предусмотренной Кораном или сунной либо сформулированной муджтахидами единогласно, если оно имеет одинаковый с ней смысл] либо условием, включенным в договор [при исполнении которого оно должно соблюдаться наряду с его положениями].

45. При столкновении запрета и дозволения следует соблюдать запрет.

46. Принадлежность или неотделимая часть [по своим правовым характеристикам] идет вслед [тому, чему она принадлежит].

47. Принадлежность или неотделимая часть не имеет обособленных [от того, чему она принадлежит] правовых характеристик.

48. Ставший собственником чего-либо приобретает и то, что является его необходимой частью.

49. Если прекращается исходное [право или обязанность], прекращается и производное от него [право или обязанность].

50. Право, ставшее объектом [одностороннего добровольного] отказа, не восстанавливается, так же как прекратившее существование не возникает вновь.

51. Если что-либо признано недействительным, то недействительным становится и все входящее в него [или производное от него].

52. При невозможности исполнения [обязательства] в исходном виде [т. е. в натуре] предоставляется эквивалент.

53. То, что допустимо в отношении имущества, составляющего принадлежность или неотделимую часть, недопустимо в отношении того, чему оно принадлежит [или в отношении такого же имущества самого по себе, т. е. не являющегося принадлежностью или неотделимой частью].

54. То, что допустимо в отношении уже существующего [статуса или права], недопустимо в отношении первоначального [его возникновения или приобретения].

55. Сохранение уже существующего [статуса или права] проще [т. е. может допускаться при невозможности] первоначального [его приобретения].

56. Безвозмездное одностороннее распоряжение [имуществом] вступает в силу только с передачей [такого имущества].

57. Распоряжение делами подданных [и иных зависимых или подчиненных лиц] должно иметь своей целью [их общие] интересы и благо.

58. Специальная компетенция [касающаяся имущественных или личных прав других лиц] имеет преимущество перед общей компетенцией.

59. Принятие во внимание высказывания [а также порождаемых его буквальным или иносказательным смыслом правовых последствий] предпочтительнее его игнорирования.

60. Если принятие высказывания в буквальном значении невозможно, то оно принимается в иносказательном смысле.

61. Если принятие высказывания [в буквальном или иносказательном смысле] невозможно, то оно оставляется без внимания.

62. Упоминание части того, что неделимо, равносильно упоминанию его целиком.

63. Употребленное в абстрактном общем значении высказывание принимается [именно] в данном смысле, если оно не конкретизировано нормой [права либо положением договора] или целью [ради достижения которой оно сделано].

64. Словесное описание [характеристик] чего-либо наличного не имеет значения [при возможности непосредственного ознакомления с ними], а чего-либо отсутствующего — принимается во внимание.

65. Вопрос воспроизводится в ответе [понимаемом как подтверждение или опровержение высказывания, содержащегося в вопросе].

66. Молчание не принимается в качестве высказывания, однако сохранение молчания в случае необходимости волеизъявления считается таковым [и рассматривается как согласие].

67. Признаком, свидетельствующим о чем-либо скрытом [не проявляющимся вовне непосредственно], выступает внешнее [поведение, указывающее на внутреннее намерение].

68. Письменное [волеизъявление] равносильно высказанному устно.

69. Общеизвестные жесты немого равносильны высказанному вслух.

70. Сказанное переводчиком принимается [судьей] без ограничений [в отношении характера рассматриваемого дела].

71. То, что совершено на основании представления, оказавшегося ошибочным, ничтожно.

72. Вероятность, подтвержденная [обстоятельствами, свидетельствующими о ее обоснованности], принимается [как исходное предположение].

73. Предположение [не имеющее под собой достаточных оснований] не принимается во внимание.

74. То, что установлено на основе доказательств, равносильно [для судьи] установленному [им самим] воочию.

75. Доказательство [лежит] на истце, а клятва [лежит] на том, кто отрицает правомерность иска.

76. Доказательство [необходимо] для [подтверждения] противного тому, что проявляется внешне, а клятва [необходима] для [подтверждения] неизменности исходного [состояния].

77. Любое доказательство [кроме признания] — аргумент неограниченного действия [по кругу лиц], а признание — ограниченного [признавшимися лицом].

78. Признание лица является основанием его наказания.

79. Противоречивые свидетельские показания не принимаются во внимание [в качестве доказательства и не могут служить основанием судебного решения], но на [уже вынесенное] судебное решение [выявленные впоследствии] противоречия в свидетельских показаниях [а также признание в даче ложных показаний или отказ от показания] не влияют.

80. Производное [право или обязанность] может быть [иногда] доказано [в суде] независимо от исходного [права или обязанности].

81. То, что поставлено в зависимость от условия, вступает в силу с наступлением данного условия.

82. Соблюдение условия [сделки] обязательно, поскольку это возможно.

83. Поставленное в зависимость от [наступления] условия обещание является обязательным [для давшего его лица в случае наступления данного условия].

84. Доход или пользу [от имущества] получает тот, на ком лежит обязанность возмещать ущерб [причиненный другим лицам в результате использования данного имущества] и риск гибели или порчи [данного имущества].

85. Компенсация выгоды [получаемой от использования имущества] не может сочетаться с обязанностью по возмещению ущерба [причиненного другим лицам в результате использования данного имущества] и риском гибели или порчи [данного имущества].

86. Кто несет [ответственность за] ущерб [в связи с использованием имущества], тот получает и выгоду [приносимую данным имуществом].

87. Выгода [получаемая от использования имущества] — по мере [несения] затрат [вызванных использованием данного имущества], а затраты — по мере выгоды.

88. [Ответственность за] деяние [и его последствия] возлагается на исполнителя, а не на лицо, отдавшее приказ, если только оно не прибегало к принуждению и [реальным] угрозам.

89. Если вред возник в результате совместных действий как лица, чье поведение послужило непосредственной его причиной, так и лица, содействовавшего этому, ответственность за возмещение причиненного вреда несет первое из них.

90. Совершение дозволенного и правомерного исключает обязанность по возмещению вреда [который при этом может быть причинен другим лицам].

91. Лицо, непосредственно причинившее своими действиями вред [другим лицам], несет ответственность за его возмещение, даже если оно действовало неумышленно.

92. Лицо, содействовавшее причинению вреда [другим лицам], несет ответственность за его возмещение только в том случае, если оно действовало умышленно.

93. Действие животного [совершенное им самим без упущения со стороны его владельца и причинившее вред] не влечет ответственности [для его владельца].

94. Приказ, предусматривающий распоряжение собственностью другого лица, недействителен.

95. Никто не может распоряжаться собственностью другого лица без его разрешения.

96. Никто не может овладевать чьим-либо имуществом без правового основания.

97. Изменение основания [приобретения права] собственности равносильно [и ведет к] изменению [правовых свойств объекта права] собственности.

98. Тот, кто [своими неправомерными действиями] вызывает преждевременное наступление события, наказывается лишением [прав, возникающих в результате наступления] его.

99. Настойчивый отказ лица от своих [прежних] действий [в стремлении добиться их отмены с целью приобретения какого-либо права] обращается против него [т. е. не может быть основанием признания за ним каких-либо прав].

Carmela Baffioni (*Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”*)

**PERFECT CITIES AND POLITICAL REGIMES IN
EASTERN AND WESTERN MEDIEVAL ISLAM**

Politics in Medieval Islam is constantly studied by scholars, much of whose research concerns the political visions of Muslim philosophers. Philosophers are often related to the political regimes of their times, either because rulers were their patrons, or because they were physicians, judges and scientists at court.

Discussions of politics are often included in works on other subjects. This is for two reasons: Muslim religion and ancient heritage. Islamic religious Law, the *sharī‘a*, is supposed to guide the Muslim community in religious and social matters. As it is known, the principle according to which “*dīn* and *mulk* are twins,” related to the Persian king Ardashīr¹, is widely debated among the Muslim authors. According to its current understanding, this statement means that religion and secular government cannot do without each other, though they are not on the same level². A prominent topic was relations between the caliphate — the vicarship of the Prophet, which should also provide political rule — and the sultanate, or worldly power. On the other hand, Greek political doctrines were widespread, especially those of Plato, even though the use and elaboration of ancient ideas and sources were obviously influenced by the religious beliefs of the various authors³.

I shall briefly examine here the positions of philosophers traditionally considered in the political context, such as the Ikhwān al-Ṣafā’ (the “Brethren of Purity”), al-Fārābī, Ibn Bājjā, Ibn Ṭufayl and Ibn Rushd. The Ikhwān al-Ṣafā’ and al-Fārābī belong to the Muslim East and lived in the 10th century; as to the Ikhwān, their encyclopaedia appears as the result of compilation at various times in the 9th and 10th cen-

¹ Probably Ardashīr Ibn Pāpak, the founder of the Sāsānid dynasty. Cf. e. g.: Rasā’il Ikhwān Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’. 4 vols. / Ed. M. Ghālib. Bayrūt: Dār al-Ṣādir, 1957. Ep. 42. Vol. III. P. 495, 21—22, 496, 14. According to the tradition, he had uttered it in his last will (*waṣīya*).

² Religion is the substance, while temporal government is an accident of it. Cf.: *Y. Marquet*. *Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-Safa // Revue des Etudes islamiques*. 30, 1962. P. 49—142, on p. 53; *id.*, «La philosophie des Iḥwān al-ṣafā’: l’imām et la société» (Travaux et documents № 1). Dakar: Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d’arabe, 1973. P. 232, 233.

³ Cf. e. g. my article: The ‘general policy’ of the *Ikhwān al-Ṣafā’*: Plato and Aristotle restated // *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean sea: Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday / A. Arnzen, J. Thielmann (eds.)*. Leuven-Paris-Dudley Ma: Peeters, 2004. P. 575—592.

turies⁴. The other three — known to the Latin Middle Ages as Avempace, Abubacer and Averroes — lived in Western Islam, in al-Andalus, in the 11th and 12th century.

The Ikhwān al-Ṣafā' and al-Fārābī present a “perfect city” (*al-madīna al-fāḍila*), but in different ways⁵. We should note that the word we translate as “perfect” is *fāḍil*, which properly means “virtuous”; as far as it presupposes moral judgment, it can be related to Islam as a religion and a political regime. As Muslim philosophy identifies virtue with knowledge — vice being the same as ignorance — we must first ascertain the true nature of such knowledge. According to the Muslim philosophers, all knowledge comes from God: it is first and foremost a religious concept. But if this kind of knowledge is the foundation of the “perfect city,” we might ask how much of the ancient “philosopher” remained in its ruler. The second basic problem then is: who is the ruler of the “perfect city”?

It should be recalled that Eastern philosophers are usually Shī'ites, so they refer to the authority of the *imām* as directly descended from the Prophet Muḥammad. The ruler is described by the Ikhwān al-Ṣafā' in Ep. 47 of their encyclopaedia, *On the quiddity of divine Law and the conditions of prophecy*. The representation of this ruler in its terminology, his qualities, the fact that his functions remain as a heritage of the community after his death and the mention of *ta'wīl* among these functions leads us to identify him with the Shī'ī *imām*. Al-Fārābī devoted to the ideal regime a famous book entitled *The Opinions of the Inhabitants of the Perfect City*. The terminology used by him⁶ and his view of wisdom (*ḥikma*) as the *conditio sine qua non* of the ruler's “royalty” (whereas the Ikhwān speak of “love” (*ulfa*) as the condition for the survival of the community), without which the state goes to ruin, also relate this author to a Shī'ī context.

The ultimate aim of the “perfect city” is, according to the Ikhwān, the search for godliness in this world and in the hereafter; it is reached through mutual help. Al-Fārābī considers mutual help as the means to gain happiness.

In a philosophical context, godliness, happiness — and from the religious standpoint, salvation — are mainly attained through union with the Active Intellect. In my view, the Ikhwān al-Ṣafā' saw as a leader the man who took the Active Intellect as his guide⁷, while for al-Fārābī the leader is the man who, thanks to his gnoseo-

⁴ I agree with the chronology proposed by Y. Marquet, cf. e. g.: Ikhwān al-Ṣafā' // Encyclopaedia of Islam (new edit.). Vol. III. Leiden: Brill, 1986. P. 1072b—1073b.

⁵ I have compared the Ikhwān al-Ṣafā' and al-Fārābī in my article: Al-madīnah al-fāḍilah in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā': a compariso // Studies in Arabic and Islam / S. Leder, H. Kilpatrick, B. Martel-Thoumian, H. Schonig (eds.). Leuven: Peeters, 2002. P. 3—12.

⁶ *Wāḍi' al-sharī'a*, “Legislator” — common to the Ikhwān — and *imām*, besides *mālik*, “king”.

⁷ Cf. e. g.: Rasā'il Ikhwān Ṣafā' wa Khullān al-Wafā'. Ep. 48. Vol. IV. P. 194, 21—195, 1. I think that, according to the Ikhwān, the «Intellect» possessed by the Prophet — and by the «rightly guided» *imāms* — is not the human reason but the Active Intellect, to which the *ta'yyid* («spiritual support») of the souls is committed throughout the encyclopaedia. It is clearly a reminder of the role of the Active Intellect again in terms of *ta'yyid* and of the strong link between

logical experience, has actually become “intellect” and “intelligible”.⁸ Virtuous and perfectly happy through their union with the Active Intellect, these rulers do all that is necessary for the *umma* to attain its final goal. The Shī‘ī notion of *ta’līm*, “teaching”, therefore has a relevant role in these authors: the rulers they describe speak to people both secretly and openly — that is, either without allegorical explanation or through symbols, depending on the ability of the people to understand their message and assimilate their knowledge.

With regard to the causes that hinder mutual help and hence the final goal of the perfect city — salvation — the Ikhwān al-Ṣafā’ speak of (i) iniquitous deeds, (ii) corrupted opinions, (iii) wicked habits and (iv) accumulated ignorance⁹. Al-Fārābī, on the other hand, gives a detailed account of the four kinds of corrupted cities identified in his book¹⁰: the ignorant (*jāhiliyya*), the dissolute (*fāsiqa*), the inverted (*mubaddala*) and the deviant (*dālla*).

The texts seem to indicate that the Ikhwān and al-Fārābī firmly believed that their “perfect city” might become real. Whereas one of the political targets of the Ikhwān might have been the famous ‘Abbāsīd caliph al-Ma’mūn, whose ‘Alid policy they could not accept¹¹, historical references are difficult to trace in al-Fārābī¹².

One should also consider that, as a brotherhood, the Ikhwān consider themselves the best model of the union that creates the “perfect city”. So when they speak of “propaganda” and “propagandists”, we can infer that for them the perfect city is probably the one based on Ismā‘īlī propaganda and ruled by the *imām* or in the absence of the *imām* by the propagandists, who might be the Ikhwān themselves. If we add that they represent themselves as the only inhabitants of the ideal state, their state could be considered a philosophical representation of the Fātimid regime¹³.

it and the *asās* in the system of the Ismā‘īlī *dā’i* Abū Ya’qūb al-Sijistānī, a contemporary of the Ikhwān.

⁸ Cf.: *Al-Fārābī*. Le idee degli abitanti della città virtuosa. Ch. 27 // *Al-Fārābī*. Scritti politici. A c. di M. Campanini. Torino: UTET, 2007. P. 251—253.

⁹ Cf. e.g. *Rasā’il Ikhwān Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, Ep. 48, vol. IV, pp. 170, 24—171, 2.

¹⁰ Cf. Al-Fārābī, *La città virtuosa*, chapter 29, in *Scritti politici*, pp. 256-260.

¹¹ Cf. my articles “Ideological Debate and Political Encounter in the *Ihwān Al-Ṣafā’*,” in A. Pellitteri (ed.), *Maḡāz. Culture e contatti nell’area del Mediterraneo. Il ruolo dell’Islam*, Palermo: Università di Palermo 2003, pp. 33—41; “Temporal and Religious Connotations of the “Regal Policy” in the *Ikhwān al-Ṣafā’*,” in E. Gannagé, P. Crone, M. Aouad, D. Gutas and E. Schütrumpf (eds.), *The Greek Strand in Islamic Political Thought*, Mélanges de l’Université Saint-Joseph 57, 2004, pp. 337—365; “The ‘History of the Prophet’ in the *Ikhwān al-ṣafā’*,” in B. Abrahamov (ed.), *Studies in Arabic and Islamic Culture II*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2006, pp. 7—31.

¹² *Najjar F.* Fārābī’s political philosophy and Shi’ism // *Studia Islamica* 14. 1961. P. 57—72, indicates the Carmatians as Fārābī’s political model.

¹³ On the Ismā‘īlī commitment of the Ikhwān al-Ṣafā’ cf. my articles “History, Language and Ideology in the *Ikhwān al-Ṣafā’* View of the Imāmate,” in B. Michalak-Pikulska and A. Pikulski (eds.), *Authority, Privacy and Public Order in Islam*, Leuven: Peeters 2006, pp. 17—27; “Further elements on the political commitment of *Ikhwān al-Ṣafā’*,” in D. Bredi, L. Capezzone, W. Dahmash and L. Rostagno (eds.), *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, Roma: Edizioni Q 2008,

We turn now to Muslim Andalusia. The authors we shall examine were anything but Shīʿite, though their contemporaries and even their political rulers criticised their doctrines as heterodox.

Ibn Bājja (d. 1139) shares with his Eastern forerunners attention to the ancient heritage — Plato and his *Republic* are quoted in his *Rule of the solitary* in relation to the rule of the city¹⁴ — and the representation of the philosopher as he who has attained his final goal having realized a perfect union with the Active Intellect. Hence he is called *fāḍil* (virtuous) and *ilāhī* (divine). But we will soon realize that for Ibn Bājja these are the qualities of the “solitary” who *does not* live in the perfect city¹⁵. There is not even a name for him. Inverting a Fārābian term¹⁶, Ibn Bājja gives the name “plants” (*al-nawābit*) — in a restricted sense, he says — to those who have sound opinions that are not found in the imperfect city¹⁷: they are weeds that overgrow the grass and have to be extirpated. But Ibn Bājja remarks that “in another place”¹⁸ it has been said that they are the cause of the formation of the perfect city¹⁹.

The main quality of this perfect city is that it has neither physicians nor judges: the bodies and souls of the inhabitants are perfectly healthy because of their virtuous behaviour²⁰. The opposite, of course, is observed in real life. The failure of historical regimes seems to be attributed to lawyers²¹, but this might be polemics against the Almoravid rule under which Ibn Bājja lived. Another polemical target of his work were the *reyes de taifas*²² (*mulūk al-tawāʿif*), compared to whom the Almoravid rule, which had rescued the state from social chaos, might have been considered the lesser evil²³. According to Ibn Bājja, corruption in political rule is

pp. 55—66; “Prophecy, imamate and political rule in the *Ikhwān al-ṣafāʾ*,” in A. Asfaruddin (ed.), *Islam, the State, and Authority: Medieval Politics and Modern Inflections*, in print.

¹⁴ Cf. Avempace, *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini e A. Illuminati, testo arabo a fronte, Milano: Rizzoli 2002, p. 86, 17—19 (Fakhry’s edition — Beirut 1968 — is reproduced, taking into account the editions by Asín Palacios, 1946, and M. Ziyadah, 1978; cf. p. 79). Ibn Bājja also quotes several works by Aristotle.

¹⁵ Cf.: Avempace. *Il regime del solitario*. P. 214, 12—13.

¹⁶ For al-Fārābī, *al-nawābit* are those who are variously opposed to the perfect city, cf. Al-Fārābī, *La città virtuosa*, chapter 33, in *Scritti politici*, pp. 267—269.

¹⁷ Cf.: Avempace. *Il regime del solitario*. P. 94, 22—96, 16.

¹⁸ Perhaps, according to Campanini (Avempace, *Il regime del solitario*, p. 96, note 12), in the *Book on political science*, now lost. No suggestion in Ibn Bāyṣa (Avempace), *El Régimen del solitario [Tadbīr al-mutawāḥḥid]*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba, Madrid: Editorial Trotta 1997, p. 102.

¹⁹ Cf. Avempace. *Il regime del solitario*. P. 96, 14—16.

²⁰ Cf.: *Ibid.* P. 90, 23—92, 26. As the perfect city is where all inhabitants are equally virtuous, any opinion professed in it that is different from that of the inhabitants would be false, and action different from theirs a mistake.

²¹ Perhaps also to physicians, if we take into account Ibn Bājja’s biography.

²² Cf.: Avempace. *Il regime del solitario*. P. 160, 23—162, 9; cf. p. 163, note 97.

²³ According to Massimo Campanini and Augusto Illuminati. *Ibid.* P. 73, though he was a courtier, Ibn Bājja demonstrated a remarkable independence of judgment with regard to the political authority.

caused by those who are solely interested in material pleasures; such people, often descended from aristocrats, corrupt the populace and may cause the fall of a dynasty²⁴.

At the beginning of his book, however, Ibn Bājja states that the existence of a community consisting of philosophers — and so similar to that represented by the Ikhwān al-Ṣafāʾ — is completely unrealistic. The fact that such a city cannot become actual makes it clear that Ibn Bājja's aim, unlike that of his Eastern forerunners, is to explain how a philosopher can be happy, even if he lives in an imperfect city²⁵. For Ibn Bājja, in the imperfect cities the “happy people” share the happiness of those who stand aside, such as foreigners²⁶. Here his pessimism reaches its apex: he even endorses suicide, censured by Muslim religion, as the lesser evil.

Ibn Ṭufayl (d. 1185—1186) lives under the Almohad regime. His only extant work is a well known philosophical novel, *Ḥayy ibn Yaqzān*, which uses the names of the protagonists of the most famous of Avicenna's so-called *révélations visionnaires* and is intended to clarify Avicenna's “Eastern wisdom”. Here the Active Intellect is not mentioned (though *Ḥayy ibn Yaqzān* was the name of the personification of the Active Intellect in the Avicennan novel). *Ḥayy ibn Yaqzān*, the main character of Ibn Ṭufayl's work, lives a spiritual experience, culminating in the attainment of God without any teaching.

But the writer's aim is didactic. When *Ḥayy* becomes acquainted with *Absāl*, who arrives in his island in search of the hidden meaning of his religion, he recognizes in *Absāl*'s convictions his own spiritual experience, even though it is expressed in symbolic terms. So they decide to return to *Absāl*'s island and to explain to everybody the true meaning of their religion. The description given by Ibn Ṭufayl makes it clear that Islamic religion is involved²⁷. As the ruler and the community to which *Absāl* belongs are *already converted*, the issue can only be the distinction between the esoteric and exoteric aspects of their revelation. *Ḥayy* cannot understand why the Prophet transmitted only symbols that caused people to ascribe to God a body and qualities that in reality do not belong to him, nor can he appreciate wealth and unnecessary possessions²⁸. *Ḥayy* and *Absāl* then try to persuade at least the few men endowed with knowledge (*al-ladhīna kānū aqrab ilā*

²⁴ I read with Asín *safūla al-dūwal*, reported in Avempace, *Il regime del solitario*, p. 158, note 88.

²⁵ Hence I cannot agree with Massimo Campanini and Augusto Illuminati who recall that the existence of philosophers is the cause of the formation of the perfect city and state that even though the life of a philosopher can be self-sufficient and gratifying, it includes political commitment. Cf.: Avempace. *Il regime del solitario*. P. 72. As a matter of fact, we do not know where this is said or by whom.

²⁶ Cf.: *Ibid.* P. 98, 2—10.

²⁷ Cf.: «*Ḥayy ben Yaqdhān: Roman philosophique d'Ibn Thofanl*». Texte arabe... et traduction française... par L. Gauthier... Beyrouth : Imprimerie Catholique 1936 (2^e éd.). P. 136, 2—7.

²⁸ Cf. *ibid.*, p. 146, 2—10. I cannot agree with the Spanish translation: “había dos cosas que le produjeron admiración y respecto...” (cf. Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, Traducción de Á. González Palencia, Edición de E. Tornero, Madrid: Editorial Trotta 1995, p. 109), because the Arabic simply says: *kāna yata 'ajjabu minhā*.

’l-takhalluṣ) of that might bring them closer to salvation²⁹, but as soon as they begin to disclose their secrets their listeners turn away from them because of their imperfection (*li-naqs fītrarihim*)³⁰; they are submerged in ignorance (*qad ghamarathum al-jahāla*)³¹. In view of the failure of their enterprise, Absāl publicly “retracts” his position and agrees that the obscure passages of the Holy text are accepted by faith³² — perhaps foreshadowing Averroes’s famous *Faṣl al-maqāl* (written before 1179—1180)³³ — and that “innovations” (*muḥaddathāt*) are to be set aside.³⁴ Ḥayy and Absāl return to their island, still faithful in their hearts to their former ideal — the search for the sublime (*maqāma al-karīm*) in the service of God³⁵.

In the conclusion, Ibn Ṭufayl explains that he was urged to reveal the secret of the hidden knowledge by some mistaken ideas of his time and by the lies of pseudo-philosophers³⁶; only al-Ghazālī (d. 1111) is, at least in part, spared such charges.³⁷ Ibn Bājja is also named: he did not keep his promise — to explain the true nature of the union with the Active Intellect — perhaps because of lack of time, perhaps for fear of being misunderstood, or perhaps as a result of his moral failings³⁸. The “way of theoreticians” — “rarer than red sulphur!”³⁹ — cannot be followed in these times because it can be attained only by one person at a time⁴⁰ — in this case, in my view, Ibn Ṭufayl⁴¹ — and, more important, because Muslim religion (*al-milla al-ḥanafīyya*) and Muḥammadan law (*al-sharī‘a al-ḥaqīqiyya*) discourage its learning and mistrust it⁴². This might be an attack to the Almohad regime: Ibn Ṭufayl states that Spanish thinkers spent their lives devoting themselves in experimental sciences and reached in them a very high level, but neither were they able to go beyond this, nor was logic helpful in reaching perfect truth⁴³. Among their succes-

²⁹ Cf.: Ḥayy ben Yaḡdhān. P. 148, 4—5.

³⁰ Cf.: Ibid. P. 150, 9.

³¹ Cf.: Ibid. P. 151, 7.

³² Cf.: Ibid. P. 153, 11—154, 3.

³³ According to Conrad, the hypothesis that Ibn Ṭufayl’s novel was written after 1169 is not entirely reliable: it might have written even up to 1182 (cf. L.I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaḡzān*, Leiden — New York — Köln: Brill 1996, “Introduction: The World of Ibn Ṭufayl,” pp. 1—37, on pp. 6—7).

³⁴ Cf.: Ḥayy ben Yaḡdhān. P. 153, 11—154, 3.

³⁵ Cf.: Ibid. P. 154, 11—155, 1.

³⁶ Cf.: Ibid. P. 155, 6—156, 1.

³⁷ Cf.: Ibid. P. 4, 12—5, 1 and 18, 3—4.

³⁸ Cf.: Ibid. P. 10, 4—9; 12, 12—13, 7.

³⁹ Cf.: Ibid. P. 11, 9.

⁴⁰ Cf.: Ibid. P. 11, 1.

⁴¹ However, according to Paola Carusi, the Italian translator of the novel, Ibn Ṭufayl is now hinting at the “pole” (*qutb*) (cf. Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭufayl, *Epistola di Ḥayy ibn Yaḡzān. I segreti della filosofia orientale*, introduzione, traduzione e note di P. Carusi, presentazione di A. Bausani, Milano: Rusconi 1983, pp. 42—43).

⁴² Cf.: Ḥayy ben Yaḡdhān. P. 11, 12—13.

⁴³ Cf.: Ibid. P. 12, 3—7.

sors, Ibn Bājja was the closest to the truth, but he became absorbed in the mundane things before the brightness of his science reached its apex⁴⁴.

I turn now to the opinions expressed by Averroes (d. 1198) in his commentary on Plato's *Republic*, which we know in Hebraic translation only⁴⁵; my quotations will be from the English version by Ralph Lerner. It has often been stated that Averroes expressed his true philosophical opinions in his commentaries; they were often concealed in his other works. According to Erwin Rosenthal, Averroes' intention in this work was "identification of the Ideal State with the Islamic, i. e. *Sharī'a* State, and the conviction of the superiority of the religious law"⁴⁶. At the end of his commentary, however, Averroes says he recalled "the sum of the scientific arguments necessary for this part of [political] science as are contained in... Plato"⁴⁷.

For Averroes, the leaders of the ideal state are necessarily the wise, because only through theoretical sciences can the purpose of man be perceived⁴⁸; deceit and injustice are proper to the ignorant cities⁴⁹. Just as health is one, virtue is one and the virtuous city is one. But imperfect cities are many, just as vices are many and varied⁵⁰. Like Ibn Bājja, he says that the ideal state does not need physicians or judges⁵¹. With regard to the perfection of the philosopher, who — following Plato — is to be the leader of the perfect city, no mention of union with the Active Intellect is made⁵² to explain his attainment of the "theoretical sciences"⁵³. Also according to Averroes the philosopher's teaching is twofold: by demonstrative arguments addressed to the elect and by persuasive and poetical arguments addressed to the masses⁵⁴.

⁴⁴ Cf.: Ibid. P. 12, 11—13.

⁴⁵ The translation was made by Rabbi Samuel ben Judah ben Meshullam ben Isaac ben Solomon of Marseille in 1320; the text was copied by Moses ben Rabbi Isaac Rieti in 1457 (cf.: Averroes on Plato's «Republic» / Transl. with an introduction and notes, by R. Lerner. Ithaca; London: Cornell University Press, 1974. P. 153, 157—8).

⁴⁶ Cf.: Averroes' Commentary on Plato's «Republic». Cambridge: Cambridge University Press, 1956. P. 299; cit. in: Averroes on Plato's «Republic». P. viii.

⁴⁷ Averroes on Plato's «Republic». P. 148.

⁴⁸ Ibid. P. 49—50. Consequently this state will be wise, courageous and moderate (Ibid. P. 54).

⁴⁹ Ibid. P. 56.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid. P. 31. He also mentions «the Isles of the Blessed» (Ibid., P. 100), already mentioned by Ibn Bājja (*Avempace*. Il regime del solitario. P. 195ff), and Ibn Ṭufayl. Strangely enough, the Arabic *janāb al-quḍs* (Ḥayy ben Yaḡdhān. P. 6, 8; 7, 6) is translated by Paola Carusi, the first time, with «i Santi Giardini» (p. 37), though in the second case she gives, as it should be, «la sacra trascendenza». Cfr.: Ángel González Palencia's translation, in both cases, with «Santidad Divina» (El filysofo autodidacto. P. 33).

⁵² On the Active Intellect cf. *Averroes on Plato's "Republic"*, p. 93 and, in a more "Averroistic" perspective, p. 94.

⁵³ Cf.: Ibid. P. 71.

⁵⁴ Ibid.

Also Averroes takes “philosopher”, “king”, “Lawgiver” and “*imām*” as synonymous: he says that “*imām* in Arabic means one who is followed in his actions”.⁵⁵ A list of qualities follows, similar to those given by the Ikhwān al-Ṣafā’ and al-Fārābī⁵⁶, but they are not to be understood as existing only in a perfect city, otherwise the perfect city will never become real⁵⁷.

But philosophers bring no advantage to the imperfect cities they live in: the other citizens heed them, and the majority of those who devote themselves to philosophy are imperfect⁵⁸. Just as a disease may be aggravated by excellent food, the “seeds of the best plants will turn into the very worst of the bad kinds”⁵⁹ if they do not find their proper place and nutriment. Averroes shares Ibn Bājjā’s idea that, if a true philosopher happens to grow up in an imperfect city, he “turns to isolation and lives the life of a solitary”⁶⁰. It is true, however, that “there is no way of saving the cities unless people such as these rule over them”⁶¹. This is why Averroes, like Plato, enquires into the education of the ruler in the city. Not everybody is capable of reaching ultimate perfection, so it is necessary that some rule and the others are ruled⁶².

Because the purposes of association are (i) physical protection and preservation and (ii) the search for that which is preferable⁶³, Averroes turns to consideration of the Laws of his time⁶⁴. The function of man is to do God’s will; and the only way to know that will is prophecy. God’s will comprehends abstract knowledge — in reference to God — and action — in reference to moral qualities. According to Averroes, many say that these Laws follow ancient wisdom, to the effect that intention with reference to action — that is proper to prophecy — is identical with intention in philosophy⁶⁵.

Averroes recognizes four kinds of perfections: (i) theoretical virtues, (ii) practical arts, (iii) cogitative virtues and (iv) moral virtues⁶⁶. They are all for the sake of theoretical perfection⁶⁷. but theoretical sciences only prepare for action⁶⁸ — that is, for government. The four perfections listed by Averroes recall the fourfold partition of the Ikhwān al-Ṣafā’.

True royal governance is attained when the ruler possesses all five conditions: wisdom, perfect understanding, good persuasion, good imagination and capability

⁵⁵ Ibid. P. 72.

⁵⁶ Ibid. P. 73—4.

⁵⁷ Ibid. P. 74—5.

⁵⁸ Ibid. P. 75—7.

⁵⁹ Ibid. P. 77.

⁶⁰ Ibid. P. 78.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid. P. 79—80, 85—6.

⁶³ Ibid. P. 80.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid. P. 81.

⁶⁶ Ibid. P. 85.

⁶⁷ Ibid. P. 92.

⁶⁸ Ibid. P. 87.

for war with no physical impediment. But governance can still exist if these qualities are found in a group of individuals who cooperate⁶⁹. Sometimes the ruler has not attained the rank of the king but is expert in the laws given by the founder: he is able to interpret them and discover what the founder did not make clear⁷⁰. If he is also capable of making war, he is considered a king⁷¹. In many Muslim reigns, the warrior is not the same person as the judge⁷². It should also be noted that war is a new topic in Averroes' vision⁷³.

Averroes echoes several themes already developed by his forerunners, both Eastern and Western, so we should not consider as entirely true what he says at the end of his work, that he recalled “the sum of the scientific arguments necessary for this part of [political] science as are contained in... Plato”⁷⁴, just as we should not accept the opinion of those scholars who considered al-Fārābī's political conceptions as mere elaborations of Plato's *Republic*. On the contrary, it has often been stated that Averroes expressed his true philosophical opinions, often concealed in his other works, in his commentaries; and according to Erwin Rosenthal, Averroes' intention in his commentary on Plato's *Republic* was “identification of the Ideal State with the Islamic, i. e. *Sharī'a* State, and the conviction of the superiority of the religious law”⁷⁵. By the way, Averroes also gives several historical references. For instance, aristocratic regimes are linked to the ancient Persians⁷⁶. When Averroes speaks of the transformation of governments — each of them into the one immediately below it —, he gives as an example the transformation of virtuous government into timocratic government⁷⁷ the governance of the Arabs in early times: they were used to imitating virtuous rule but in the days of Mu'āwiya (d. 680) they became timocrats⁷⁸. An example of the transformation of timocratic government into hedonistic⁷⁹ government is the Almoravids: in the days of the founder, their government was based on *nomos* (the Law); in the days of his son they became timocratic; in the days of the grandson they became hedonistic, and government perished in his days⁸⁰. The democratic⁸¹ city perishes rapidly, as was the case with democratic cities existing in and before

⁶⁹ Ibid. P. 105—6.

⁷⁰ That is, the ruler knows jurisprudence.

⁷¹ Averroes on Plato's «Republic». P. 106.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid., P. 12, 105.

⁷⁴ Averroes». 1974. P. 148.

⁷⁵ Cf.: Averroes' Commentary on Plato's «Republic». P. 299; cit. in: Averroes. 1974. P. viii.

⁷⁶ Ibid. P. 102.

⁷⁷ The timocratic government is that in which love of honour is the dominant motive of the ruling class.

⁷⁸ Averroes on Plato's «Republic». P. 121.

⁷⁹ The timocratic government is that in which pleasure is the dominant goal.

⁸⁰ Ibid. P. 125.

⁸¹ Here, the democratic government allows freedom to all social classes.

Averroes' time⁸². An example of the transformation of the democratic city into a tyrannical city is the government of Cordova after 500 H. [1106 A. D.]: it was almost completely democratic, but after 540 H. [1145 A. D.] it turned into a tyranny⁸³. Averroes also mentions Ibn Ghāniya, an opponent of the Almohad dynasty, whose family attempted restoration of Almoravid rule in North Africa⁸⁴.

Though the philosophers examined above share many ideas, our analysis has shown that only the Eastern thinkers speak of a “perfect city” — that is, only the Eastern thinkers declare their political design. It is evident from the *curricula scientiarum* they provide that the Ikhwān al-Ṣafā' and al-Fārābī had a high opinion of the Greek heritage, but we should recognize that the distinctive marks of the philosopher — apart from a list of formal qualities similar to those given by Plato that occurs in both — have been absorbed onto the qualities of the *imām*.

Discussions of Eastern authors are political as far as they identify the ruler with the *imām*: this separates them from the ancient sources and brings the analysis inside the Muslim *milieu*. This requires a different evaluation of the terminology in use. For instance, the contrast proposed by Kraemer between Fārābī's neutral position on historical regimes and the political commitment of the Ikhwān al-Ṣafā' can be partially accepted, but on condition that the Shī'ī elements of Fārābī's political ideas are equally recognized.

We might ask why the “Easterners” precede the “Westerners” in terms of political concerns and whether the doctrines developed in Spain are to be considered as a confutation of the Eastern ones.

We saw that according to the Ikhwān al-Ṣafā' and al-Fārābī perfect virtue consists in attainment of divine knowledge: hence the most perfect among humans is the *imām* — who has in the meantime taken the role of Plato's philosopher.

In Ibn Bājja we find no mention of the person or the qualities of the *imām*. He deals with a certain kind of vision that prefigures that of the Prophet, of whom the *imām* is the offspring, and confines himself to speaking of the man who receives divine inspiration (*ilhām*), calling him *muḥaddath*, literally “the one who is spoken to”. In this man concept (*taṣawwur*) and assent (*taṣdīq*) are simultaneously produced⁸⁵. For these reasons, I prefer Asín's reading *iqāmiyya*⁸⁶ instead of Fakhry's *imāmiyya* in the two passages where the term occurs in reference to the city⁸⁷, but in the sense of a “right” rule.

⁸² Ibid. P. 127.

⁸³ Ibid. P. 133, 135.

⁸⁴ Ibid. P. 134 and note.

⁸⁵ Cf. Avempace, *Il regime del solitario*, p. 125. Here, one might also recognize a reference to Ibn Sīnā.

⁸⁶ Cf.: Ibid. P. 197.

⁸⁷ In the first, Ibn Bājja remarks that a city ruled by a man who only simulates moral nobility becomes corrupted. But this cannot happen in the *iqāmiyya* (or *imāmiyya*) city, though it might happen in a timocratic, democratic or tyrannical city (p. 197). In the second, at the end of the

Averroes echoes many themes developed by his forerunners, but speaking of the four perfections proper to the philosopher he adds: “If it were possible for these perfections to be combined in one man, this would be considered difficult if not miraculous”⁸⁸. This can be taken as an expression of scepticism with regard to the qualities of the *imām*. But the subject of Averroes’ argument is *Kalām*, and especially the Mu‘tazilīs⁸⁹.

Shī‘a did not take root in this part of Muslim world. This might be why the Andalusian thinkers do not even try to place the philosopher as the chief of a “perfect city”.

But why are philosophers marginalized in their own cities? As Shī‘ism is alien to Muslim Spain, the idea of *ta‘līm* is also unknown, as is the concept of the man who works to make perfect the city he rules; hence not only the Andalusian thinkers’ mistrust of the idea of a “perfect city”: they also deny that philosophers are able to teach. This is clarified in Ibn Ṭufayl’s novel.

From the standpoint of *its content*, Ḥayy’s experience can be considered as quite akin to that of the Shī‘ī *imām*: being in search of the exoteric meaning of his religion, Absāl realizes that it has been already acquired by Ḥayy. But stating that this experience is obtained merely through a personal effort does Ibn Ṭufayl aim at illegitimizing its *qualitative* assimilation to the *imām*’s knowledge, that is *inherited* and not *acquired*?

If for the Ikhwān al-Ṣafā’ and for al-Fārābī the perfect virtue was the attainment of divine knowledge, only the *imām* could be the most perfect of humans, and *ta‘wīl* was deemed as possible to philosophers only as far as they were identified with the Shī‘ī *imām*⁹⁰. On the contrary, if my hypothesis is tenable, it is the Eastern idea of “philosophy” and “philosopher” that Ibn Ṭufayl criticizes. When he discusses the question of the *ta‘wīl* of philosophers, he opposes religious and philosophical experience. The general silence of the Andalusians on the Active Intellect, too, might mean that they wanted to escape just the “intellectualisation” of the prophetic message ensuing from the fact that the union with the Active Intellect was referred not only to philosophers, but also to prophets.

If the exoteric meaning of Revelation can be caught without any help, the special statute of the Shī‘ī *imām* fails, and, with it, the “perfect cities” he would be entitled to guide. If the inhabitants of the island refuse a teaching similar to the Shī‘ī *ta‘līm*, Ḥayy ibn Yaqzān provides us with a theoretical explanation of why Shī‘ism did not take roots in Andalus.

treatise, Ibn Bājja remarks that as health is natural for the body, so *iqāmiyya* (or *imāmiyya*) life is natural for the soul (p. 253). This last passage in particular excludes the reading *imāmiyya*: evidently, being an *imām* is not natural for souls: it belongs only to the Prophet’s offspring.

⁸⁸ Averroes on Plato’s «Republic». P. 86.

⁸⁹ Ibid. P. 81—82.

⁹⁰ This question is extensively discussed in my article: ‘Citta perfette’ e regimi politici nell’islam andaluso // Studi in onore di Yağob Beyene / A. Bausi with C. Baffioni, E. Francesca, A. Manzo (eds.). Napoli: Università degli Studi di Napoli «L’Orientale». (In print).

Moreover, stating that Ḥayy is capable to discover without any divine or human interaction the principles of philosophy as well as of religion, Ibn Ṭufayl has no longer in mind the opposition between the exoteric and esoteric meanings of Muslim religion⁹¹, but the opposition between religious and philosophical teachings.

Why, however, the comparison with the inhabitants of the city discourages from any attempt to make them closer to philosophical truth⁹², why a rational experience available in theory to everybody cannot substitute, *at an educational level*, the juridical application of a religious Law? Why, in conclusion, philosophers are not able to teach, why the “perfect” are obliged to stay in isolation, even from a community that follows the best religion? Once again Ibn Ṭufayl’s answer foreshadows that by Averroes, according to whom the other citizens would not follow the philosopher and, by the way, the majority of those who give themselves to philosophy are all but perfect⁹³.

In Ibn Ṭufayl’s novel, a spiritual experience is then contrasted with its juridical embodiment. Rather than to make a political comment, the purpose is to deny that such a spiritual experience may gain ground in a society ruled by religious Law. As, of course, truth is one and unique, the value of the gnoseological experience described remains intact; the set-back is only of the religion in force, which is not able to grasp its nature. Then, pessimism has a political valence, too.

In conclusion, I think the core of the argument is once again the position of the philosophers with regard to Shī‘ism. In other words, even though there is no doubt that Almoravid and Almohad rules discouraged any attempt by philosophers to assume a political role, the basic lack of confidence in the real existence of a “perfect city” might be explained by a rethinking of Shī‘ism by the Spanish philosophers, rather than by the different historical conditions of the authors. They had, of course, to align their attitudes towards Shī‘ism with the regimes under which they lived. So, not only philosophers in the East and West are not exempt from sharp criticism by Ibn Ṭufayl; he also adds that Spain has not known all the works of the Easterners, and especially al-Ghazālī’s esoteric writings⁹⁴.

⁹¹ J. C. Bürgel, ‘Symbols and Hints’: Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl’s *Ḥayy ibn Yaqzān* // *The World of Ibn Ṭufayl* / L. I. Conrad (ed.). P. 114—132, on p. 124.

⁹² According to J.C. Bürgel (“Ibn Ṭufayl and his *Ḥayy Ibn Yaqzān*: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing”, in S.K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden — New York — Köln: Brill 1992, pp. 830—46, on p. 834), though he does not follow the traditional *curriculum* proper to philosophers, Ibn Ṭufayl thinks that philosophy can provide a religious teaching.

⁹³ Cf.: Averroes on Plato’s «Republic». P. 75—77 (see above, note 58)

⁹⁴ Cf. *Ḥayy ben Yaqdhān*, pp. 17, 1—2 and 18, 4—5. According to Paola Carusi (cf. *Epistola di Ḥayy Ibn Yaqzān*, pp. 48—49), Ibn Ṭufayl based himself on al-Ghazālī’s available works (cf. also A. Elamrani-Jamal, “Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Ṭufayl,” in M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d’Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Leuven — Paris: Peeters 1996, pp. 159—173, on p. 166 and note 27).

IV

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И КАЛАМ

*

PHILOSOPHY OF RELIGION AND KALAM

Alparslan Acikgenc (*Fatih University, Turkey*)

THE RELEVANCE OF THE IBN SINA AND GHAZALI DEBATE: AN EVALUATION AND A REASSESSMENT

Islamic philosophy has a history that manifests a peculiar process of emergence and developmental stages¹. First, we can identify a date for the beginning of this process, 610 A. C., which is the beginning of Revelation. If this stage is referred to as “the Prophetic Period,” then we can say that at this stage a fundamental Islamic worldview suitable for the cultivation of philosophic and scientific activities was established. If analyzed logically it would be possible to identify within this worldview a sophisticated ‘knowledge structure’ that acted as a framework for all scientific activities². Secondly, we are also able to ascertain a formative stage (650—750) after the Prophetic Period in which the main characteristics of Islamic thought took a definite shape and the main cluster of scientific terminology was established. In this way a conceptual scheme that was to become scientific was thus established. Thirdly, in the next stage of its development Islamic intellectual tradition gave birth to the specifically named sciences, such as law, linguistics, history, Qur’anic exegesis and philosophy, by a specific name ‘kalâm’ (750—950).

In early stages of many intellectual traditions that lead to the emergence of a scientific tradition we usually observe a characteristic; the members of this intellectual tradition begin to develop an interest in other past or present intellectual traditions. In its earlier stages Islamic thought exhibited this characteristic as well and because of this some members of the learning community, i.e., the ‘*ulamâ*’, showed

¹ History of Islamic philosophy has been presented with various frameworks. I defend a framework that shows the way this history unfolded through stages in an article entitled: The Framework for a History of Islamic Philosophy // *Al-Shajarah*, 1: 1—2 (1996).

² For a detailed discussion of worldview and its structures acting as the framework for scientific activities see the present author’s: *Scientific Thought and its Burdens*. Istanbul: Fatih University Publications, 2000.

an interest in the earlier learning of the neighboring civilizations. Moreover, some of the members of these communities also showed interest in Islamic learning and some of them converted to Islam and thus they themselves brought their learning tradition into Islam. Gibb expresses this fact as a 'Law': "cultural influences (by which I mean, of course, not purely superficial adjuncts, but genuinely assimilated elements) are always preceded by an already existing activity in the related fields which creates the factor of attraction without which no creative assimilation can take place"³.

The same Law is valid for the Islamic civilization: there was an already existing creative intellectual activity in early Islam, which led to such an interest in earlier scientific and philosophical activities. In this process the most important event that took place was translation of certain scientific works of earlier civilizations, and thus began a translation movement. Among the works translated the Aristotelian corpus stand out as the most problematic one. It is these translations and the Neoplatonic commentaries on these works that cause disturbance in Islamic thought. There are reasons for this and it is one of the main purposes of this paper to examine these in relation to what we call "Ibn Sina-Ghazali Debate". We shall argue that it is this mutual but unbalanced intellectual and scientific exchange of ideas that led to a severe critique of Greek philosophy, which eventually culminated with Ghazali's *philosophical* attack on Aristotelian as well as Neoplatonic philosophy. This philosophical critique of an earlier tradition opened a new tradition in Islamic intellectualism, which we can call '*Tahâfut* Tradition'⁴. Although there was no real debate taking place between Ibn Sina and Ghazali, it is on the basis of this tradition that I find a justification for calling Ghazali's critique a "debate". For it is this critique that started the debate, and later many others, including Ibn Rushd, participated in this discussion between the *falâsifah* and *mutakallimûn*. Although it may be argued that Ibn Sina's philosophical system as such is not the primary target of Ghazali's criticism of the *falâsifah* in the *Tahâfut*⁵, we can still

³ Sir Hamilton Gibb. *The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe* // *Bulletin of the John Rylands Library* 38 (1955—6). P. 85.

⁴ This is because Ghazali opened a philosophical debate on the problems which he criticized in his *Tahâfut*, and thus followed a series of similar works with the same name. Among them the most important ones are the following: Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahâfut* (ed. Maurice Bouyges, Beyrût: Dâr al-Mashriq 1927; English translation by Simon Van Den Bergh as *Averroes, Tahâfut Al-Tahâfut* (London: Luzac 1978)); Mustafâ Muslihiddîn Bursavî Khojazâde (d. 1488), *Tahâfut al-Falâsifah* (Cairo, 1321, printed on the margins of Ghazali's and Ibn Rushd's *Tahâfut*) (for a detailed analysis of these three *Tahâfuts* (together with Ghazali's) see Mubahat Turker, *Uc Tahâfut Bakimindan Felsefe ve Din Munasebeti* (Ankara: Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Yayinlari 1956)); 'Alâ al-Dîn al-Tûsî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed. Ridâ Sa'âdah, Beyrût: Al-Dâr al-'Âlamiyyah 1981); Muhy al-Dîn Muhammad Qarabâghî (d. 1535), *Ta'liqât 'alâ Sharh Tahâfut al-Falâsifah li-Khojazâde* (Istanbul, Suleymaniye Library, Husnu Pasha Collection, MS no. 787).

⁵ See, for example: Jules Janssens. *Al-Ghazzali's Tahâfut: Is It Really A Rejection of Ibn Sina's Philosophy* // *Journal of Islamic Studies*, 12 (2001). P. 7.

defend our thesis that this critique is a debate between Ibn Sina and Ghazali. For the main source for the issues criticized in the *Tahâfut* is still Ibn Sina's system. The *Tahâfut* formulates most of the problems, it attempts to refute, on the basis of Ibn Sina's works. Therefore, we are justified in formulating the project of the *Tahâfut* as the "Ibn Sina-Ghazali Debate". We shall then try to examine this Debate through a series of questions.

In the whole process of the emergence of philosophical thought in Islam we may ask; in the first place, why was there a reaction to Greek Philosophy? In the second place, what was the nature of this reaction? Finally, why did Ghazali come to represent this reaction? The main purpose of our questioning is to understand the fundamental reasons for Ghazali to launch his critique of the Greek tradition of philosophy. It is clear from the way we approach this issue that we shall not dwell upon the arguments of both sides developed in order to refute each other; our main purpose shall remain as an evaluation or even a re-evaluation of the situation and the aftermath of the Debate⁶. It is possible, then, to discuss our assessment and re-evaluation of this Debate under three headings: the reaction, which represents our explanation of how Muslim intellectuals and thinkers reacted to Hellenized philosophy; the *faylasûf* (or *falsafah*), which represents the Muslim conception of philosophy at that time; and finally the aftermath, which shall represent our analysis of the situation after Ghazali's attack on philosophy.

I. The Reaction

We need a thorough analysis of the phenomenon, which can be referred to as 'reaction to the Hellenized thought under Islam'. This reaction must be analyzed from all perspectives so that we can provide a compelling assessment of Ghazali's critique and grasp the spirit of the Ibn Sina-Ghazali Debate. The purpose of this analysis is to discover the nature of this reaction because, as we shall see, it is the nature of this reaction that determines Ghazali's motives to launch his attack against the Hellenic philosophical thinking.

First of all, it is possible to argue that this reaction is merely a religious fanaticism against all scientific activities coming from foreign sources to Islam. Considering the Law, concerning the factor of attraction, mentioned above, we can say that any approach of fanaticism of whatever kind it may be, especially at the beginning stage of a scientific tradition, cannot lead to a creative response and therefore fail at that stage to produce any meaningful scientific and philosophical activity within that civilization. This does not mean, however, that there were absolutely no fanatic reactions at that time. As we would conclude, exceptions cannot

⁶ For some of the earlier evaluations of this Debate the following works may be cited: *Leaman O.* An Introduction to Medieval Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; *Marmura M. E.* Ghazali and Demonstrative Science // *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965); *Idem.* Ghazali's Attitude to the Secular Sciences // *Essays on Islamic Philosophy and Science* / G. F. Hourani (ed.). Albany: State University of New York Press, 1975; *Jules Janssens.* Al-Ghazzali's *Tahafut*. Op. cit.

change a universal law. Therefore, the fanatic reactions should not determine the real nature of this phenomenon. If the reaction did not have a fanatic religious intent, then what kind could it have been? In answering this question we will attempt to demonstrate that this reaction was expressed in a religious framework giving the impression that it is simply a religious phenomenon. Only now it seems to us to be a fanatical or a radical movement to eradicate philosophy. For example, if we look at Ghazali's *Tahâfut* we find some accusations on his part that calls the holders of certain theories 'infidels' (*kâfir*). This is only a religious designation to disclose the status of a person. It is not done in the name of fanaticism, although the so-called fanatics may also have used it. If it were not so then Ghazali would not have been able to study Greek philosophy at all and would not have developed philosophical arguments against them; he would have simply called them *kâfir* and would not have found them worth refuting.

Secondly, we can further examine the religious framework that is used by the reactionaries, or rather, more accurately, by the scholars who launched a scientific attack against the Greek metaphysicians. This framework is definitely found within the Islamic worldview as it emerged out of Revelation during the time period of the early Muslim community. This emergence exhibits a process and within this process we find certain terms acquiring definite technical meaning within the Islamic worldview. Among these terms the ones that specifically concern us here are *ilm*, *fiqh*, *kalâm* and *hikmah*. We shall try to evaluate the nature of this reaction through a semantic analysis of these terms within the historical process of early Islamic learning. This process gradually led to the emergence of an Islamic scientific tradition.

It is clear that the Islamic worldview emerged out of the Revelation, viz., the Qur'an, and the way it was taught to the early Muslim community by the Prophet himself. In this worldview, there are three fundamental elements that are emphasized in such a way that they became the fundamental structure of the worldview of Islam. These fundamental elements are *tawhîd*, the idea of the oneness of God and His relationship to us in the first place and to the world in the second; *nubuwwah*, i. e. the fundamental notion of religion as reflected through the chain of prophets, namely the all-embracing teachers of humanity; and finally *hashr*, namely the idea of a final judgment, which is intimately connected with the idea of justice and human deeds. As soon as these fundamental elements were clarified, it was also made clear that no one but God is the Authority on these subjects; for when these are in question, then "the true knowledge is with God alone" (46/*al-Ahkâf*: 23). This meant that the fundamental element cannot be known unless one has 'knowledge', namely *al-ilm*. But this knowledge is not just *any* knowledge, which may be true or false, even when one cannot decide whether it is true or false; it is rather the absolute knowledge that cannot be doubted. Many references can be given for this but the following may suffice in this context:

We have given them a book (i. e., Revelation) and explained it with knowledge as a guidance and mercy for people who believe. (7/ *al-A'râf*: 52; also see 4/ *al-*

Nisâ': 157; 6/ *al-An'âm*: 119; 27/ *al-Naml*: 15—6; 31/ *Luqmân*: 20); also: “above all those who possess knowledge is an All-knowing.” (12/ *Yûsuf*: 76)

In this way the concept of *'ilm* was so emphasized in the Islamic worldview that it became a doctrinal concept forming a major component of the worldview of the early Muslims. *'Ilm* meant for them ‘absolute knowledge’ that was based on Revelation. But what about our understanding of the Revelation? Is it not also *'ilm*? If it were *'ilm* then it would be absolute, so the question is: How can human knowledge be absolute? In order to distinguish this sensitive variation in meaning, the word *fiqh* was utilized by both the Revelation and the Teacher of the Revelation. In this usage, *fiqh* meant ‘human knowledge’ which is a break from the literal meaning of the term. When there is such a break, it means that the term has already been picked up for a technical meaning. Indeed this is what happened with regard to the term *'fiqh*: “If God wants to do good to a person, He makes him a *faqîh* in religion,” said the Prophet⁷. Moreover, he also remarked “A *faqîh* is more vehement to the Satan than one thousand devout persons (*'âbid*)”⁸. We can speculate about this remark and interpret it in the following way. Since *fiqh* is not absolute knowledge, someone within an environment in which absolute knowledge is emphasized may be greatly discouraged from using his personal ability to acquire *fiqh*. Because, he will consider himself utterly insignificant in the face of absolute knowledge and ask why he should pursue an element of knowledge that only has the possibility to be correct in contrast to a kind of knowledge that is absolutely correct. This difference between *'ilm* and *fiqh* is clear in the following report by Hishâm ibn Muslim:

Do not say that *'ilm* will disappear, for it will not disappear as long as the Qur'an is recited; instead you should say that *fiqh* will disappear⁹.

If we consider this early technical meaning of *fiqh* we can easily contrast it with the technical meaning of the term ‘science’ today. In this contrast we can ascertain the close meaning between the two terms. For it is obvious that as soon as the term *fiqh* has acquired the meaning of scientific knowledge it was immediately picked up by scholars to be utilized for that purpose; such as Abû Hanîfa's usage of *fiqh akbar* (the greater science) and al-Tha'âlibî's usage in the title of his book, *Fiqh al-Lughah* (The Science of Lexicography). In contrast to the term *fiqh*, the term *'ilm* meant only ‘revelational knowledge’; as such both terms should not have been mixed. In other words, one cannot use *fiqh*, for example, to interpret the *'ilm*, as the Prophet warns:

If one interprets the Qur'an on the basis of his theory, he has committed an error even if he is correct in his interpretation” (*man qâla fî 'l-Qur'ân bi ra'yihî fa 'aṣaba, fa qad akhtâ'*)¹⁰ (note that *fiqh*, just like science, is based on personal judgment which we interpret here to be ‘theory’).

⁷ *Al-Bukhârî*, Ṣaḥîḥ, 'Ilm 14.

⁸ *Al-Tirmidhî*, Sunan, 'Ilm 13; also *Ibn Mâjah*, Sunan. Muqaddimah 222.

⁹ *Ibn Sa'd*, Tabaqât al-Kubrâ, ed. Ihsan 'Abbas, Beyrût: n. p., n. d. 5: 51.

¹⁰ *Abû Dâwud*, Sunan / Trans. Ahmad Hasan. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1984. 1036.

The early Islamic epistemology which is latent in the style of the Qur'an assigns a specific truth function for the twin words of *'ilm* and *fiqh*. In this epistemology we can ask: how is the truth of *'ilm* known? Moreover, how is the truth of the *fiqh*-knowledge known? We raise these questions because both types of knowledge belong to different ontological realms. *'Ilm* belongs to the realm identified in the Qur'an as *ghayb*, whereas *fiqh* pertains to the realm identified as *shahâdah*. The knowledge of the *ghayb* is acquired and its truth is thus known through the guidance of Revelation. The faculties utilized in this knowledge-acquisition process are mental faculties (such as intellect, imagination, memory, will and intuition) via the experiential faculties represented by the heart (*qalb*). Now since *fiqh* can mean rational understanding of any subject including the *'ilm* as such, it recognizes its limits and does not speculate on *'ilm*; and thus limits itself to the *shahâdah* aspects only. Therefore, faculties utilized in the *fiqh*-acquisition process are mental faculties as well as sense perception. Although Muslim thinkers never systematically formulated this epistemology it was the main perspective from which they were evaluating philosophical ideas. This means that in a vague sense they had a similar epistemology in mind.

Just as the words, *'ilm-fiqh*, the term *kalâm* also acquired a technical meaning in the early Islamic learning. This term already contains in its literal sense 'logical and reasoned discourse'. Because of this discursive aspect of its meaning, it became an excellent candidate to be used for expressing speculative thought. Among many early usages Ḥasan al-Basrî's (d. 728) usage is a striking example: "we initiated the speculative study of *qadar*; just as people initiated the denial of it" (*aḥdathnâ al-kalâm fîhi*)¹¹. Besides this, all the usages in the *kalâm* books, such as "*kalâm fî...*" (speculative study in ...) indicates the philosophical character of the term. More examples for similar usage can be given: "*Wa 'l-nâs yatakallamûn fî 'l-qadar*"¹². The usage of the word "*yatakallam*" in relation to a speculative issue expresses the speculative intention of the word. When one considers all such technical meanings one is obliged to translate *fiqh* as 'science', *kalâm* as philosophy, and *'ilm* as 'revelational knowledge. The term *ḥikmah* is also clarified in this context by al-Ṭabarî's report that *ḥikmah* was defined by his predecessors as the Qur'an and its (rational) understanding (*al-ḥikmah hiya al-Qur'an wa 'l-fiqh bihi*)¹³.

This enlightened process also had its community of scholars all the way from the beginning. As an educational process we find early Muslims forming schools and communities of learned men and women until it gives birth to the rise of spe-

¹¹ Obermann J. Political Theology in Early Islam // Journal of the American Oriental Society, 55 (1935). P. 145; Arabic text in: Helmut Ritter. Studien zur Islamischen Frömmigkeit I: Hasan al-Basri // Der Islam, 21 (1933). P. 68, lines 10—11.

¹² Ibn Ḥanbal. Musnad. 2: 178. Also «balaghano annaka tatakallam fo shay'in min al-qadar». (Ibn Ḥanbal. Musnad. 2: 90).

¹³ Al-Ṭabarî, Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân, Beyrût: Dâr al-Ma'rifah 1980, 3: 60.

cial sciences in Islamic civilization¹⁴. However, at one moment of this process the community of the learned almost suddenly came across books loaded with primary translations of Greek philosophical terminology in which terms, such as *'ilm*, *fiqh*, *kalâm* and *hikmah* are used wrongly. For instance, the term *'ilm* is used to mean 'science' and the term *fiqh* is isolated from its original usage; the term *kalâm* is no longer utilized for speculative thought and so on¹⁵. Now let us consider ourselves among the members of the early community of scholars active in scientific research at that time; would we react to this wrong usage or not? Moreover, these words are not terms that may be negligible in wrong usages. On the contrary, they belong to the fundamental structure of Islamic worldview. Therefore, any inaccurate usages would damage their outlook on the universe and on the scientific activities of understanding the universe and existence in its entirety. We can say with confidence, on the other hand, that all these kinds of inaccurate usages are found in the Arabic translations of the Greek philosophical literature. For the translators were not Muslims and naturally they were not trained in the Islamic scientific terminology. Thus they were unaware of the terms' scientific meaning. They were nevertheless Arabs and knew only the literal meanings of these terms. Hence they translated Aristotle's *episteme* as *'ilm*, i. e. scientific knowledge, instead of *fiqh*. Moreover, the term *kalâm* was not utilized to translate the term *philosophia*, but first the term itself was used as *falsafah* and later the term *hikmah* was utilized. This is again an inaccurate usage because, as we have seen in Ṭabarî's explanation, it is based on earliest usages reported by Mujâhid. *Hikmah* is *fiqh*-knowledge but only in relation to the Qur'an, i. e. revelation¹⁶. The term *falsafah*, however, is only *fiqh*-knowledge without any relation to a divine source. We claim that this phenomenon clearly represents the nature of the early reaction against the Greek philosophical works.

It is the same spirit exhibited in the early reaction that determines Ghazali's reaction as well. However, by the time of Ghazali certain theories in Greek philosophical works became more apparent as contradicting the vital Islamic elements in its worldview, such as the ones cited and criticized in the *Tahâfut*. Thus was written his critique in the spirit of this scientific inquiry; no other motive should be sought for the composition of the *Tahâfut* and thus started the Ibn Sina-Ghazali Debate in this spirit of scholarly exchange of ideas.

II. The *Faylasūf* (and *Falsafah*)

Among the terms that are used as incorrect signifiers in the translated books, the most important for the Ibn Sina-Ghazali Debate is the Greek term *falsafah* in

¹⁴ See for details: *M. Hamidullah*. Educational System in the Time of the Prophet // Islamic Culture, 13 (1939). P. 53—55.

¹⁵ For these wrong usages more examples can be given, such as the term *nazar* instead of *ra'y* to mean 'theory' or 'theoretical'; *wujûd* in relation to God, whereas in the terminology of the early Islamic learning *haqq* is used to express God's existence, and so on.

¹⁶ Al-Ṭabarî, op. cit., 3: 60.

its Arabized form. Philosophy meant for the Ancient Greeks the “love” or “passion” for learning. But for Aristotle it carried the tone of ‘scientific learning’ as well. This ancient conception of philosophy continued until it put its impression on the minds of Muslim intellectuals. Farabi, (d. 950) for instance, classified sciences in his famous work *Ihsâ’ al-’Ulûm*, and included in his classification such philosophical disciplines as logic, metaphysics, and ethics¹⁷. Ibn Sina wholeheartedly supported this classification. Perhaps he also utilized the phrase *al-’ilm al-ilâhî* for the first time to refer to ‘metaphysics’. Kindi, for example, used only ‘first philosophy’¹⁸. As it is clear also from his definition of this discipline, Ibn Sina regards it as a science. However, Ghazali opposed this classification of sciences and did not admit metaphysics as a science, namely, ‘ilm, as such, in the Islamic sense. This is in fact the point that is to be emphasized. For the term *al-’ilm al-ilâhî* already acquired a wide usage by the time of Ghazali.

The early translators found it difficult to translate the Peripatetic jargon such as ‘metaphysics’ and ‘theology’, although it was quite easy to translate the term ‘First Philosophy’ in an Arabized phrase (*al-falsafat al-ûlâ*). Therefore, they tried to also Arabize these terms as *uthûlujiya* and *matâfisiqâ*. However, later when Muslim philosophers mastered in these disciplines they were able to come up with Arabic equivalents. Alas, this was achieved only by a significant divergence from the main stream of Islamic scientific terminology. This is because by the time of Ibn Sina, when most of this terminology was established, the term ‘ilm had acquired double meaning; one referring to its original revelational character, the other referring to any scientific inquiry. In fact, among the Muslim Aristotelian circles it referred primarily to scientific learning in a sense intimately related to Aristotle’s *epistêmê*.

Thus Ghazali was able to launch his attack. In the *Tahâfut* he argued from the epistemological perspective that the human mind tried to reach the sort of certitude in metaphysical subjects, which it reached in formal studies such as logic and mathematics. The nature of metaphysical problems is, however, such that they evade the mathematical exactitude. This fact is clearly observed in the agreement of philosophers upon the solution of a certain mathematical problem. However, metaphysics has never succeeded in reaching a conclusion upon which all philosophers agree¹⁹. It is clear that when Ghazali refutes metaphysics to be science, he means ‘ilm; if it were translated as *fiqh*, his scientific motive would have been much clearer for us today. We do not, however, mean that had it been translated as *al-fiqh al-ilâhî*, namely as ‘the science of metaphysics’, he would have accepted it as such. For he accepts metaphysics neither as ‘ilm nor as *fiqh*. He thinks that

¹⁷ See al-Farabi, *Ihsâ’ al-’Ulûm*, ed. ‘Uthmân Amîn, Misr: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1949. P. 53, 99ff. and 102ff.

¹⁸ See: *Al-Kindi*. Metaphysics: A Translation of Ya’qub Ibn Ishaq al-Kindi’s «On First Philosophy» / Trans. A. L. Ivry. Albany: State University of New York Press, 1974.

¹⁹ See *Tahâfut al-Falâsifah*, ed. Maurice Bouyges, Beyrût: Al-Matba’at al-Kâthûlikîyah, 1927, especially 39 and the First Introduction.

subjects discussed in this discipline are known only through the Revelation (the Qur'an), and as such they are not open for scientific scrutiny. Nevertheless, we are arguing in this context that if *al-fiqh al-ilâhî* had been used instead of *al-'ilm al-ilâhî*, Ghazali's scientific motives would have been more palpable and his remarks concerning the religious dangers of indulging in such issues would be understood also in that sense.

The term *philosophia*, moreover, was not translated properly as *kalâm*; but signified in its Arabized form as *falsafah*. Now if we carefully examine this term, we shall see that it was properly applied only to Greek speculative way of thinking and not to the *kalâm* way of thinking. Therefore, *falsafah* at that time did not signify what we mean by 'philosophy' today. Let us utilize the term 'philosophy' in today's sense and try to determine the exact position of the two ancient scientific activities; *falsafah* and *kalâm*. For this way of approaching the problem shall clarify the terms and the exact motive of Ghazali's critique expressed in the Ibn Sina-Ghazali Debate. We can say in this respect that *falsafah* and *kalâm* are two different modes of philosophy, the former referring to the Greek approach and the latter to the Islamic. Once this is well understood then we can clearly see that Ghazali's critique is not directed against philosophy and philosophers as understood today, but rather against a particular way of philosophizing that is expressed as *falsafah*. For Ghazali this way of philosophizing is not legitimate, neither in the epistemological sense nor in the Islamic.

We have historical evidence for the use of the term '*kalâm*' in the sense of philosophy. Shahrastani, for example, refers to Aristotle's system as 'the *kalâm* of Aristotle'²⁰. These usages make it clear that *falsafah* means only the kind of philosophical thought found in the Aristotelian Neoplatonic corpus. We can translate accurately the term *faylasûf* as 'Hellenic philosopher' and the term *kalâm* as 'Muslim philosopher'. On the other hand, considering the wider meaning attached to the term *kalâm*, it can be understood today as 'philosophy' in the proper sense, namely 'any speculative thought carried out in any civilization'.

We must underline that some of the statements we make here are primarily related to Aristotelian and Neoplatonic metaphysics. As far as the other branches of *falsafah* are concerned they must be evaluated by the standards of *fiqh*, i. e. scientific criticism. The rules of *'ilm* do not apply to the other branches of *falsafah* because of the epistemology outlined above. Although Ghazali's approach to these disciplines differs from the way we have explained it, nevertheless he makes it clear in the *Munqidh* that his criticism is primarily directed to metaphysics and the other disciplines can be evaluated within their own standards since they are not related to religion²¹. When we come to this conclusion, we are in a better posi-

²⁰ Al-Shahrastânî, *Al-Milal wa 'l-Nihal*, ed. Muhammad Sayyid Kîlânî, Beirut: Dâr al-Ma'rifâh 1961, vol. 2.

²¹ For a translation of the «*Munqidh*» by W. M. Watt, see: *The Faith and Practice of Ghazali*. London: George Allen And Unwin Ltd., 1970. P. 33—39.

tion to evaluate the claim that Ghazali “did not consider himself a philosopher”²². Moreover, his rebuttal against the philosophers has also been interpreted as “his identification with the antiphilosophical party”²³. Our analysis shows that we must be extremely careful in applying terms that have a different connotation today than what they signified for philosophers in earlier centuries. The same conclusion is valid for the uses of the terms ‘rational’ and ‘rationalism’. Since the rational method is closely linked with philosophical thinking, Ghazali’s attitude can easily be interpreted as ‘anti-rational’. This is obviously not the case. Ghazali is a philosopher in today’s sense, but he is not a *faylasûf*. Moreover, he is a rationalist in *fiqh*-knowledge (scientific inquiry), but revelationist²⁴ in the *‘ilm*, namely metaphysical subjects.

III. The Aftermath

We have so far tried to analyze the nature of the reaction against *falsafah* through the development of early Islamic thought and tried to show that this nature also primarily dominated the spirit of the Ibn Sina-Ghazali Debate. Now we need to evaluate not only the aftermath of this Debate but also the reactions to this reaction itself. Normally looking at the problem today, the first reaction we are inclined to think is that, since Ghazali criticized the *falsafah* approach, he would have attempted to develop another philosophical approach that could rival the *falsafah*. If this was the case then we should be able to talk of a Ghazalian system of philosophy, which is based on an epistemology that is suitable to his approach. The only answer one can give for this is his *Ihyâ’*. We can, I think, defend the *Ihyâ’* as his philosophical system, especially considering its Introduction, which begins with a philosophical classification of sciences and proceeds therefrom. The only objection one can bring against this conclusion is that his methodology may not be entirely philosophical in the *Ihyâ’*.

The question of methodology is a problematic issue in philosophy, which is closely linked with our conception of philosophy. We may raise the following questions: Is there a standard method that is applied alike in every philosophical venture? If there is, then what is the nature of that method? On the other hand, if there is no such universal method, is there then at least (a) some universal characteristic that belongs to all the particular methods applied in different philosophical traditions? This aspect of the Ibn Sina-Ghazali Debate is very much relevant to our concern in contemporary philosophical problems. We may approach the problem of methodology by first defining philosophy as a science. Since each science must have a subject matter, a method, and an organized body of knowledge,

²² *Campanini M.* Al-Ghazzali // History of Islamic Philosophy / S. H. Nasr, Oliver Leaman (eds.). London: Routledge, 1995. Vol. 1. P. 258.

²³ *Majid Fakhri.* A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 1983. P. 222.

²⁴ I avoid using the term ‘dogmatist’ because in the Islamic case the dogma can be questioned if there is such a thing as dogma. This term somehow appears to me to be irrelevant in the Islamic case.

consisting the theories and discoveries in that science, philosophy must also have these characteristics. Its subject matter is *systems* that are investigated and/or constructed by the method of establishing theories. It is clear, therefore, that philosophy as a science must have a method but there is no universal method belonging to all such scientific activities. Empiricism, rationalism, intuitionism, and mysticism all together mark a peculiar method belonging to a specific philosophical tradition. Moreover, it is extremely difficult to ascertain a universal characteristic pertaining to all philosophical methods. Yet the fact that some kind of a method is indispensable for a philosophical activity is a sufficient universal characteristic that belongs to all philosophical traditions. In the same way, Ghazali has his own method which is dictated by his worldview; and it is this methodology that he applies in the *Ihyâ'*. We shall discuss this method briefly below in our concluding remarks.

The generations after Ghazali did not take *Ihyâ'* to be a philosophical venture, either in the *falsafah* tradition or in today's philosophical sense. Two reactions followed naturally; defending Ghazali as the champion of religion, and attacking him as the enemy of *falsafah*. On the other hand, philosophers like Ibn Rushd tried to defend that tradition by launching another attack. But among the former reactionaries there were fanatics as well. These fanatics did not understand the purpose of philosophy. They thought that there could only be one type of philosophy which is to say the kind Ghazali criticized, i.e., *falsafah*. In this sense we will respond to Ghazali's approach. His criticism from the epistemological perspective was weak because he did not develop a systematic theory of knowledge, like, for example, Kant. Some have already claimed that Ghazali, like Kant, refused the validity of theoretical reason in matters of belief²⁵. In this sense, of course Ghazali is a precursor of Kant. But he did not develop a systematic theory of knowledge as Kant did in his *Critique of Pure Reason*. I think because of this Ghazali was understood as a simple *salafî* rather than a profound philosopher. I am not saying that Ghazali does not have a theory of knowledge; on the contrary, it is possible to make up a theory of knowledge on the basis of Ghazali's works. But this would not be a systematic construction.

Another relevant point we can distinguish from the Ibn Sina-Ghazali Debate is Ghazali's role in the wave of the Greek philosophical influence. This issue is also to be evaluated within the framework of the terminological analysis established above. There is, on the one hand, Ghazali's legitimization of the Aristotelian terminology by his frequent use of these terms in his works. On the other hand, he attempts to invent new terminology in order to avoid legitimizing the Greek philosophical terminology by frequent use. We need to study this nomenclature in his works in order to judge this issue in an accurate way. Are the frequently employed terms the ones that belong to Ghazali's approved philosophical sciences or to the

²⁵ Cf., for example: Sharif M. M. *Philosophical Influence from Descartes to Kant // A History of Muslim Philosophy* / M. M. Sharif (ed.). Delhi: Low Price Publications, 1995. Vol. 2. P. 1385.

metaphysical sciences that he rejected? In order to understand this correctly we shall try to give two examples. The first is from the *Ihyâ'*, in which he classifies sciences with a completely new terminology based on the *fiqh* methodology²⁶. We do not find this terminology in the Greek philosophical works; the other is from the *al-Qistâs al-Mustaqîm* in which there is an obvious endeavor to Islamize the Aristotelian logical terminology. For example, the first figure of categorical syllogism is named 'greater balance' (*al-mîzân al-akbar*) and is said to have been established by the Prophet Abraham as he used it to refute Nimrod's claim for divinity²⁷. In the same manner Ghazali proves in this work that the main logical arguments can be derived from the Qur'an and that all these syllogistic rules are used to perceive the true knowledge. In that case we need to evaluate Ghazali's critique by paying attention to his works as a whole in order to understand the true spirit of his Debate with Ibn Sina.

One of the most common reactions brought against the Ibn Sina-Ghazali Debate is the claim that Ghazali denies causality in nature²⁸. We react to this accusation by asking a simple question: Can a common sense thinker deny causality? If Ghazali has any common sense at all he cannot deny this phenomenon. Once we observe his brilliant critique of the *falâsifah*, even without examining his other works one can conclude that Ghazali does not deny causality. After a careful study of his works, however, one can clearly discern that Ghazali denies only the necessary logical connection attached to a cause and its effect by the *falâsifah*, i. e. the Aristotelian philosophers. This means that in nature there is no inherent necessary connection between a cause and its effect. There is, however, such a connection as far as we are concerned because there is regularity in nature thanks to God's regular creation. Therefore, we always observe God's regular actions and establish a relationship between them. God acts in this way so that life would be possible for us; for we cannot live in a chaotic nature. This is because human mind works only in an orderly system, out of which it is able to infer rules on the basis of which we can live. In that case the necessary connection is only from our point of view, not from the side of the natural events. With this theory Ghazali also becomes a precursor of Hume. Strangely enough, Hume has never been accused of denying causality in nature.

²⁶ See the English translation by Nabih Amin Faris as *The Book of Knowledge* (New Delhi: International Islamic Publishers, n.d.).

²⁷ *Al-Qistâs al-Mustaqîm* / Ed. Victor Chelhot. Beirut: Dar al-Mashriq, 1991. P. 49—50.

²⁸ Some scholars do not accept this conclusion but still express the same claim in order to refute it. Cf.: *Majid Fakhri*. Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958; Marmura M. E. Ghazali and Demonstrative Science // *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965); Idem. Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Century Discussion of his *Tahfut* // *Islamic Philosophy and Mysticism* / P. Morewedge (ed.). Delmar, NY: Caravan Books, 1981; also *Janssens J.* Al-Ghazzali's *Tahfut*. Op. cit. The most comprehensive study of the problem is: *Goodman L. E.* Did Al-Ghazali Deny Causality? // *Studia Islamica*, 47 (1978).

Concluding Remarks

Most works dealing with Ibn Sina-Ghazali Debate do not try to evaluate this issue from a broader perspective within its own historical and scientific setting, as it has been done in this study. They have so far concentrated on the philosophical problems discussed both in the *Tahâfut* and among the later participants of the Debate. This approach does not tell us accurately about the actual purpose of the Debate. That is why we have avoided approaching the issue from this perspective in this study. We have tried to understand Ghazali's motive in starting such a Debate by first attempting to analyze the nature of the early reaction against the Greek philosophical theories in the Muslim world. Only after this is done we are able to appreciate Ghazali's scientific approach to the problem.

The weakest point of the Debate has been expressed within the aftermath as the need for a systematic theory of knowledge, which is utterly urgent today in the Muslim world²⁹. Without a theory of knowledge it is impossible to establish any significant philosophical theory. But we must understand that the Ibn Sina-Ghazali Debate should give us a better perspective to understand this need not only as a necessity of partial philosophical theories but also as an urgent need for the construction of a philosophical system. Such a system must obviously be based on a theory of knowledge.

One may argue that there is Ghazali's *Ihyâ'* as a system so why look for another? We may reply by saying that scientific knowledge is not static, since systems are organized scientific knowledge based on an epistemology and/or ontology; there is a continual need to update systems. Therefore, we need to revise the old systems according to new scientific developments. This does not mean that knowledge changes according to scientific progress. For, we are merely claiming that theories change according to new scientific discoveries on the basis of which we must revise previous systems. It is clear that since the time of *Ihyâ'* almost a millennium has passed and there is a considerable accumulation of new scientific knowledge. Hence, we have to either revise the *Ihyâ'* today or simply make use of it and other previous systems in the Muslim world in order to construct a new system.

We may raise in this context the methodology utilized in the *Ihyâ'*. For the methodology we establish today may not use the same approach. The method utilized in the *Ihyâ'* can be called '*irshâdî* approach' as opposed to the discursive approach which is more common in philosophy³⁰. I would like to translate the *ir-*

²⁹ By emphasizing the urgent need for a systematically constructed theory of knowledge I do not mean that there is no such theory today. Cf.: Syed M. N. Al-Attas. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995. But such attempts must be studied and critically evaluated so that their full impact in the philosophical circles can be felt.

³⁰ Cf.: Heer N. L. Moral Deliberation in Al-Ghazali's *Ihyâ'* '*Ulûm al-Dîn* // Morewedge, Islamic Philosophy.

shâdî approach as ‘spiritual illumination’, which is more a practical philosophy as opposed to the theoretical approach commonly employed in philosophy. Both approaches, that is, the spiritual illumination and the discursive, are useful in their own spheres. For example, in developing a theory of society or a moral theory we can use a more discursive approach. However, in instructing the society of that moral theory, in other words in moral deliberation, we need the spiritual illuminationist approach as applied in the *Iḥyâ’*. Closely linked with the issue of methodology is the question whether Ghazali is a philosopher or not. Our terminological analysis has shown that he does not use the Aristotelian philosophical method and thus he is not a *faḥḥāsuf*, but the fact that he develops his own method qualifies him to be a philosopher.

We, therefore, express the lesson to be drawn from the Ibn Sina-Ghazali Debate as an urgent need for scientific philosophical discussions today in the Muslim world. This need cannot be fulfilled unless we try to develop new philosophical theories in order to work our way to a new expression of the Islamic philosophical system.

Gerhard Bowering (*Yale University, USA*)

NAMES AND IMAGES OF GOD IN THE QUR'AN

The search for God inspires the Qur'an, elicits its many statements about God's beautiful names and provokes its rare descriptions of images about God. Islamic exegesis offers a great number of commentaries on the Qur'an that illustrate and explain this search for God. Again and again, Muslims return to God in the interpretation of the Qur'an, their Holy Book. He is the origin and end of all Islamic exegesis. Throughout the centuries, God has remained deeply anchored in the interpretation of the Qur'an in the Islamic tradition. The search for God as the fulcrum of all religious desire and the focus of all personal struggle opens the field where Islam and Christianity can encounter one another in peace. A survey of the Islamic idea of God in the Qur'an and its major aspects may serve as a small contribution to this new yearbook and open it to the encounter between the two great religions of Christianity and Islam.

When one opens the Qur'an and begins to read it, one encounters the name of God many thousand times and finds a variety of expressions, titles and descriptions for God. The Qur'an is dominated by God, even intoxicated by God's praise and infatuated with God's glory, not unlike the way God is extolled in the Psalms of the Bible. God stands in the center of the Qur'anic message that can be traced back to its proclamations in rhymed form during the last twenty years of Muhammad's prophetic career in Mecca and Medina on the Arabian peninsula. These proclamations, collected after Muhammad's death (632 C. E.), were assembled in book-form and circulated in the major cities of the nascent Islamic Empire by the end of the seventh century C. E. Since that time, they have been known as the Qur'an, the Holy Book of Islam¹. No other theme is so central in this Holy Writ of the Muslims as is the name of God, «Allah», itself. As the predominant name for God in Islam, Allah, does not signify a proper name in Arabic but simply means “the God” without any particular explanation or addition: God short and simple. No plural can be formed of the word for this nameless God, who has none other beside Him and tolerates no partner or spouse, no mother or father, no daughter or son, no associ-

¹ The best introductions to the life of Muhammad are the concise study of R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1957, the detailed scholarly study of F. Buhl, *Das Leben Mohammeds*, Leipzig 1930, translated into German by H.H. Schaeder, and the two volume set of W.M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, und *Muhammad at Medina*, Oxford 1956. Contemporary scholarship has not achieved a new break-through to a critical and reliable presentation of Muhammad's life and career.

ate or peer. He neither co-exists with another nor shares His nature with a second nature. But He exists as the highest being, invoked and professed with the name of "Allah" by more than a billion Muslims around the globe².

The Name of God

«There is no god but Allah,» thus speaks the Muslim father the first words of the Islamic creed into the ear of his newborn son. Each day, every Muslim believer renews this uncompromising belief in the only God and enters on his daily routine and business with the pledge of obedience to the sole God. In the call to action and in the battle cry, this profession of faith is transformed into the exclamation of «*Allahu akbar*», «God is greater» than all idols and *jinn*, angels and demons, worlds and things. Muhammad's monotheistic belief overpowered the idolatry of the ancient Arabs, who associated Allah with the *jinn* (37: 158), ascribed to Him sons and daughters (6: 100) and placed other deities next to Him (53: 26—27)³. Everywhere in the daily routine of the Muslims one witnesses this profession to the one God being transformed into the invocation, «*inshallah*» («if God so will») which, like a short fervent prayer, gives expression to the awareness that everything happening now and in the future depends on God alone. In the life and faith of the Muslim community, the unyielding and absolute monotheism becomes the fulcrum of Muslim prayer and the focus of Muslim action.

The Qur'an begins «In the name of God,» and each of its 114 suras (except for the ninth sura) has the formula, «In the name of God, the Merciful, the Compassionate» (the so-called *Basmala*), at its head⁴. With these words begins the letter of Solomon to the Queen of Sheba in the Qur'an (27: 30); and a slightly shorter and perhaps older formula has Noah exclaim in the Qur'an, «In the name

² The classical introduction to the Qur'an is T. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträsser und O. Pretzl, *Geschichte des Qoran*, new edition, 3 volumes, Leipzig 1909-38, translated into Arabic by G. Tamer, Beirut 2004. Reliable introductions to the Qur'an are W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970, and R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1977. Overviews about the idea of God in the Qur'an can be found in: *Gardet L. Allah* // *Encyclopedia of Islam*. Vol. 1. Leiden, 1971. P. 406—17; Macdonald D. B. «Allah» // *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam*. Vol. 1. Leiden, 1987. P. 302—11; *Böwering G. God and His Attributes* // *Encyclopedia of the Qur'an*. Vol. 2. Leiden, 2002. P. 316—31.

³ All Qur'an citations are recorded by the numbers of sura and verse, divided by a colon, and are integrated into the text in brackets, e.g., (24:35). When many Qur'anic verses are relevant for a particular reference only one of them is cited, except when parallel passages are needed to clarify the reference. In translating the Qur'anic verses, I followed A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, London 1955; reprinted New York 1996, or in certain cases, preferred my own translation. R. Paret, *Der Koran: Kommentar und Konkordanz*, second edition, Stuttgart 1977, was consulted for explanation and commentary on particular Qur'anic verses.

⁴ *I. Bismillah* // *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 2. (Reprint). Edinburgh, 1979. P. 666—68; *B. Carra de Vaux, Gardet L. Basmala* // *Encyclopedia of Islam*. Vol. 1. Leiden, 1979.

of God», when he enters the ark and sets foot on dry land (11: 41). The formula used by the ancient Meccans on top of documents of transactions, “In your name, O God” (*bismika llahumma*), is retained in the pact of Hudaibiya concluded by Muhammad and the Mecans in the year 628 C. E.⁵ The beautiful calligraphy of this tripartite introductory verse of the Qur’an (1: 1) adorns many walls and embellishes the domes of innumerable mosques from Morocco to Mindanao. This blessing is uttered when an animal is slaughtered (6: 118, 121); each important act and each meal, especially a banquet, begins in God’s name with the *Basmala*. Islamic folkbelief encases this formula in amulets and talismans, perceives in it a protection against the evil eye and finds it written on Gabriel’s wing, Adam’s thigh, Solomon’s seal or the tongue of Jesus⁶.

Originally similar to the form of an oath, sworn by the Arabs in times before Islam, the *Basmala* developed on the tongues of the Muslims into a call to God that invoked the fear of God and stressed God’s bounty. God is almighty and omniscient, transcendent and immanent; the creator of the world and final judge of humanity. He is the distant God, before whom humans stand naked and defenseless, and the totally Other — «like Him there is naught» (42: 11). But He is also the protector of humanity, the One who forgives their misdeeds and is intimately near to everyone of them — «nearer to him than the jugular vein» (50: 16). For the Muslims, the Qur’an includes the actual word of God in the Arabic language, God’s speech word-for-word, without addition by any human author. The Qur’an is composed in Arabic because God wanted to give witness to Himself before humanity in this language. He called Himself Allah — a name known to the ancient Arabs long before Islam and familiar to Muhammad because his father was called ‘Abdallah («slave and servant of God»).

Another name for God, found fifty-seven times in the Qur’an, entered Muhammad’s proclamation for a short time before the Hijra, his emigration from Mecca to Medina in 622 C. E.. This was the name of *al-Raḥmān*, “The Merciful” (17: 110)⁷, with the definite article as an essential constituent and set on equal footing with Allah in the Qur’an — «Say: ‘Call upon Allah, or call upon *al-Raḥmān*; whichsoever you call upon, to Him belong the Names Most Beautiful’» (17: 110). The name *al-Raḥmān*, included in the tripartite *Basmala* («In the name of God, the Merciful, the Compassionate») and appearing together with the adjective *al-raḥīm* («the Compassionate») in four other Qur’anic verses (1: 3; 2: 163; 41: 2; 59: 22), is entirely and wholly understood as a proper name for God. Scholars agree that the adjective *al-raḥīm* cannot be understood as the proper name for a High-God, but that the matter is different in the case of *al-Raḥmān*. Originally, *al-Raḥmān*

⁵ Watt W. M. Al-Hudaibiya // Encyclopedia of Islam. Vol. 3. Leiden, 1971, 539; Goldziher I. Bismillah // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 2. P. 667.

⁶ Goldziher I. Bismillah // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 2. P. 668.

⁷ J. Jomier. “Le nom divin ‘ar-Rahman’ dans le Coran,” in *Mélanges Louis Massignon*, volume 2, Damascus 1957, pp. 36—81.

had His home as God of the heavens in South- and Central-Arabia, as evidenced by an inscription of the year 505 C.E. that records the old South-Arabian form of *Raḥmānan*, with the article placed at the end of the word testifying to Aramaic origin⁸. In the Qur'an, *al-Raḥmān* eventually lost its independence, possible due to the objections of Muhammad's fellow tribesmen of the Quraysh (13: 30) and, in the *Basmala*, became subordinated to the name Allah as an adjective⁹. It is not certain whether the name, Allah, can also be retraced to Aramaic origin with reference to the use of *alāhā* for God in Syriac sources. Thus the decisive evidence is lacking to identify two groups of pre-Islamic Arabs, one in South- and Central Arabia, adoring *al-Raḥmān*, and one in Northwest Arabia, worshipping *Alāhā*¹⁰. This identification, however, is confirmed by the activity of Musaylima, who a short time before Muhammad's death appeared as a prophet and Muhammad's rival, speaking in the name of *al-Raḥmān*¹¹.

More than a hundred times, God is addressed in the Qur'an with the title, *Rabb*, «Lord»¹². In this name, Muhammad was urged to proclaim his message, «Recite: In the name of your Lord who created» (96: 1) because «your Lord is more generous» (96: 3) than anyone else. He is «the Lord of all Being» (1: 2), «the Lord of the heavens and the earth and all that is between them» (19: 65) and «the Lord» of the heavenly throne (21: 22). The title, «Lord», is directly linked with «Allah» in the Qur'an in verses such as, «My Lord is Allah» (40: 28), «Allah is my Lord and your Lord» (3: 51) and «our Lord is Allah» (22: 40). This title, «Lord», appears frequently in the Qur'an together with a pronoun, yet never linked with the definite article, and is used in the same way as the ancient Arabs addressed their idols with, «Lord». In the Qur'an, He is called, «the Lord of this house», i.e., the Ka'ba, the central sanctuary of Mecca (106: 3). To Him praise is due as Muhammad's Lord «your Lord the Most High» (87: 1), and His rank Pharaoh claimed in blasphemy when He presented himself to his people, «I am your Lord Most High!» (79: 24).

⁸ J. Rijckmans, «Le christianisme en Arabie du sud préislamique», in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà: Atti del convegno internazionale*, Rome 1964, pp. 436, 440; Y. Moubarac, «Les études d'épigraphie sudsémitique et la naissance de l'Islam», *Revue des études islamiques* 25 (1957), pp. 13—68.

⁹ J. van Ess, «Der Name Gottes im Islam», in H. von Stietencron, *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, pp. 156-75; Y. Moubarac, «Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran», *Le Muséon* 68 (1955), pp. 93—135.

¹⁰ *Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums*. Berlin, 1897. P. 32—3, 217; *Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden, 2007. P. 66—7; *Blau J. Arabic lexicographical miscellanies // Journal of Semitic Studies*, 17 (1972). P. 173—90.

¹¹ Musaylima, active in Central Arabia among the Banu Hanifa, couched his proclamations in rhymed form (*saj'*), not unlike Muhammad. He was slain by Muslim forces in the battle of 'Aqraba in 632 C. E., a few months after Muhammad's death; *Watt W. M. Musaylima // Encyclopedia of Islam*. Vol. 7. Leiden, 1993. P. 664—5. *Kister M. J. Musaylima // Encyclopedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden, 2003. P. 460—3.

¹² *Chelhod J. Note sur l'emploi du mot rabb dans le Coran // Arabica*, 5 (1958). P. 159—67; *Calderini S. Lord // Encyclopedia of the Qur'an*. Vol. 3. Leiden, 2003. P. 229—31.

A striking characteristic of God in the Qur'an is revealed in the words with which God addresses Himself to Muhammad and the people. This divine address, principally recorded in the third person singular, occurs in the form of the imperative, «Say!» (112: 1), or is couched in the royal plural of «We». God is rarely addressed in the «Thou», and even more rarely speaks of Himself with the divine «I», in the first person singular. A powerful testimony to the divine «I» is God's theophanic address to Moses in the Qur'an, «Moses, I am your Lord; put off your shoes, you are in the holy valley of Tuwa!» (20: 11—12) and, «I am God! There is no god but I!» (20: 14) — both verses of the Qur'an proclaimed by Muhammad before the Hijra. It is important to note that the theophanic «I» occurs in the mouth of Moses, who is mentioned more frequently by name than any other prophet in the Qur'an and in whom Muhammad discovers the principal prototype and model for his own mission. The preponderance of the imperative way of divine communication with Muhammad in the Qur'an and the simultaneous infrequency of both God's theophanic «I» and the human address of God with «Thou», appear to indicate that the essence of the Qur'an rests on a mediated way of the divine communication rather than on Muhammad's direct experience of personal encounter with God. Furthermore, in the time after the Hijra, in Medina, this theophanic proclamation of the Qur'an appears in the more indirect form, «Your God is one God; there is no god but He, the Merciful, the Comapssionate» (2: 163) and becomes the embodiment of the Islamic formula of faith, «There is no god but Allah» (47: 19).

God's Names Most Beautiful

God is not only invoked by His names, Allah, *al-Raḥmān*, and *Rabb*, rather He is also revealed in the Qur'an through expressions, often imbedded in rhymed end-forms of verses, which include an astonishingly rich world of divine perfections. These are «the names most beautiful» (*al-asmā' al-ḥusnā*, 7: 180) — an expression, chiseled into the east gate of the Dome of the Rock in Jerusalem since early Islamic times — that describe Allah with a great variety of qualities. According to Islamic tradition, the number of “the names most beautiful” is ninety-nine¹³. The name of «Allah» as God's highest name is kept separate from this list of names, while *Rabb* belongs to it, but *Al-Raḥmān* does not. The names most beautiful appear in many verses of the Qur'an and are often recorded in clusters (59: 22—24) or cited as a totality (17: 110). Their number in Islamic tradition does not coincide exactly with their number in the Qur'an and also shows slight differences of language in comparison with the Qur'an. When Muslims guide the thirty-three beads of their prayer cords through the fingers, they invoke one of the names most beautiful at each bead, running through all names in three turns.

Some of the names most beautiful are similar in meaning or related in language. Some are placed at the end of verses for the sake of rhyme patterns or are

¹³ *Gimaret D.* Les noms divins en Islam. Paris, 1988; *Redhouse J. W.* The most comely names // *Journal of the Royal Asiatic Society*, 12 (1880). P. 1—69.

repeated in pairs for emphasis. Some are cited with a definite article and others without it; some are linked with the particle “and” and others not. On the whole, these names most beautiful are not fundamental concepts or propositions of a developed theological system, rather they are expressions of prayer included in the Qur'anic praise of God, as reflected in the frequently repeated, “To God be glory!” (12: 108) or, “Praise belongs to God” (1: 1) or, “Glory be to Him” (10: 18). The names most beautiful resemble signposts pointing to the prayer of the man who proclaimed the Qur'an and hallmarks giving testimony to his experience of God. They are praise of God and doxology rather than doctrine and theology. In addition, one has to consider that the Qur'an is meant to be recited, it is a recital opening the ear of the listener rather than a reading fixing the eye to the text¹⁴. It is meditation by listening to the recited word rather than contemplation by reading a written text. Nevertheless, in the names most beautiful, one can discover the origins of a rich Islamic theology that later developed in systematic form in the Middle Ages. In the Qur'an, the names most beautiful are not yet theoretical descriptions of God, but they nevertheless offer the foundation for refined theses on the divine nature and its attributes (*sifāt*) elaborated by the great systems of Islamic theology¹⁵.

Some examples from the Qur'an may illustrate God's names most beautiful. God is “the One, the Omnipotent” (39: 4), “the Living, the Everlasting” (3: 2), “the All-mighty, the All-wise” (2: 129), “the All-strong, the All-mighty” (11: 66), “the All-high, the All-great” (22: 62), “the First and the Last, the Outward and the Inward” (57: 3), “the All-forgiving, the All-loving” (85: 14) and “the Giver” (3: 8). Many times the Qur'an emphasizes that “God is powerful over everything” (2: 20); He is “All-powerful” (60: 7), “All-embracing” (2: 247), “All-hearing” (2: 127) and “All-Seeing” (17: 1). God is “All-sufficient, All-clement” (2: 263), “All-laudable, All-glorious” (11: 73), “the All-subtle, the All-aware” (6: 103), “the All-provider” (51: 58), and the “Guardian over everything” (34: 21). “God ever watches over you” (4: 1), “God is witness of the things you do” (3: 98), “He is an excellent Guardian” (3: 173), “He is the Protector and Helper” (42: 9) — “God ever guides those who believe to a straight path” (22: 54).

God brings forth and maintains creation, He holds sway over it and renews it. He is “the Creator” (59: 24), “who created the heavens and the earth” (36: 21), who “gives life and makes to die” (15: 23) and gathers humanity for a Day of Judgment (3: 9). He honors and humbles the human beings, offers or holds back His gifts, hastens or delays His support, grants His help and sends misfortune. “He leads astray whom He wills and guides whom He wills” (16: 93). He opens the hearts of the believers for the faith and seals the hearts of the unbelievers with the words of their unbelief, “our hearts are uncircumcised” (2: 88; 4: 155). Innumerable are

¹⁴ Böwering G. The Qur'an as the Voice of God // *Proceedings of the American Philosophical Society* 147 (2003). P. 347—53.

¹⁵ Allard M. Le problème des attributs divins. Beirut. 1965; van Ess J. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Vol. 4. Berlin, 1997. P. 425—77.

the divine names of God's forgiveness and pardon next to the repetition of "the Merciful, the Compassionate" of the *Basmala*. God is gentle (2: 143) and loving (85: 14), He answers the prayers (11: 61) and His mercy embraces all things (7: 155). He is ready to forgive (2: 173), inclined to be indulgent (38: 66) and turned to humanity with His favor and grace (2: 37).

God decides what He wills (5: 1) and His promise is true (11: 45). He is the best of judges (7: 87) and will render His verdict on the Day of Resurrection (4: 141), and no one will be able to repel His judgment (13: 41). Many times the Qur'an says of God, "You are the One who possesses knowledge and wisdom" (2: 32), but only once it is said that "God bids to justice ('*adl*)" (16: 90) and twice that He "upholds justice" (3: 18) or speaks with "justice" (6: 115). Surprisingly however, God is neither mentioned nor extolled in the Qur'an as "the Just," although He renders His verdict over humanity on the Day of the Last Judgment and apportions eternal reward or punishment for the deeds of each individual. With the absolute authority of a monarch, God passes His sentence that depends only on His good pleasure or wrath (3: 162).

Some descriptions of God in the Qur'an involve intricate difficulties for their interpretation. e.g., when God is called "the All-holy King" (59: 23; 62: 1), "the Master of the Kingdom" (3: 26) and "the Master of the Day of Doom" (1: 4). When God is called "Peace" (*al-salām*, 59: 23), He is not understood abstractly as "peace" but dynamically as the One who is peacable and grants peace. Called, "the Truth" or "the Reality" (*al-ḥaqq*, 22: 6; 22: 62; 31: 30), the mystics of Islam preferred this name of God to any other high-name. These mystics, known as Sufis, entered Islamic history in force about two centuries after Muhammad's death, claiming to have a deeper insight into the inner meaning of the Qur'an because of their direct experience of the divine in their souls. Citing God's name under the abstract and neutral noun of *al-Ḥaqq* empowered them to speak of a mystical union with God while avoiding any identification with God understood as a person. For this reason, they emphasized God in the Qur'an as "the All-loving Lord of the Throne" (85: 14) and based their experience of mystical union with God on the moving verse in which the mutual love of God and humanity is stated short and simple: "He loves them, and they love Him" (5: 54).

God, Creator and Judge of the World

With regard to God, two themes dominate the earliest suras of the Qur'anic proclamation: God is Creator of the world and Judge of humanity. The first verse proclaimed by Muhammad according to Islamic tradition, presents God as the creator, "Recite in the name of your Lord, who created!" (96: 1). God's act of creation is an act of His divine will. He created the world through the decree of His eternal will, calling it into being with the word of His divine command, "Be!" (*kun*). He is "the creator of the heavens and the earth. When He decrees a thing, He but says to it, 'Be!', and it is" (2: 117). God not only creates the world through a unique command, He also maintains it in its existence as an ongoing work of creation (79: 27—

33; 80: 17—42). God is active as creator at all times and at each moment, without ever tiring (50: 38) or sitting still (10: 3) and without resting from His work on the seventh day of creation. The Qur'an mentions the six days of the Biblical account of creation (7: 54; 10: 3; 11: 9; 25: 60; 32: 3; 41: 19—22), but does not speak of nothingness or chaos preceding creation. Rather, in the Qur'anic image, God unstitched the heavens and the earth that were a mass all sewn-up, and fashioned every living thing of water (21: 30). He set in the earth firm mountains, lest it would shake with them (21: 31) and set up the heaven as "a roof well-protected" (21: 32). He created the night and the day, and the sun and the moon, "each swimming in a sky" (21: 33)¹⁶.

Rather than as a unique act at the beginning of time setting history in motion, God's creation is experienced by humans as a process, in which they witness God's wonderful deeds in the world at each and every moment¹⁷. The vault of heaven, raised up without pillars (13: 2) has the moon set in it as a light and the sun as a lamp (71: 16). God sends water down from the sky (30: 24) and separates the sweet waters of rivers from the salt waters of oceans (25: 53). He makes the heavens and earth stand firm (30: 25) and fortifies the land with the mountains, looses the winds and has lightning strike (30: 24). He revives the earth with its growth and places in it humans with a variety of tongues and hues (30: 22). He separates day and night and provides humans with their daily rest (24: 44). God creates for them cattle, pack-horses and mounts (16: 4—8), fashions pastures for the herds and crops of all kinds of fruit (16: 11), brings forth fish and pearls from the depth of the oceans and has ships cleaving through the seas (16: 14). The rain indicates the creative power of God because it revives the dry land and makes it fertile. Just as God can make the desert sprout in the short rainy season, so He can raise the dead to new life (7: 57). "It is He who originates creation, then brings it back again" (30: 27).

God created Adam, the first human being (2: 30), with His own two hands (38: 75) and made him a successor (*khalifa*) to the angels (2: 30)¹⁸. He breathed into him of His spirit (15: 29) and summoned him to give names to the things (2: 31—32) — a task that the angels were incapable to perform. God created Adam of dust (3: 59) and water (25: 54) and shaped the human being in "its fairest stature" (95: 4), giving it proper proportions and erect posture, and shaping it in a balanced form (82: 7—8). Adam's offspring, "the children of Adam" (7: 26), were procreated through the sperm, shaped to their complete figure (18: 37) and finally made male and female — "and no female bears or brings forth, save with God's knowledge" (35: 11). Two images of the creation of the human being are linked: God created man from clay (6: 2) — "He created man of a clay like the potter's" (55: 14) — and God created man from a sperm-drop (18: 37), drop of water (25:

¹⁶ O'Shaughnessy T. Creation and the teaching of the Qur'an. Rome. 1985.

¹⁷ Nagel T. Der Koran: Einführung — Texte — Erläuterungen. München. 1983. P. 172—84.

¹⁸ Schöck C. Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna. Berlin, 1933; Paret R. Der Koran. Kommentar und Konkordanz. P. 16.

54) or blood-clot (96: 62), which gradually develops into a tissue, expands from the embryo to the fetus, becomes bone and flesh in the mother's womb, emerges into the world and grows to the full figure of a human being (22: 5; 23: 12—14), whom God creates as male and female and makes into races and tribes (49: 13). God assigns each human being a particular span of life (6: 2), "and then makes him to die, and buries him, then, when He wills, He raises him" (80: 21—22).

The human being, created by God, is given the true religion, the primal and natural religion of the belief in one God, the so-called *fiṭra*, which is mentioned only once in the Qur'an in a divine address to Muhammad, "Set your face to the true religion, as a man of pure faith (*hanīf*), God's original *fiṭra* upon which he originated humanity. There is no changing God's creation. That is the right religion" (30: 30)¹⁹. These men "of pure faith" did not represent an organised religion of the pre-Islamic Arabs, rather they were a group of men seeking a High-God because they were not content with the polytheism of the old Arab deities, whether local or tribal. Their religion, however, became the oldest name for Islam — "the only true religion with God is the *Hanīfiyya*" (3: 19), as stated in the Qur'an codex of Ibn Mas'ud (d. 653 C. E.)²⁰. This primal monotheism, the *Hanīfiyya*, documented since the early stages of the Qur'anic proclamation and followed by these men of pure faith, found its model and guide in the figure of Abraham. Just as he did, so did the *hanīfs* discover the one and true God through their inner wisdom and religious intuition²¹. By not associating other deities with Him, they gave witness to the original and primal belief in the one true God (6: 75—79) and bowed down in prayer before the One, "who created the heavens and the earth" (6: 79). Muhammad perceived in them the prototype to follow, professing, "as for me, my Lord has guided me to a straight path, a right religion, the creed of Abraham, a man of pure faith, he was no idolater" (6: 161).

Islam rejects the notion of *shirk*, idolatry, or more literally, "associating partners with God", categorically and sees in it the gravest offense before God²². The

¹⁹ In Islamic tradition (Hadith) the idea of *fiṭra* is further explained by a statement of Muhammad that each child is born with its nature formed according to God's plan (*'alā 'l-fiṭra*). This *fiṭra*, however, can be transformed by its parents so that it becomes a Jew, Christian or Magian according to the religion of its parents. This statement implies that each child is given a Muslim nature by birth (*anima naturaliter moslemica*), but becomes bound to a non-Muslim religion through the choice of the environment in which it grows up; cf.: *van Ess J. Zwischen Hadith und Theologie*. Berlin, 1975. P. 101—14.

²⁰ *Jeffery A. J. The Foreign Vocabulary*. P. 112—5; *Rubin U. Hanifiya and Ka'ba — an inquiry into the Arabian pre-Islamic background of Din Ibrahim // Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 13 (1990). P. 85—112; *Idem. Hanif // Encyclopedia of the Qur'an*. Vol. 2. Leiden, 2002. P. 402—4; see: *de Blois F. Nasrani and hanif: Studies on the religious vocabulary of Christianity and Islam // BOAS*, 65 (2002). P. 16—25.

²¹ *Nagel T. 'Der erste Muslim': Abraham in Mekka // Abraham unser Vater / Kratz R. G., Nagel T. (eds.)*. Göttingen, 2003. P. 133—49.

²² *Surty M. I. The Qur'anic Concept of Shirk (Polytheism)*. London, 1982; *Hawting G. R. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*. Cambridge, 1999.

Qur'an insists emphatically that there is only one God, the ruler of the World, "who begets no offspring, has no partner in his dominion, and has no need of a protector against humiliation" (17: 111). "He has taken to Himself neither a consort nor an offspring" (72: 3). God not having an offspring can be understood in two ways. Applied to Jesus, Mary's son, the Qur'an states, "it is not for God to take a son unto Him" (19: 35) and "they are unbelievers who say, 'God is the Messiah, Mary's son'" (5: 72). But it can also be understood as directed against the three female deities worshipped by the Meccans (53: 19—20; 16: 57—59)²³. In a broader sense, it can be understood as polemics against the Christian belief in divine sonship (2: 116) or polytheistic beliefs in general. However, one has to take into account that, in Arabic, the word offspring (*walad*) can be understood as male or female and "the taking an offspring to oneself" may refer to generation or adoption.

Rejecting the association of partners with God, the Qur'an includes a series of concise statements that insist on the oneness of God. "He is only One God" (6: 19), "Your God is One God" (18: 110), "Your God is One" (37: 4). In addition, there is the clear rejection of tritheism in the Qur'an: "they are unbelievers who say, 'God is the Third of Three.' No god is there but One God" (5: 73). A few Qur'anic verses state emphatically God's oneness, with God's self-testimony, "I am" (2: 160; 15: 49; 27: 9) or "there is no God but I, so fear you me!" (16: 2) and "I am your Lord, so serve Me!" (21: 92). The crucial statement with regard to God's oneness appears in the Qur'an in God's conversation with Moses, recalling the Biblical verse of Exodus 3: 14, "I am your Lord; put off your shoes; you are in the holy valley" (20: 11—12), and immediately thereafter, "Verily I am God; there is no god but I" (20: 14).

The Qur'an does not develop its ideas and ideals about God in a historical or interpretive vacuum. Careful study reveals that, in articulating its own normative position, the Qur'an is accepting or rejecting, in turn, views of the divine that appear in Arab tribal religion as well as in Judaism and Christianity. A good example of the amalgamation of Jewish, Christian and old-Arab themes in one short chapter of the Qur'an in sura 112²⁴. Behind, "Say, He is God, One" (*aḥad*, 112: 1), stands the Hebrew *ehod* ("one") assimilated into Arabic. Then follows the emphasis on God's impenetrable nature, "God, the Impenetrable" (*al-ṣamad*, 112: 2), against the conception of the hollow idols of the ancient Arabs. Finally, there is the polemic against the Christian creed, "He has not begotten, and has not been begotten (*lam yalid wa-lam yulad*), and equal to Him is not any one" (112: 3—4).

The amalgamation of elements gathered from these three religious traditions is a characteristic of the Qur'an, not only with regard to the concept of God, but also with regard to the formation of the central institutions of Islam, such as ritual prayer, almsgiving, fasting and pilgrimage. Another example of the amalgama-

²³ *Ryckmans G.* Les religions arabes préislamiques. Louvain, 1951; *Krone S.* Die altarabische Gottheit al-Lat. Frankfurt am Main, 1992.

²⁴ *Calverly E. E.* The Grammar of Suratu'l-Ikhlās // *Studia Islamica*, 8 (1957). P. 5—14.

tion of these traditions can be spotted in the formation of the prophetic figures in the Qur'an that intertwine midrashic, apocryphal and old-Arab legendary features. Furthermore, the various ideas of divine revelation combine the model of the Arab soothsayer with the prophetic seer and the divine messenger.

Images of God in the Qur'an

While God's names most beautiful appear many hundred times in the Qur'an, the images of God surface in only a few dozen verses. In particular, there are three images that are stated in part obscurely or by allusions in the Quran, but which are then further developed and embellished in the religious literature of Islamic tradition (Hadith). They are: God has face, eyes and hands; God sits on a throne; and God is the light of the heavens and the earth. These three images play a significant part in the discussion about the anthropomorphical verses that are marked in the Qur'an as obscure verses and contrasted with its clear and unequivocal verses (3: 7). They appear as examples of the allegorical exegesis in the voluminous commentary literature of the Qur'an²⁵. Although it is mentioned in the Islamic tradition that the human being is created in God's image, that statement cannot be found in the Qur'an which insists firmly that "like Him there is naught" (42: 11), thereby excluding any resemblance between God and humanity. According to the Qur'an, God shapes human beings, gives them a beautiful and balanced figure (40: 64, 64: 3; 7: 11) and forms them in the womb (3: 6). "He is God, the Creator, the Maker, the Shaper" (59: 24). The Qur'an, however, does not speak of God's figure or body. It does not mention God's ear, although He is the "All-hearing," nor does it refer to God's mouth and tongue, although God speaks, commands, promises and threatens in the Qur'an. There is also no mention of God's nose, arms, fist, foot, heart or beard; and God's sex is not mentioned expressly, although it is implicitly understood as male²⁶.

The Qur'an states clearly, however, that God has a face, eyes and hands. More than to the eyes emphasis is given to His hands in two scenarios, one at the moment of creation God and the other at the Day of Resurrection. God creates Adam, the father of humanity, with His own hands and reprimands the devil (Iblis) for his disobedience to prostrate in respect before Adam together with the angels. Iblis is cursed and driven from paradise because he boasted to be created of fire while Adam was made of clay (38: 76—77). When the world comes to an end in its final catastrophe, God will hold the whole world in His hand on the Day of Resurrection and roll up the heavens in His right hand (39: 67). This image was refined in Islamic tradition to the representation that, already before the creation of the physical world, God held the hearts of the believers between His two fingers to determine their fate when they would come into the world²⁷. The image of God's face

²⁵ Gimaret D. Dieu à l'image de l'homme. Paris, 1997.

²⁶ Van Ess J. Theologie und Gesellschaft. Bd. 4. P. 396—401.

²⁷ For example, al-Ghazzali, see: Gramlich R. Muhammad al-Ghazzalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Wiesbaden, 1984. P. 64.

also unites two ideas, God's ubiquitous presence and humanity's unceasing desire for God. Never turning His back to them, God always turns His face to humanity. In turn, human beings constantly seek God's countenance in their prayer²⁸. "To God belong the East and the West; whithersoever you turn, there is the face of God" (2: 115). "All things perish, except His face" (28: 88). "All that dwells upon the earth is perishing, yet still abides the face of your Lord, majestic, splendid" (55: 26—27). Human beings desire God's countenance (2: 272), persevere in seeking God's face in their prayer (13: 22; 6: 52; 18: 28) and, without expecting thanks or rewards, feed the poor in whom they see the face of God (76: 9).

When taken literally, the image of God's face raises the question whether the blessed of paradise can behold God's countenance. On the one hand, the Qur'an states that human eyes cannot see God (6: 103) and God speaks to human beings from behind a veil (42: 15), on the other hand there are Qur'anic verses proclaiming that the blessed of paradise will gaze at their Lord with radiant faces (75: 22-23). On the basis of these contrasting statements of the Qur'an and some centuries after Muhammad, Islamic theology developed distinctions between the vision of God in this world and in the hereafter and between the actual vision of God and the vision of the hearts. A burning issue, however, was rooted in the two visions of God Muhammad is reported to have had in the Qur'an (53: 5—18; 81, 19—25)²⁹. According to early interpretations of Islamic exegesis, Muhammad perceives God with his own eyes and converses intimately with Him, becoming God's Beloved (*ḥabīb Allāh*) and, in Islamic tradition, ascends — during his lifetime rather than after his death — to heaven, to a rank that is nearer to God than that of Abraham or Moses. Other exegetes understand Muhammad's ascension to heaven as a dream vision, a vision of his heart³⁰, by referring to the verse, "his heart lies not of what he saw" (53: 11) and understand "the Lote-tree of the Boundary" (53: 14), at which the encounter occurs, as a curtain separating God from His prophet.

If human eyes do see God, there is no doubt about where He will appear. According to Islamic tradition, Jerusalem is the place at which God sat down after completing His work of creation and on which He will sit again on the Day of the Last Judgment. The Qur'an itself states clearly that God, sitting on His throne, rules over His creation with power and glory (7: 54). The throne rests upon the waters (11: 7) and "reaches far beyond the heavens and the earth," as said in one of the best known verses of the Qur'an, the so-called throne verse (2: 255). The angels carry the throne (39: 75; 40: 7; 69: 17), stand or walk around it, proclaiming God's praise and asking forgiveness for the sake of the believers (40: 7). Untiring from his work of creation, God sits calmly on His throne like a monarch

²⁸ *Baljon J. M. S.* To seek the face of God in Koran and Hadith // *Acta Orientalia*, 21 (1953). P. 254—66.

²⁹ *Bell R.* Muhammad's Visions // *The Moslem World*, 24 (1934). P. 145—54.

³⁰ *Böwering G.* From the word of God to the vision of God: Muhammad's heavenly journey in classical Sufi Qur'an commentary // *M.A. Amir-Moezzi*. *Le voyage initiatique en terre de l'Islam*. Louvain; Paris, 1996. P. 205—22.

in royal composure. Neither wearing a crown nor holding a scepter, He sends the sun and moon on their course (13: 2). Two somewhat obscure scenarios are related to God sitting on the throne. One of them is “the laudable station” (*maqām maḥmūd*, 17: 79), the rank on which, according to Islamic tradition, Muhammad is invited to sit to God’s right hand at the Last Judgment. The other refers to the “Logos” (*amr*) through which God rules the world (10: 3; 13: 2; 32: 5) and whom God directs from the heaven to the earth and then has him return to Him “in one day whose measure is a thousand years in counting” (32: 4—5)³¹. The Qur’an, however, cites another word for the Logos, “whose name is the Messiah, Jesus, Mary’s son” (3: 45) and calls him God’s “word” (*kalima*) that “He committed to Mary” (4: 171). It appears that the Qur’an draws here on two sources, one understanding the Logos as *amr* and the other calling him *kalima*, and may conceal beneath it a latent trinitarian conception of God. This possibility surfaces when one compares the verses in which Jesus is called “*amr*” or “*kalima*” with those in which Jesus is seen in relation to the “spirit” (*rūḥ*, 4: 171) or “the holy spirit” (*rūḥ al-quḍus*, 2: 87; 2: 253) and in those in which the spirit is linked to the “*amr*” (17: 85; 16: 2)³².

It is possible that God’s throne, resting on the waters, was implicitly understood in the Qur’an as a reflection of divine light in the waters of the primal sea³³. This image of the divine light recalls the light verse of the Qur’an (24: 35), in which God is called “the light (*nūr*) of the heavens and the earth” rather than their “illuminator” (*munawwir*), as suggested by many Muslim commentators³⁴. In addition, the light verse includes a simile, in which the light is compared with a niche holding a lamp made of glass that sparkles like a brilliant star. This lamp burns with the oil of a blessed tree, an olive tree, that is “neither of the east nor of the west,” i. e. supernatural, burning brilliantly almost by itself without having been touched by fire. Finally, ending the verse, God is depicted as “light upon light, God guides to His light whom He wills” (24: 35). In the context with the two following verses (24: 36—37), the light verse appears to be linked to the Eastern Christian liturgy by the reference to monks worshipping God “in temples God has allowed to be raised up and His name to be commemorated therein” (24: 36). Furthermore, the framework of the simile of light in the Qur’an recalls God as “light of the world” of the fourth gospel (Joh. 8: 12; 9: 15; 12: 46) on the one hand, and the “light from light” of the Nicene creed³⁵.

³¹ Speyer H. Die biblischen Erzählungen im Koran. Gräfenhainichen, 1931. P. 24—7.

³² Henninger J. Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. Schöneck-Beckenried 1951. P. 47—56; Ahrens K. Christliches im Koran. Eine Nachlese // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 84 (1930). P. 15—68, 148—90.

³³ van Ess J. Theologie und Gesellschaft. Bd. 4. P. 407—11.

³⁴ Bowering G. The light verse: Qur’anic text and Sufi interpretation // Oriens, 36 (2001). P. 113—44.

³⁵ Macdonald D. B. Allah // E. J. Brill’s First Encyclopedia of Islam. Vol. 1. P. 318; Clermont-Ganneau. La lampe et l’olivier dans le Coran // Revue de l’histoire des religions, 81 (1920).

It is also possible that the burning bush, mentioned in the Qur'anic narrative of Moses (28: 29—30), plays a role in the image of the light verse, when it is seen linked to the Qur'anic statements about Mount Sinai (52: 1—6). Muhammad was familiar with Mount Sinai, mentioned ten times in the Qur'an as “the Mountain” (*al-Ṭūr*), invoked by oath (95: 2; 52: 1), and called Saynā' (23: 20) or, for the sake of rhyme, Sīnīn (95: 2)³⁶. On this Ṭūr Saynā' grows an olive tree, called *zaytūn* as in the light verse, that “bears oil and seasoning for all to eat” (23: 30). The Qur'an speaks of two sides of Mount Sinai. On one side of the mountain, the law and the revelation of the Torah was entrusted to Moses (28: 44). There is another side of mount Sinai in the Qur'an, however, “the right side of the Mount” (*tūr al-ayman*, 19: 52; 20: 82; 28: 29, 46) where Moses was called by God at the burning bush according to the Jewish-Christian legend. About twenty years before Muhammad's birth, emperor Justinian I (ruled 527—565 C. E.) erected a fortification for the monks of Mount Sinai, whose monastery, according to tradition, included the burning bush and was visited by pilgrims since the fourth century³⁷. Muhammad knew this place as “the frequently visited house” with its “fortified roof” to which the Qur'an refers (52: 4—5)³⁸. These textual linkages appear to relate the light verse with Mount Sinai and the monastery of the burning bush.

Politically interested exegetes of the Qur'an used the light verse to interpret the calif as God's shadow on earth. In the earliest centuries of Islam, however, Muslim mystics spotted the figure of a Logos in the symbolism of the light verse and interpreted “the likeness of His light” (24: 35) as an implicit reference to the pre-existent Adam or the primordial Muhammad³⁹. In this context, the explanation of the light verse was coupled with the interpretation of Muhammad's vision of God (53: 5—18; 81: 19—25) and the story of Muhammad's ascent to heaven. Possibly more important than the significance of the light verse for the religious imagination of Islam in post-Qur'anic times, are its implications for the historical origins of the Qur'an. For example, there is the scholarly puzzle whether the Arabic primary sources support the conjecture that Muhammad had visited Mount Sinai prior to his “call” to proclaim the Qur'an when he was about forty years old.

P. 213—59; *Buhl F.* Über Vergleichen und Gleichnisse im Qur'an // *Acta Orientalia*, 2 (1924). P. 1—11; *Speyer H.* Die biblischen Erzählungen. P. 62—66.

³⁶ *Horovitz J.* Koranische Untersuchungen. Berlin; Leipzig, 1926. P. 123—125; *Honigmann E.* al-Tur // *Encyclopedia of Islam*. Vol. 10. Leiden, 2000. P. 663—5; *Bailey C.* Sina // *Encyclopedia of Islam*. Vol. 9. Leiden, 1997. P. 625.

³⁷ *Moritz B.* Der Sinaikult in heidnischer Zeit // *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. Berlin, 1916. P. 1—64; *Shahid I.* Sinai // *Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 5. Leiden, 2006. P. 28—9.

³⁸ Islamic exegesis does not recognize the linkage of the “frequently visited house” with its “fortified roof” (52:4—5) to Mount Sinai, and explains it, instead, with reference to the Ka'ba, the central sanctuary of Mecca.

³⁹ *Van Ess J.* *Theologie und Gesellschaft*. Bd. 4. P. 383—7; *Böwering G.* *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin, 1980. P. 149—53.

The Qur'anic verses 28: 44—46 are intriguing in this regard because they insist that Muhammad was not at Mount Sinai when Moses was there, “you were not upon the western side (of the Mount) when We decreed to Moses the commandments, nor were you among those witnessing” (28: 44), and “you were not upon the side of the Mount (*al-tūr*) when We called” (28: 46), i. e., when Moses was called to intimate dialogue with God at the burning bush. But was Muhammad ever at Mount Sinai during his life time? At first hand, these verses simply state that Muhammad was not an eyewitness to Moses's encounter with God. As such the Qur'anic wording does not give evidence whether this tantalizing reference conceals a visit of Muhammad to Mount Sinai. Scholarly research has established the complexities of the Qur'anic verses on this matter without reaching a consensus on the question⁴⁰.

There is some evidence, however, that Muhammad led caravans to Syria about fifteen years before his call. These caravans were an annual occurrence for the Meccans, who organized a summer caravan to Yemen, where it was cooler, and a winter caravan to Syria, where it was warmer, probably mainly for commercial purposes but also for recreation⁴¹. It is probable that these caravan routes were part of the “spice route” and could have included excursions to Mount Sinai on the way to the Palestinian region of Gaza or the Syrian town of Bosra⁴². According to the Islamic traditional biography of Muhammad, Hashim, Muhammad's great-grandfather, was the first to organize the annual caravan journeys of the Meccans and was buried at Gaza⁴³. Muhammad himself accompanied his uncle Abu Talib on a journey to Bosra in Syria⁴⁴ and, before and after his marriage to Khadija, is said to have supervised her commercial interests in the annual Meccan caravan to Syria⁴⁵.

The encounter of the three monotheistic religions

It is well known that, according to the Islamic primary sources, the history of Islam begins with the Hijra, the emigration of Muhammad and his small group of followers from Mecca to Medina in 622 C. E., the first year of the Muslim lunar calendar widely used until today. The traditional Islamic biography of Muhammad is principally concerned with his prophetic career, from the beginnings of his proclamation of the Qur'an in about 610 C. E. to his death in 632 C. E. It records little reliable information about Muhammad's life from his birth in about 570 C. E.

⁴⁰ For the complexities of the relevant Qur'anic references see: *Horovitz J.* Koranische Untersuchungen. P. 125; *Speyer H.* Die biblischen Erzählungen. P. 255; *Paret R.* Der Koran: Kommentar und Konkordanz. P. 379—80.

⁴¹ *Rubin U.* The ilaf of Quraysh: a study of sura cvi // *Arabica*, 31 (1984). P. 165—88.

⁴² *Crone P.* Meccan Trade and the Rise of Islam. Princeton, 1987. P. 205—9.

⁴³ *Guillaume A.* The Life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's *Sirat Rasul Allah*. Oxford, 1955. P. 58.

⁴⁴ *Guillaume A.* The Life of Muhammad. P. 79.

⁴⁵ *Ibid.* P. 82.

to the beginning of his prophetic career. This is so because the Islamic biography of the Prophet had interest in legends and anecdotes about his earlier life only inasmuch as they foreshadowed his prophetic career. It abstained from presenting a record of the crucial early years of Muhammad's religious formation in which he developed his expertise in producing rhymed prose (*saj'*) and absorbed the knowledge about the religious legacy of Arabia. For this reason there is a certain vacuum concerning the historical context of the religious background that informed the Qur'anic message as it was proclaimed by Muhammad. Many circumstances of the Qur'anic verses remain obscure and open to conjecture. Nevertheless, the dependence of the Qur'an on Biblical themes and religious beliefs commonly shared by the Arab tribal structure in pre-Islamic times is obvious to anyone reading the Qur'an attentively.

This dependence, however, is not recognized by Islam, which sees the Qur'anic message as originating in God alone, rather than as the product of prophetic experiences and religious teachings based on actual historical circumstances at the eve of Muhammad's appearance as God's Messenger (*rasūl Allāh*) in the Arabian peninsula. In this perspective, Islam has defined itself from the beginnings of the Qur'an with inner certitude vis-a-vis its monotheistic siblings, Judaism and Christianity, by seeing itself as the final revelation of God superceding its forerunners and by understanding itself as the natural religion willed by God since the origins of humanity. Christianity, the middle sibling, has included Jewish Scripture as its Old Testament and has perceived in Judaism, its elder sibling, a prologue to the message of its New Testament, integrating many Jewish ideas and images about God in its own foundations of faith. Unfortunately, however, Christianity has found it a much harder task to define itself with regard to its younger sibling, Islam. Is it possible for Christianity to discover in the Qur'anic notion of God stepping stones that could guide the search for a common God? If one enters on this search, one may encounter sufficient solid ground to build a common system of thought that encompasses Judaism, Christianity and Islam and overcomes the theological polemics of the past.

Тауфик Ибрагим (Институт востоковедения РАН, Москва)

ОБОСНОВАНИЕ БЫТИЯ БОГА И ЕГО ЕДИНСТВА В КАЛАМЕ

Сочетая в себе ревелативное (богооткровенное) и рациональное, Коран постоянно подчеркивает их гармонию. Требуя от своих последователей веры в сверхъестественное откровение, мусульманское Писание вместе с тем указывает на другую разновидность самораскрытия Бога — через предметы и явления мира (с человеком в нем). Примечательно, что Коран одним и тем же словом «*айат*» обозначает и единицу-стих священного текста, и некоторое явление природы. Мир (Космос, Природа) служит иной разновидностью Божьего откровения — «общим», или «естественным» откровением. Самораскрытие Бога, таким образом, воплощено в двух Писаниях/Книгах — Коране и Космосе, порой характеризующихся мыслителями классического ислама как *аль-Китāб ат-тадвйнй* («Книга письменная») и *аль-Китāб ат-таквйнй* («Книга осуществленная») соответственно. В случае священного откровения «инструментом» обычно выступают пророки, а в случае естественного — человеческий разум.

Словно рефреном в Коране звучат выражения типа «*размышляйте*», «*назидайтесь*», «*вникайте*», «*неужто они не разумеют*», «*для людей понимающих*» и т. д. А аят 47: 19 однозначно предписывает: «*Узнай, что нет божества кроме Бога*»¹. Этой рационалистической установке следовали все три школы калама — мутазилитская, ашаритская и матуридитская, объявляя умозрение первойшей обязанностью человека и единственным надежным путем к познанию Бога.

Каламскому рационализму противостоял фидеизм традиционалистов-хашавитов, которые отвергали всякое собственно рациональное исследование, полагая, что существование Бога составляет исключительно предмет веры и что знание о Боге не добывается с помощью разума ('*ақль*'), а черпается из ревелативных источников (*нақль, сама'*), т. е. Корана и Сунны. Другую оппозицию каламскому рационализму представляли суфии, ориентировавшиеся на интуитивное постижение Бога, которое осуществляется внутренним опытом, через отречение от мирских привязанностей и углубление в себя.

Возводя рациональное богопознание в первойшую обязанность, каламские школы расходятся между собой в вопросе о характере этой обязанности. По

¹ Здесь и далее Коран цитируется по номеру *сурь*-главы и *айата*-стиха, в нашем переводе.

мутазилитам, такую обязанность полагает сам разум, до прихода религиозного (ревелитивного) Закона (*Шар'*) и независимо от него. Ашариты же считают ее чисто религиозной, ибо только Закон вправе предписывать что-либо из области религии. Срединную позицию в этом вопросе — как и вообще по многим теологическим предметам — занимают матуридиты, признавая за разумом право учреждать соответствующие положения при отсутствии Закона.

Доказательства бытия Бога

Изложение каламских методов обоснования бытия Бога нам хотелось бы предварить кратким замечанием относительно одного из устойчивых и самых распространенных стереотипов не только о каламе, но и о мусульманской культуре вообще — стереотипа об атомистических воззрениях мутакаллимов.

Этот атомизм, полагают, служил онтологической базой теологического окказионализма, с его теистическим креационизмом (доктриной о непрерывном творении Богом мира) и индетерминистическим волюнтаризмом (утверждением о Божием абсолютном всемогуществе и отрицанием естественной причинности во Вселенной). Кроме того, каламский атомизм часто выдается за выражение «духа» исламской культуры и «ментальности» творивших ее народов, за воплощение их «атомарного», «дискретного» мышления, которое не способно к интегрирующей деятельности и охвату целого, всегда погружено в единичное и склонно рассматривать природные и исторические феномены разрозненно, изолированно. Из атомизма порой выводят «специфические» особенности мусульманской науки, искусства и других областей исламской культуры. Атомистическим мировоззрением некоторые исследователи объясняют «стагнацию» мусульманских обществ после X в. К атомистическому детерминизму сводят и такой феномен, как политическая раздробленность современных арабских стран!

В действительности, такие культурологические и социо-исторические обобщения суть чистые спекуляции, подчас тенденциозные и лишённые солидного фактологического обоснования². Что же касается интересующего нас здесь вопроса — об атомизме как онтологической базе каламского доказательства бытия Бога «от возникновения мира» (о нем будет сказано ниже), то достаточ-

² Критике эстетических стереотипов посвящена фундаментальная работа: *Сагадеев А. В.* Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья // *Эстетика и жизнь*. Вып. 3. М.: Наука, 1974. С. 453—488. Несостоятельность апелляций авторов указанных культурологических концепций к каламской атомистической натурфилософии мы показали в наших кандидатской (Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. М.: МГУ, 1978) и докторской (Философия калама. М.: Ин-т философии АН СССР, 1984) диссертациях, а также в статьях: Некоторые проблемы изучения классического наследия // *Ислам в советском и постсоветском пространстве*. Казань, 2004; переиздана в нашей книге: *На пути к коранической толерантности*. Нижний Новгород, 2007; и «On Kalam Atomism and its Role in Islamic Culture» // *Russian Oriental Studies*. Leiden; Boston, 2004. Позитивное изложение каламского атомизма дано в кн.: *Ibrahim T., Sagadeev A.* Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990. Ch. 4.

но отметить следующее: при ближайшем рассмотрении этого аргумента, с его различными версиями, обнаруживается, что атомистический тезис далеко не всюду присутствует в посылках, а в тех версиях, где встречается слово «атом», его можно было бы заменить на «тело». Поэтому появление атомизма в сем доказательстве носит чисто акцидентальный, а не имманентный характер³.

От возникновения сущностей

В каламе развивалось множество рациональных доказательств бытия Бога, главным из которых является «аргумент от возникновения/появления (хүдүс)»⁴. Суть данного рассуждения такова: все тела — возникшие/явившиеся (хәдүса), т. е. их бытие имеет начало во времени; и всякое возникшее/явившееся непременно нуждается в ком-то, от кого оно получает свое бытие, в дарителе возникновения/явителе (мүхдис). В творчестве мутакаллимов очень распространена была формулировка, в которой от возникновения тел приходят к появлению/возникновению мира в целом, а от последнего — к Явителю/Дарителю возникновения⁵. Методы обоснования мутакаллимами возникновения тел, а с ними и мира, заслуживают отдельного рассмотрения⁶. В настоящей же статье нас интересует лишь каламское заключение от возникшего/явившегося — к явителю.

Предварительно отметим, что прообраз доказательства от возникновения мутакаллимы усматривают в рассуждениях Авраама, о которых повествует Коран, а потому порой этот аргумент обозначается как «Авраамов аргумент» (тарйқат аль-Халиль)⁷. Согласно 6-й суре, Авраам, увидев однажды ночью восходящую звезду, подумал, что она и есть Господь, но когда звезда скрылась, воскликнул: «*Не стану я любить исчезающих!*» То же разочарование постигло его при созерцании луны, а затем и солнца. И тогда Авраам заявил

³ Поэтому как «курьезный» Г. Дэвидсон характеризует обнаруженный им факт отсутствия атомистической доктрины в каламском обосновании бытия Бога (*Davidson H. A. Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987. P. 136; далее цитируется как *Proofs*).

⁴ *Даліль* (или *тарйқат*) *аль-хүдүс*, лат. *argumentum a novitate mundi*.

⁵ В античной философии доказательство бытия Бога исходя из становления (возникновения) мира можно найти в платоновском Тимее (28b и c): Вселенная — «возникающая и порождаемая», и «все возникающее нуждается для своего существования в некоей причине», в творце и родителе.

⁶ Основная схема аргументации такова:

1. Акциденции — возникшие/становящиеся;
2. Тело неотделимо от акциденции;
3. Неотделимое от возникшего — само есть возникшее.

⁷ *Ар-Рәзй*. Мухаҗсал. Каир, 1905. С. 242; *аль-Джурджәни*. Шарх аль-Мавәқыф. Каир, 1907. Т. III. С. 2 (далее текст этого комментария цитируется как *Шарх*, комментируемый здесь текст аль-Иджи — как *Мавәқыф*; при ссылке на оба текста — как *Мавәқыф/Шарх*).

Аль-Халиль, т. е. «Друг [Божий]» — распространенное в мусульманской литературе прозвище Авраама, основанное на аяте 4:125.

перед сородичами, что он предается «Творцу небес и земли» (6: 75—79). Как толкуют данную историю мутакаллимы, приход и уход светил, их «появление» привело Авраама к осознанию Явителя-Бога⁸.

Большинство мутакаллимов, особенно «поздних»⁹, находят для разума «очевидным» (*бадйхат аль-‘ақль*), «необходимым» (*дарурй*) следующее положение — «явившееся нуждается в явителе»¹⁰. Иные считают это положение выводимым, доказуемым. Наши действия, рассуждают многие мутазилиты, нуждаются в нас для своего появления; точно также и возникшие вещи (или мир в целом) нуждаются в явителе, в действителе, ибо именно возникновение здесь и там обуславливает эту необходимость¹¹.

Другое обоснование тезиса «явившееся нуждается в явителе» апеллирует к концепции *тахсбйс* — партикуляризации, или *тарджйх* — склонению [чаши весов]. Смысл ее в том, что если вещь обладает конкретным свойством, но может также обладать и альтернативным, то должен существовать некий «партикуляризатор» (*мухассыс*), благодаря которому вещь приобрела данное частное/партикулярное свойство. Другими словами: поскольку вещь в одинаковой мере могла быть и такой, и иной, то у нее непременно был «склонитель» (*мураджйх*), который и перевесил чашу весов.

⁸ Другое толкование этой истории, усматривающее в ней разновидность «аргумента от движения», развивает Ибн Рушд (в трактате «аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-адилля фй ‘ақā’ид аль-милля») («О методах обоснования принципов вероучения») (трактат цитируется по изданию: Фальсафат Ибн Рушд («Философия Ибн Рушда»). Бейрут, 1935; ниже он обозначен как *Кашф*). По справедливому замечанию Ибн Таймийи (комментарии к Ибн Рушду, на полях *Кашф*. С. 49—50), обе интерпретации тенденциозны, ибо в самом Коране история призвана иллюстрировать не существование Бога, а несостоятельность многобожия (*ширк*) в виде звездопочитания.

⁹ «Поздний», или «систематический» калам представлен творчеством таких мутакаллимов XIII—XIV вв., как аль-Байдави, ар-Рази, аль-Иджи, ат-Тафтазани и аль-Джурджани, которые составляли каламские «суммы» и синтезировали традиционный ашаритско-матуридитский калам с фальсафой, прежде всего — с ее авиценновской версией.

¹⁰ Очевидность и необходимость этого положения обычно сравнивают с заключением по строению о строителе: *ар-Рāзй*. Китāб аль-Арба‘йн. Хайдарабад, 1934. С. 89; *Он же*. аль-Мағāлиб аль-’влийа мин аль-’ильм аль-ильяхй. Бейрут, 1987 (далее цитируется как *Мағāлиб*). Т. I. С. 207 (без аналогии со строением; здесь сказано, что таково мнение мутазилита аль-Каби и «великого множества мусульман»); *аль-Джурджанй*. Шарх. Т. III. С. 3 (данное положение изложено здесь так, словно оно представляет мнение мутакаллимов вообще, в отличие от мнения некоторых мутазилитов); *ат-Тусбй*. Талхйс аль-Мухассал. Тегеран, 1980. С. 242 (без аналогии со строением; положение представлено здесь как мнение поздних мутакаллимов). В некоторых исследованиях (см., в частности: *Davidson. Proofs*. P. 156 et seq.) вышеуказанная аналогия и подобные ей сравнения ошибочно трактуются как доказательство данного положения, а не как иллюстрация его очевидности.

¹¹ Подробное изложение этого доказательства дает мутазалит Абд аль-Джаббар (Шарх аль-усул аль-хамса. Каир, 1965. С. 118—119; далее цитируется как *Шарх*). Кроме самого Абд аль-Джаббара, так учат мутазилиты Абу Али аль-Джуббаи и его сын Абу Хашим (*ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. I. С. 210); большинство мутазилитских учителей (*аль-Джурджанй*. Шарх. Т. III. С. 3).

Возникшее, говорят мутакаллимы, явилось к бытию после небытия, и потому само по себе оно только «возможное», т. е. могло быть, но могло и не быть, а следовательно, должен быть партикуляризатор, вызвавший его к бытию¹². Партикуляризатор требуется и для определения конкретного момента появления возникшего, раз для него ни один из моментов времени не является предпочтительным¹³.

Оба аргумента применимы и к конкретной, индивидуальной вещи, и к миру в целом. Встречаются и аргументы, в которых рассматриваются лишь конкретные вещи. По одному из них, само упорядочивание вещей, их появление раньше или позже друг друга требует партикуляризатора¹⁴. В другом аргументе упоминается о различных качествах (форма, цвет и т. д.), с которыми вещь является к бытию¹⁵.

Дополнительные соображения выдвигаются в обоснование, почему возникшее/явившееся — мир в целом или отдельная вещь — не может служить явителем для самого себя. Последнее абсурдно, ибо допустить, что возникшее явило себя к бытию, равнозначно тому, что оно еще в состоянии небытия было действующим, то есть имелось бы не-сущее, способное действовать.¹⁶ Не может быть самоявившегося также и потому, что все моменты времени равноправны по отношению к нему, а следовательно выбор момента его возникновения не обусловлен им самим¹⁷. И еще: мир заключает в себе смерть, и таковой не способен к самовозникновению¹⁸.

Несколько необычный аргумент выдвигает аль-Матуриди. Если бы мир был самоявившимся, то он избрал бы для себя лишь самые прекрасные качества и состояния. А тот факт, что в мире присутствует безобразное, свидетельствует о его несамовозникновении¹⁹.

Аргументация «от появления/возникновения» обычно завершается обоснованием того, что подлинный явитель должен быть не возникшим (*хāдиц*), а извечным (*кадйм*), иначе цепь возникших явителей уходила бы в бесконечность, а сие абсурдно. Далее показывается, что извечный явитель — един. По той же схеме строятся и другие аргументы в пользу бытия Божьего. Поэтому изложенное ниже каламское обоснование единства Бога, хотя оно и имеет самостоятельное значение, но субстанциальным образом связано с доказательством Его бытия.

¹² *Аль-Джувайни*. Китāб аш-Шāмиль. Александрия, 1969 (далее цитируется как *Шāмиль*). С. 265; *аль-Джурджāни*. Шарх. Т. III. С. 3.

¹³ *Аль-Мāтуридй*. Китāб ат-Таухйд. Бейрут, 1970 (далее цитируется как *Таухйд*). С. 17; *аль-Джувайни*. Шāмиль. С. 264.

¹⁴ *Аль-Бāкылляни*. Китāб ат-Тамхйд. Каир, 1947. С. 23; *аль-Джувайни*. Шāмиль. С. 272.

¹⁵ *Аль-Мāтуридй*. Таухйд. С. 17; *аль-Бāкылляни*. Тамхйд. С. 23; *аль-Джувайни*. Шāмиль. С. 272.

¹⁶ *Аль-Мāтуридй*. Таухйд. С. 18—19; *‘Абд аль-Джаббвр*. Шарх. С. 119.

¹⁷ *Аль-Мāтуридй*. Таухйд. С. 17.

¹⁸ *Аль-Бāкылляни*. Тамхйд. С. 24; см. также: *аль-Мāтуридй*. Таухйд. С. 17.

¹⁹ *Аль-Мāтуридй*. Таухйд. С. 17.

От случайности качеств

Концепция «партикуляризации» служит не только вспомогательным доводом, обосновывающим само возникновение мира (либо отдельных вещей) или завершающим рассуждением в рамках аргумента «от возникновения». Она может представлять собой и самостоятельное, прямое доказательство бытия Бога. Введение этого доказательства обычно связывается с именем ашарита аль-Джувайни²⁰.

Согласно аль-Джувайни, любая вещь в мире имеет качества, которые лишь «возможны» (контингентны, случайны), т. е. могут быть и иными. Тело, например, может иметь большую или меньшую величину, чем оно имеет, или может быть иной формы (*шакль*), чем оно есть. Движущееся может быть неподвижным, и наоборот. Более того, тело может двигаться в иную сторону, противоположную стороне своего привычного движения. Так, тело падает вниз, но может устремляться и вверх. Огонь же, взмывающий вверх, может спадать вниз. Небесные тела, которые движутся круговым движением, могут иметь и другие орбиты. Звезды на небосклоне могут быть упорядочены по-иному. Мир в целом может иметь альтернативное местонахождение. Поскольку любая часть в мире, и мир в целом могут быть иными, чем они суть, должен быть действитель, который выбирает для каждой части мира, как и для мира в целом, надлежащие качества²¹.

В систематический калам данный аргумент вошел в следующей формулировке: «тела тождественны в своей сущности (*хақъқа*), а их партикуляризация (*ихтисāс*) посредством конкретных качеств — возможная (*джā'из*), и такая партикуляризация нуждается в партикуляризаторе»²².

Аргумент «от случайности качеств» обычно называется «Моисеевым доказательством». Как повествует Коран, Моисей в споре с Фараоном на вопрос последнего «Кто Господь твой?» отвечает: «Господь наш есть Тот, кто дарует всякой вещи ее образ (*хальқ*) и путеводит» (20: 50)²³.

От соединения

Согласно этому аргументу, соединенность в мире указывает на всеведущего и всемогущего Соединителя. Как и в предыдущих доводах, настоящий аргумент может обосновывать и существование Бога, и возникновение мира²⁴.

²⁰ *Аш-Шахрастāнӣ*. Нихāйат аль-икдām. Оксфорд; Лондон, 1934 (далее цитируется как *Нихāйат*). С. 12; *Ибн Рушд*. Кашф. С. 56.

²¹ *Аль-Джувайни*. аль-‘Ақбада ан-низāмийа. Каир, 1948. С. 8, 13; *аш-Шахрастāнӣ*. Нихāйат. С. 12; *Ибн Рушд*. Кашф. С. 56. Подробное изложение этого аргумента, с разбором различных на него возражений, приводит ар-Рāзӣ (Мағāлиб. Т. I. С. 177—199).

²² *Аль-Йджӣ*. Мавāқыф. Т. III. С. 4.

²³ *Аль-Джурджāнӣ*. Шарх. Т. III. С. 4.

²⁴ Еще Аристотель доказывал, что все, состоящее из элементов, — не извечное, а возникающее, ибо оно имеет возможность быть в несоединенном состоянии, и такая возможность должна быть реализована в какой-либо момент прошедшего времени (Метафизика, XIV 2,

К мутазилиту ан-Наззаму возводят следующее рассуждение: «Я нахожу горячее противоположным холодному, и противоположности не могут быть соединены в одном месте сами по себе. Из того, что я нахожу их соединенными, я понимаю, что у них имеется некий соединитель, соединивший их и принудивший, вопреки их естеству. Принуждаемый же слаб. А его слабость, распоряжение им принудителем свидетельствует о его возникновении и о некоем явителе... Это и есть Бог»²⁵.

Сходным образом умозаключает и аль-Матуриди, исходящий из комбинации противоположных естеств (*табā'u*)²⁶. У аль-Матуриди встречается и более общее положение, апеллирующее не к соединению качеств, а скорее к соединению тел: «Ни одна вещь-[тело] в наблюдаемом мире не соединяется и не разъединяется сама по себе. Следовательно, это осуществляется благодаря другому»²⁷.

По аль-Ашари, субстанции (т. е. тела, или атомы) претерпевают соединение или разъединение. Сами по себе они не соединяются и не разъединяются, ибо состояние, которое вещь по своей сущности предполагает, неизменно, а субстанции изменились. Поэтому для них должен быть соединитель и разъединитель²⁸.

Под влиянием авиценновской концепции «бытийно-возможного» (т. е. сущего, которое может быть, но может и не быть, а посему в своем бытии зависящего от некоего внешнего фактора) «поздние» мутакаллимы переформулируют вышеизложенный аргумент так: мир составлен, ибо тела в нем состоят из атомов (согласно мутакаллимам) или из материи и формы (согласно фальсифа); всякое составленное — бытийно-возможное, и для всякого бытийно-возможного имеется причина, вызвавшая его к бытию²⁹.

В некоторых рассуждениях само соединение выступает как выражение порядка и гармонии, что непременно предполагает наличие всеведущего и всемогущего Действителя. Ведь, например, корабль слагается из различных материалов не сам по себе, а благодаря своему строителю³⁰.

1088b 14—28). Впоследствии этим доводом обосновывали как возникновение мира (в частности, у аль-Кинди (Расā'иль аль-Киндй аль-фальсафийа. Каир, 1950. Т. I. С. 120, 204) и в «Существо вопросов» аль-Фараби (Ибн Сины?) (*аль-Фараби: Естественно-научные трактаты*. Алма-Ата, 1987. С. 230)), так и бытие Бога (например, у арабского христианского теолога Абу Курры, в его сочинении «Фй вуджуд аль-Хāлиқ» (аль-Машрик, XV (1912). С. 762)).

²⁵ *Аль-Хаййāт*. Китāб аль-Интисār. Бейрут, 1957. С. 40—41.

²⁶ *Аль-Мāтурйдй*. Таухїд. С. 18. Мысль о том, что Бог или Природа соединяют противоположные силы во Вселенной, высказана еще в псевдо-Аристотелевом «О мире» (De Mundo, 5). В качестве доказательства Бога ее выдвигает Афанасий (Contra Gentes, 36), Иоанн Дамаскин (De Fide Orthodoxa, I, 3), Абу-Курра (Фй вуджуд аль-Хāлиқ. С. 762—763).

²⁷ *Аль-Мāтурйдй*. Таухїд. С. 17.

²⁸ *Аш-Шахрастанй*. Нихāйат. С. 11.

²⁹ *Ар-Рāзй*. Мухāссал. С. 107; Мағāлиб. Т. I. С. 170; *аль-Йджй/аль-Джурджй*. Ма-вāқыф/Шарх. Т. III. С. 3—4.

³⁰ См.: *Аль-Мāтурйдй*. Таухїд. С. 18—19. Тезис о комбинации противоположностей (четырех первоэлементов), указывающей на план мудрого творца, встречается у Чистых

Мудрое устройство вещей выступает и самостоятельным аргументом в обосновании существования Бога.

От целесообразности

Все изложенные выше аргументы мутакаллимов являются разновидностями «космологического» доказательства бытия Бога. Обилием свидетельств телеологического характера, исходящих из целесообразной упорядоченности Вселенной, отличаются литературные сочинения мутакаллимов, обращенных к широкой публике. Таковы, в частности, *Kitāb ad-даля'иль аль-и'тибār 'алля-ль-халк ва-т-тадбīр* («Книга доказательств и размышления касательно творения и [Божьего] управления») мутазилиита аль-Джахиза и *аль-Хикма фī махлūқāt Аллāх* («Мудрость в творениях Божьих») аль-Газали³¹.

Телеологический аргумент выступает фактически единственным обоснованием бытия Бога в *Kitāb аль-Люма'* («Книга блесков») аль-Ашари. «Наличие у тварей создателя, — пишет автор, — видно из того, что без делателя-ткача хлопок не может превратиться в пряжу, а потом в ткань. Ведь если кто приобретет хлопок и будет ждать, что хлопок сделается пряжей, а потом тканью без посредства делателя, ткача, то такой человек расходится с разумом, впадая в глупость. Точно так же глупцом будет тот, кто, выйдя на голое место и не найдя там готового дворца, будет ждать, пока глина сама собой не превратится в кирпичи, а кирпичи один над другим не сложатся в здание. А поскольку преобразование капли семени в сгусток, сгустка — в мясо, мяса — в плоть, кости и кровь более чудесно, то оно сильнее свидетельствует о создателе, который создал каплю и преобразовал ее из одного состояния в другое»³².

Аш-Шахрастани так излагает мысль аль-Ашари: «Если человек поразмыслит о своей природе — с чего он начался и как он вращался в [разных] состояниях природы, [переходя] из одного состояния в другое, пока не достиг совершенства природы, — и достоверно узнает, что по своей сущности он не в состоянии управлять своей природой, перенести ее с одной ступени на другую и возвысить ее от недостатка до совершенства, то он обязательно признает, что у него есть Творец всемогущий, знающий, желающий, потому что нельзя представить себе возникновение этих совершенных действий по естественной необходимости из-за очевидных следов воли в этом создании и ясных следов совершенства и мастерства в этой природе»³³.

Братьев (Расā'иль Ихвāн-аф-сафв'. Бейрут, 1957. Т. II. С. 152). В том же духе рассуждали еще Афанасий (*Contra Gentes*, 37—38) и Иоанн Дамаскин (*De Fide Orthodoxa*, I, 3), а позже Фома Аквинский (*Summa contra Gentiles*, I, 13).

³¹ Авторство обоих сочинений порой оспаривается, но в данном контексте это несущественно.

³² *Аль-Аш'арī*. *Kitāb аль-Люма'*. Бейрут, 1953. С. 6—7. Описанные здесь этапы становления человека переключаются с айатами 23:12—14.

³³ *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах / Пер. С. М. Прозорова. М.: ГРВЛ, 1984. Ч. 1. С. 90. В цитируемом переводе словом «природа» передается арабское *хилька*, которое здесь скорее означает «сложение».

Вышеназванный трактат аль-Ашари, правда, носит менее теоретичный характер, поскольку обращен к более широкой аудитории. В собственно философских трудах мутакаллимов телеологическая аргументация стоит как бы на втором плане. Так, в дополнение к доказательству «от возникновения» аль-Матуриди замечает: «В мире нет ничего, что не являло бы прекрасной мудрости и свидетельства..., указывающего на мудрость его создателя, творца»³⁴.

И вообще, мутакаллимы, особенно «поздние», не апеллируют к телеологическим соображениям при доказательстве существования Бога-Творца, но широко используют их при обосновании Божьих атрибутов, прежде всего единства и знания. Правда, как они сами признают, для просвещения простолюдинов телеологические доводы более доходчивы, убедительны и полезны.³⁵ В некоторых трудах по «систематическому» каламу телеологические заключения о существовании Бога присутствуют, однако лишь в качестве второстепенных, «убеждающих» (*икнā 'иййа*) доводов, дополняющих подлинные, «решающие» (*қат 'иййа*) доказательства³⁶.

Другие аргументы

Среди «убеждающих» доводов присутствуют реверлятивные, почерпнутые из Корана и Сунны.

Сюда же отнесены и «исторические» аргументы, по которым все народы, и во все времена, признавали Бога. Об этом свидетельствует, в частности, слово «Бог», наличествующее во всех языках.

Встречаются и «психологические» мотивы: в беде и в горе люди инстинктивно взывают к Богу³⁷.

Мутакаллимы выдвигают и рассуждения, напоминающие будущее «пари Паскаля». Человек должен быть предусмотрительным во всех вещах. Лучше верить в Бога — если окажется, что его нет, то человек ничего не потеряет, в противном случае — только выигрывает³⁸.

В «раннем», доавиценнизирующем каламе, главная процедура доказательства бытия Бога исходит из возникновения/появления (*худоўс*) вещей в мире, и целью является приход к Извечному-Явителю (*қадъм муҳдис*). Для фальсифа же характерно заключение от вещей как случайных, бытийно лишь возмож-

³⁴ *Аль-Матуридӣ*. Тауҳид. С. 18.

³⁵ *Ар-Рāзӣ*. Мағалиб. Т. I. С. 236. Сходную позицию занимает и Ибн Рушд в своем полемическом сочинении «Кашф» (с. 65).

³⁶ По замечанию мутакаллимов, телеологическая аргументация уязвима, так как может привести к мудрому началу, но не обязательно к творцу (*ат-Тафтāзāнӣ*. Шарх аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 х. Т. II. С. 88; далее цитируется как *Мақāсыд*).

³⁷ Прообразы таких мотивов можно усмотреть в аятах Корана 27:62 — «Кто внемлет мольбе страждущего, когда взывает тот к Нему...» и 29:65 — «Когда они садятся на корабль, то [страшась возможного кораблекрушения] взывают к Богу, веря в Него одного».

³⁸ Об этих аргументах подробнее см.: *ар-Рāзӣ*. Мағалиб. Т. I. С. 240—275; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд. Т. II. С. 59—60.

ных (*мумкин аль-вуджуд*), к Бытийно-Самонеобходимому (*вāджиб аль-вуджуд би-зāтих*), Богу. Результатом синтеза с фальсафой стало не только освоение каламом понятий «возможного» и «необходимого», но и частичное принятие доказательств бытия Бога, которые разрабатывались в фальсафе³⁹.

Для «систематического» калама характерно также выделение четырех логически возможных методов обоснования бытия Бога, соответствующих, с одной стороны, понятиям «возникновение» и «возможность» а с другой, — делению вещей на «сущности» (тела) и «качества»⁴⁰. Эти четыре типа доказательства суть следующие: от возникновения сущностей; от случайности сущностей; от возникновения качеств; от случайности качеств⁴¹. Ко второму типу относят авиценновский метод, основанный на анализе понятия «бытийно-возможное» и «бытийно-необходимое», а также приведенное выше доказательство «от соединения» тел, или атомов. Третий тип представляют ашаритское доказательство, апеллирующее к трансформации человека, а также традиционное аристотелевское доказательство «от движения», отстаиваемое философом Ибн Рушдом.

Доказательства единства Бога

Вслед за Кораном калам придает идее единобожия⁴² (*таухид*) первейшее значение, в результате чего сама дисциплина калама порой называется «наукой о единобожии» (*ильм ат-таухид*). Однако в Коране главное внимание уделяется развенчанию идолослужения, которое, будучи побежденным еще при жизни основателя ислама, впоследствии потеряло свою актуальность. Зато уже в первые века ислама перед мусульманской мыслью встала задача отстаивать строгое единобожие против антропоморфического и инкарнационистского толкования коранического Бога⁴³. Дальнейшего развития монизма

³⁹ Об аргументации фальсафа см. статью Н. В. Ефремовой «Доказательства бытия Бога согласно фальсафе», публикуемую в этом же выпуске.

⁴⁰ Сущности, субстанции — араб. *завāt*, (ед. ч. — *зāt*), *а'йāн* (ед. ч. *'айн*), *джавāхир* (ед. ч. — *джаухар*); качества — араб. *ахвāl* (ед. ч. — *хāl*), *сыфāt* (ед. ч. — *сыфа*), *а'рād* (ед. ч. — *'арад*).

⁴¹ *Ар-Рāзй*. Маṭāлиб. Т. I. С. 71; *аль-Йджей*. Мавāқыф. Т. III. С. 2; *ат-Тафтāзāни*. Мақāсыд. Т. II. С. 59. По ар-Рази, два дополнительных типа доказательства получаются, если аспект становления сочетать с возможностью применительно к сущностям и качествам.

⁴² Атрибутом единства порой открывают список отрицающих атрибутов (например, в «Мақāсыд» ат-Тафтазани); некоторые же авторы (в частности, ар-Рази в «Муḥассал») обсуждают данный атрибут в конце — после отрицающих и утверждающих атрибутов. Иногда им заключают список отрицающих атрибутов (например, ар-Рази в «Маṭāлиб» и Аль-Йджи в «Мавāқыф»); последний выделяет его в отдельный раздел, а все прочие отрицающие атрибуты — в другой). Ар-Рази в «Маṭāлиб» (Т. II. С. 150—151) склонен рассматривать единственность как утверждающий, а не отрицающий атрибут.

⁴³ Аллегорический подход мутакаллимов к антропоморфическим описаниям Бога изложен в нашем очерке (написанном в соавторстве с Н. В. Ефремовой) «Нет ничего, подобного ему!» (в сб. «Коранические чтения», IV. М.; Нижний Новгород, 2008).

требовала полемика с внешними оппонентами — прежде всего с персидским дуализмом и христианским тринитаризмом.

От взаимопрепятствования

Среди многочисленных доводов, выдвинутых мутакаллимами в обоснование Божьего единства, на первый план выступает доказательство «от взаимопрепятствования» (*тамāну* ' или *мумāна* 'а).

Прообразом своего доказательства мутакаллимы считают коранические откровения, согласно которым сосуществование множества богов непременно повлекло бы за собой их соперничество, приведшее к беспорядку всего во Вселенной⁴⁴:

Были бы на небе и на земле
Иные божества кроме Бога,
Те бы непременно разобустроились.
(21: 22)

Вместе с Ним нет никакого божества,
Иначе каждый бог [захотел] бы
Самолично распоряжаться своими творениями,
И одни непременно домогались бы
Возвышения над другими.
(23: 91)

Были бы подле Бога другие божества,
О коих они утверждают,
Те, конечно, искали бы пути
[Свергнуть] держателя престола.
(17: 42)

Как рассуждают мутакаллимы, при допущении двух богов оба должны быть всемогущественными, и любая вещь одинаково подвластна им. Если бы один из них захотел сделать что-нибудь (например, оживить данное тело или привести его в движение), а другой — противоположное, то либо исполнятся оба их желания, либо только одно, либо ни одно. Первая гипотеза логически абсурдна, вторая же и третья означают, что один из богов слаб, или слабы они оба⁴⁵.

⁴⁴ Среди отцов церкви подобные доводы выдвигают Августин (*De vera religione*, 32, 36 и 40), Тертуллиан (*Adversus Marcionem*, I, 3 и 5), Афанасий (*Orat. contra gent.*, 38) и Иоанн Дамаскин (*De Fide Orthodoxa*, I, 5).

⁴⁵ *Аль-Мāтурйдй*. Тауҳйд. С. 20; *аль-Аш'арй*. Китāб аль-Люма'. С. 9; *Абд аль-Джаббār*. Шарҳ. С. 278, 283; *ар-Рāзй*. Маṭāлиб. Т. II. С. 135; *аль-Йджй*. Мавāқыф. Т. III. С. 34—35; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 62.

В трудах мутакаллимов, особенно поздних, предусматриваются различные возражения против этого аргумента и даются на них ответы. Среди таких возражений фигурируют следующие:

Другая разновидность этого доказательства, популярная особенно в «позднем» каламе, гласит: если имеются два бога, одинаково всемогущих, то каждый из них властен над всем, что подвластно (*мақдӯр*) другому; в таком случае оба они не могут произвести никакого действия. Ведь конкретное подвластное действие (например, приведение тела в движение) осуществляется либо двумя богами совместно, либо одним из них, другой при этом исключен. Первое допущение абсурдно, ибо оба действующая суверенны, независимы, а при наличии одного такого действующая действие становится необходимо осуществимым благодаря ему, и эта необходимость не дает ему опираться на другого действующая. Также абсурдно и второе допущение, поскольку оба действующая находятся в одинаковом отношении к действию, и осуществление его одним действующая предполагает наличие превалирующего фактора, «склонителя [весов]» (*мурадҷжих*), что абсурдно⁴⁶.

Данная разновидность отличается от предыдущего тем, что здесь обсуждается схождение желаний обоих богов на одном подвластном, а там один из богов желает одно, другой — противоположное.

От целесообразности

Доказательство «от взаимопрепятствования» можно отнести как к космологическому типу аргументации, так и к телеологическому. Чисто телеологическим является аргумент, по которому единый порядок в мире свидетельствует о едином Создателе⁴⁷.

Но в каламе, заметим, телеологическая аргументация чаще всего используется для обоснования другого свойства Божьего — всеведения.

От понятия божества

В каламе выдвигались и доказательства «онтологического» типа, апеллирующие к самому понятию о Боге.

Как считают мутакаллимы, при предположении двух богов, ведающих обо всем, знание каждого из них распространяется на познанное другим и,

два бога могут иметь совпадающие воли;
их мудрость исключает желание противоречить друг другу;
взаимное препятствование логически допустимо, но не обязательно осуществляется;
два бога могут иметь отдельные сферы ответственности — каждый из них властен над своей частью мира, не вмешиваясь в дела другого. Последнее возражение выдвигали, в частности, Ибн Рушд (Кашф. С. 74) и Маймонид (Далълят аль-х`а`ирйн. I, 75).

Как полагает ашарит аш-Шахрастани (Них`айат. С. 101), мутазилиты, разрабатывая данное доказательство, тем не менее проявляют непоследовательность, ибо допускают расхождение божественной воли (соответственно и действия) и человеческой.

⁴⁶ *Ар-Р`азй*. Ма`талиб. Т. II. С. 144—145; *аль-Йджй*. Мав`ақыф. Т. III. С. 34; *ат-Тафт`аз`анй*. Ма`ақыф. Т. II. С. 62.

⁴⁷ *Аль-М`атуридй*. Таухйид. С. 21—23 (подробное обоснование).

следовательно, знания их были бы сходны, и знание каждого из них могло бы быть присуще другому. В таком случае принадлежность данного знания одному из богов, а не другому, требует наличия фактора-партикуляризатора, но все, что требует такого фактора, — становящееся. Выходит, знание Бога — становящееся, и тогда становящимся оказывается и Его могущество, а чье знание и могущество таково, тому не подобает быть богом⁴⁸.

Из самого понятия о Боге исходит и такой аргумент. Если бы было два бога, то они не отличались бы друг от друга ни в отношении времени — поскольку оба извечны, ни в отношении пространства — так как оба выше всякой локализации. А коли они не различаются по этим свойствам, они не будут различаться и по остальным, и были бы тождественны друг другу. Следовательно, не может быть более одного существа, обладающего свойством божественности⁴⁹.

Согласно близкой версии, два бога не различались бы по какому-либо свойству, относящемуся к сущности божественности, а лишь по акцидентальным свойствам; но акцидентальные свойства могут и отсутствовать, и тогда между двумя не окажется никаких различий⁵⁰.

Идея божества, говорят еще мутакалиммы, предполагает самодостаточность (*истиғнā'*) — божество абсолютно ни в чем не нуждается. Наличие двух богов противоречит самодостаточности, ибо абсолютно самодостаточный — тот, который сам достаточен, но без него не обходятся. Именно эта мысль звучит в аяате Корана 47: 38 — «Бог ни в чем не нуждается (ғаний), а вы нуждаетесь (фуқарā')»⁵¹.

От экономии

В обосновании единства Божьего мутакалиммы используют и аргумент «от экономии».

Для создания мира и управления им совершенно достаточно одного божества. Наличие же дополнительного не необходимо и недоказуемо. Следовательно, надо ограничиться одним богом⁵².

Согласно еще одному такому доказательству, было бы более одного бога, их число было бы бесконечным, так как ни одно число не имеет преимущества перед другим. Но бесконечное число сущих невозможно⁵³. Бесконечное

⁴⁸ *Ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 145—146.

⁴⁹ *Аль-Джувайнй*. Шāмиль. С. 384—385 (аргумент приводится от имени мутазиликов); *аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 101 (аргумент возводится к мутазилиту аль-Каби); *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 146.

⁵⁰ *Аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 93; *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 147; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

⁵¹ *Аш-Шахрастāнй*. Нихāйат. С. 92—93.

⁵² *Аль-Джувайнй*. Шāмиль. С. 387 (доказательство приводится от имени мутазиликов и многих ашаритов); *ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 147; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

⁵³ *Аль-Мāтурйдй*. Таухйд. С. 19; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

число богов невозможно и потому, что в таком случае мир оказался бы бесконечным — каждый из них произвел хотя бы одно действие⁵⁴.

От истории

Монотеистическая аргументация аль-Матуриди отличается тем, что включает в себя еще и доводы от предания. Все народы во все времена превозносили единство как высшее проявление превосходства. Поэтому говорится: уникален для своего времени, один в своем роде и т. п. Исходя из этого, следует признавать одного-единственного Бога⁵⁵.

От ревелативного

При доказательстве единства Бога, полагают некоторые мутакаллимы, можно пользоваться, не впадая в порочный круг, и ревелативными/богооткровенными аргументами (от Корана и Сунны), ибо истинность пророческих миссий не зависит от утверждения о едином Боге. Обо всех пророках Божьих известно, что они исповедовали единого Бога, отвращая от придания Ему соучастников. Подлинные Писания Божьи однозначно призывают к единому Богу⁵⁶.

В «систематическом» каламе традиционные для калама доказательства единства Бога соседствуют с аргументами, характерными для фалясифа, и мутакаллимы склонны к принятию последних⁵⁷.

Опровержение дуализма

Помимо изложенных выше опровержений многобожия вообще, мутакаллимы разрабатывали особые доказательства, направленные против дуалистов (*санавиййа*), допускающих наличие двух враждующих между собой богов — Света и Тьмы⁵⁸. Среди дуалистов обычно упоминаются четыре группы — манихеи, дайсаниты, маркиониты и маги. Все они исходят из того, что

⁵⁴ *Аль-Матуридӣ*. Таухид. С. 19.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ *Аль-Джурджанӣ*. Шарх. Т. III. С. 35—36; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд. Т. II. С. 63.

⁵⁷ *Ар-Рāзӣ*. Мағāлиб. Т. II. С. 119—134; *аль-Йджӣ*. Мавāқыф. Т. III. С. 32—34; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд. Т. II. С. 61.

⁵⁸ В строгом смысле слова только дуалисты противоречат единственности Бога, ибо арабийские идолопоклонники не ставили идолов на один уровень с Богом, не наделяли их атрибутом божественности, но считали их только посредниками, заступниками между людьми и Богом (*аль-Йджӣ/аль-Джурджанӣ*. Мавāқыф/Шарх. Т. III. С. 36; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд. Т. II. С. 64). Как несовместимые с признанием Божьей единственности порой рассматриваются иудейское учение о богосыновстве Ездры и христианское учение о богосыновстве Иисуса (*ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд. Т. II. С. 65). В опровержение последнего учения высказывается, среди прочего, мысль о том, что отцовство в Библии может означать просто «владычество» (там же), в подтверждение чему делается ссылка на слова самого Иисуса: «Я возношусь к моему Отцу и вашему Отцу, к моему Богу и вашему» (Ин. 20. 17).

Бог не может быть одновременно началом добра и зла, а потому добро производится одним богом — Светом, а зло — другим, Тьмой⁵⁹.

Каламские опровержения дуализма отличаются разнообразием. Главное из них таково: Бог-добро, если Он в силах отвратить зло, идущее от Бога-зла, и этого не делает, то Он — злой. А коли он не в силах содейть это, то Он — не всемогущ. А таковой не достоин быть Богом⁶⁰.

Единство по сущности

Согласно «поздним» мутакаллимам, единственность Бога выражается также в том, что Его сущность (*zāt, ḥaqīqā, māḥiyā*) отличается от прочих сущностей, причем такое отличие обусловлено самой сущностью, а не чем-то другим, дополнительным.

Большинство же «ранних» мутакаллимов считают все сущности равными между собой, различая сущности по их атрибутам⁶¹.

О внутреннем единстве

С внутренним единством Бога, Его простотой, связан вопрос о соотношении в Нем «сущности» (*māḥiyā*) и «существования» (*vudjūd*). В отличие от фалсафа, полагающих тождественность сущности и существования в

⁵⁹ *Аль-Мāтурīдī*. Тауḥīд. С. 157—176; *‘Абд аль-Джаббār*. Шарḥ. С. 284—291. Согласно этим источникам, манихеи (*mānavīyā, manānīyā*) учат о двух богах — Свете и Тьме, которые присноживые, вечные, а в мире они соединены друг с другом. Дайсаниты полагают Свет и Тьму вечными, но Свет они считают живым, а Тьму — мертвой. Маркианиты, наряду со Светом и Тьмой, признают еще третье начало, которое занимает промежуточное положение между ними и обуславливает их соединение. У магов (*маджūs*; под ними обычно подразумеваются зороастрийцы и маздеисты) Свет именуется Ахурамазда, а Тьма — Анхра-Майнью (здесь имена этих богов приводятся в традиционной русской передаче; в арабских источниках встречаются разнообразные их формы); некоторые из них считают оба божества извечными, а другие полагают второе божество возникшим во времени (по одной из версий, он произошел из дурной мысли первого бога).

⁶⁰ *Ар-Рāzī*. Маḥāлиб. Т. II. С. 148—149; *аль-Йджī*. Мавāқыф. Т. III. С. 36—37; *ат-Тафтāzānī*. Мақāсыд. Т. II. С. 46. О других общих аргументах против дуалистов, а также о частных возражениях против той или иной группы см.: *аль-Мāтурīдī*. Тауḥīд. С. 157—176; *‘Абд аль-Джаббār*. Шарḥ. С. 285—291.

⁶¹ *Ар-Рāzī*. Маḥāлиб. Т. II. С. 313—317; *ат-Тусбī*. Талḥīс. С. 257—258; *аль-Йджī*. Мавāқыф. Т. III. С. 12—15; *ат-Тафтāzānī*. Мақāсыд. Т. II. С. 60—61. Близкого к «поздним» мутакаллимам мнения придерживались еще аль-Ашари и мутазилит Абу-ль-Хусайн аль-Басри, полагавшие, что все сущие сущностно (*zāt, ḥaqīqā*) различаются между собой (*аль-Джурджānī*. Шарḥ. Т. III. С. 12—13). Согласно ряду ранних мутакаллимов (в частности, мутазилиту Абу-Али аль-Джуббаи), Божья сущность (*zāt*) отличается от прочих сущностей четырьмя модусами (*аḥвāl*) — бытием (или необходимым бытием), жизнью, всезнанием и всемогуществом; а некоторые из них (например, мутазилит Абу-Хашим аль-Джуббаи) связывают данное отличие с пятым модусом, обуславливающим эти четыре модуса, — божественностью (*илāḥīyā*; см.: *аль-Йджī/аль-Джурджānī*. Мавāқыф/Шарḥ. Т. III. С. 13; *ат-Тафтāzānī*. Мақāсыд. Т. II. С. 60).

Необходимом (Боге), но их различие в возможных (творениях), подавляющее большинство мутакаллимов распространяют данное различие на Бога. Аль-Ашари же, а также мутазилит аль-Хусайн аль-Басри приравнивают «сущность» и «существование» во всем сущем, считая для сущих «существование» общим лишь по названию⁶².

⁶² *Ар-Рāзй*. Мағāлиб. Т. II. С. 290—291; *аль-Йджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарх. Т. III. С. 15—16; Т. I. С. 256—281; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд. Т. I. С. 61—63.

Оба вопроса — об отличии Божьей сущности от прочих сущностей и о соотношении сущности и существования — мутакаллимы-систематики обычно обсуждают не в разделе об отрицающих атрибутах. Так, в «Мавāқыф» аль-Иджи и в «Мағāлиб» ар-Рази они помещены в разделе о Божьей «сущности» (*зāт*), где доказывается существование Бога. В «Мақāсыд» ат-Тафтазани первый вопрос разрабатывается в разделе о сущности Бога, а второй — лишь в предварительном разделе, посвященном общим онтологическим вопросам. Но в «Муҳāссал» ар-Рази и «Тавāли' аль-анвār» аль-Байдави первым вопросом открывается раздел об отрицающих атрибутах.

Н. В. Ефремова (Институт философии РАН, Москва)

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА СОГЛАСНО ФАЛЬСАФЕ

Сохранившиеся трактаты аль-Кинди (ум. ок. 870), творчество которого служило своеобразным мостом между мутазилитским каламом и собственно фальсафой — мусульманским аристотелизмом, не обнаруживают каких-либо следов приверженности характерному для аристотелевской традиции доказательству существования Бога как Перводвигателя¹. Такое обоснование отсутствует и у фактического основоположника фальсафы, аль-Фараби (ум. 950), видимо склонявшегося к мнению о бытии Бога как о недоказуемом постулате².

Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037) же предпочитал доводы «метафизического» характера, исходящие из введенных им понятий «возможное» и «необходимое», а если в его трудах и встречается классическая аргументация «от движения», то лишь в качестве дополнительной и второстепенной³. Однако эту аргументацию решительно отстаивал Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198), одно-

¹ Бытие Бога аль-Кинди обосновывал как типичными для калама аргументами телеологического (от целесообразности в мире) и космологического (от «становления-*худӯс*» мира) характера, так и оригинальным доводом «от единства»: всякое сущее сочетает в себе множество и единство, причиной же такого сочетания должно выступать иное начало — Присоединное. Этому доказательству посвящено главное из дошедших до нас произведений мыслителя — «О первой философии».

² Об этом свидетельствует главное сочинение аль-Фараби «Совершенный град», в котором бытие Бога словно постулируется. Здесь полностью отсутствуют понятия «возможное» и «необходимое», на основании которых Ибн Сина заключает о Бытийно-необходимом/Боге. Отчасти поэтому приписываемые аль-Фараби трактаты, в которых фигурируют такие понятия и доказательства, многие исследователи относят к Ибн Сине или его школе.

Еще некоторые из античных перипатетиков полагали, что знаменитое рассуждение Аристотеля в «Метафизике» не обосновывает бытие неподвижного первоначала/перводвигателя, но лишь неподвижность такого первоначала, ибо у последнего нет начал, а значит, нет для него и строгого доказательства. Таково, в частности, мнение Фемистия, изложенное в переведенном на арабский язык его комментарии к двенадцатой книге «Метафизики» — «Мин шарх Самистиус ли-харф аль-лям» (опубликованном в сборнике: Аристӯ 'инд аль-'араб / 'А. Бадавй (ред.). Эль-Кувейт, 1978; далее этот комментарий цитируется нами как *Шарх*). Впрочем, данной точки зрения придерживается и Ибн Сина, постоянно подчеркивающий, что выдвигаемые им доводы в обоснование бытия Бога не представляют собой подлинных доказательств (*бурхāн*), а есть только «свидетельства» (*далīль*, *шāхид*).

³ Например, в «Исходе и возврате» (аль-Мабда' ва-ль-ма'ād. Тегеран, 1984; далее цитируется как *Мабда'*) или в «Теологии/Метафизике» книги «Исцеления» (аш-Шифа': аль-Иляхиййāt. Каир, 1960; далее цитируется как *Шифā'*: *Иляхиййāt*).

временно подчеркивая, что «даритель движения» выступает и «дарителем бытия». Критикуя авиценновское доказательство, он вместе с тем проявлял готовность принять его, но в модифицированной форме⁴.

От движения

В основе этого аристотелевского аргумента, который Ибн Рушд считал единственно достоверным⁵, лежат две посылки: 1) всякое движущееся движимо чем-то другим; 2) невозможность бесконечного ряда вещей движущих и движимых⁶.

Все движущееся движимо иным

Первая посылка доказывается так. Самодвижущийся предмет находится в движении целиком, а не благодаря какой-то своей части (как, например, когда животное движется движением своей ноги). Кроме того, самодвижущееся движется сущностным образом, а не акцидентально, «по совпадению»⁷. Но все самосущностно движущееся делимо, сложено из частей. Покой же части самодвижущегося предмета влечет за собой покой всего целого, иначе целое двигалось бы движением второй части, что противоречит предположению о его движении не благодаря своей части. А коли покой вещи зависит от покоя другой, то и само ее движение также зависит от движения другой. Оказывается, тот предмет, который мы предположили самодвижущимся, не движется сам по себе, и таким образом, необходимо, чтобы все движущееся было движимо другим⁸.

⁴ В адресованном широкой публике трактате «О методах обоснования принципов вероучения» (аль-Кашф ‘ан манāхидж аль-адилля фй ‘ақā’ид аль-милля. Бейрут, 1935. С. 65—70; далее цитируется как *Кашф*) Ибн Рушд выделяет два реверлятивных/богооткровенных (почерпнутых из Корана) аргумента, апеллирующих к царящей в мире гармонии и целесообразности — «от творения» (*далялят аль-ихтирā’*) и «от промысла» (*далялят аль-‘инāйя*).

⁵ Например, в его Большом комментарии к книге Аристотеля «Метафизика» — «Тафсйр Мā-ба‘д-ат-табй‘а» (Бейрут, 1938—1948), т. III, с. 1423 (далее цитируется как *Тафсйр*); а также в его компендиуме этой книги — «Мā-ба‘д-ат-табй‘а», в «Расā’иль Ибн Рушд» (Хайдарабад, 1947), с. 127—128 (далее цитируется как *Мā-ба‘д*). Аверроистскую оценку аргумента от движения разделяет Маймонид (Далялят аль-хā’ирйн, I, 70) и Фома Аквинский (Сумма теологии, I, 2, 3).

⁶ Само заключение от движущегося к перводвигателю встречается еще у Платона (Законы, X, 893b сл.), но здесь в качестве перводвигателя выступает Мировая душа, сотворенная Богом.

Напомним, что в понимании Аристотеля, как и фальсафа, «движение» не ограничивается механическим, пространственным перемещением, а охватывает любое количественное или качественное изменение, могущее происходить с вещами.

⁷ Подобно тому как предмет, находящийся на судне, движется вследствие перемещения судна или часть — вследствие движения целого.

⁸ *Аристотель*. Физика, VII 1; *Ибн Сйнā*. Мабда’. С. 37; *Ибн Рушд*. «ас-Самā’ ат-табй‘й» в «Расā’иль Ибн Рушд», с. 94—97 (этот компендиум-комментарий к аристотелевской «Физике» будет цитироваться ниже как *Самā’*).

В истинности тезиса от движения благодаря другому можно убедиться и индуктивно, перебирая различные виды движущихся. Для предметов, движущихся акцидентально или по принуждению, это очевидно. В живых существах, движущих самих себя, также легко разграничить движущее и движимое. Несколько сложнее дело обстоит с неодушевленными телами, движущимися «по природе», например, это огонь и воздух, вздымающиеся вверх, или вода и земля, падающие вниз. Они не движут сами себя, ибо, в отличие от живых существ, не могут остановить собственное движение. Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что и эти тела, даже когда они движутся по природе, приводятся в движение чем-то иным: или тем, что их породило и сделало легким и тяжелым, или тем, что устранило помехи и препятствия (когда, например, вытаскивают подпирающий столб). Начало движения они в себе имеют, но не в смысле приведения в движение, а в смысле способности испытывать воздействие⁹.

Третье доказательство положения о движении посредством другого базируется на понятиях «возможности» и «действительности» (или «потенциального» и «актуального»). Само движение в аристотелевском толковании есть действительность (энтелехия) самодвижущегося в возможности, поскольку оно таково. Например, качественное изменение есть действительность могущего качественно изменяться, поскольку оно способно к такому изменению; рост или убыль — способного к росту или убыли, перемещение — способного к перемещению. Когда тело перемещается из одного места к другому, то, находясь в первом месте, оно «в возможности», потенциально, является достигающим, а по прибытии туда — достигающим «в действительности». Если допустимо самодвижущееся, то оно как движимое есть сущее в возможности, но как движущее — уже существует в действительности. Выходит, вещь в одном и том же отношении оказывается и в возможности, и в действительности: одновременно по отношению к себе теплым и нетеплым, учащим и учащимся, что абсурдно¹⁰.

Невозможность бесконечной регрессии двигателей

Обратимся теперь ко второй посылке — о невозможности бесконечного ряда движимых двигателей. Если допустить такую цепь и взять время, в течение которого проделал свое движение любой из двигателей (в частности, первый), то оно ограничено, поскольку само это движение ограничено. Но движущее существует вместе с движимым, поскольку в одно и то же время движущее движет и движимое движется. Следовательно, все члены бесконечного ряда движутся одновременно, и в конечное время происходит бесконечное движение, что, с аристотелевской точки зрения, невозможно. К такому же заключению мы приходим и если принимать во внимание, что движи-

⁹ Аристотель. Физика, VIII 4; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 112—113.

¹⁰ Аристотель. Физика, VIII 5, 257b 1—14; *Ибн Сīнā*. Мабда'. С. 36—37.

мые и движущие предметы, долженствующие быть непрерывными и касаться друг друга, образуют нечто единое. Получается, что бесконечное образование тел будет проходить бесконечное расстояние в конечное время¹¹.

Невозможность бесконечной регрессии движимых и движущих обосновывается доводом, сходным с тем, что был приведен при опровержении каузальных регрессий. Движимое тело (например, камень) приводится в движение движущим либо непосредственно (камень движется человеком), либо через промежуточные двигатели (камень движется палкой, которая движима человеком). И сколько бы ни было промежуточных звеньев, именно первый, крайне правый, есть истинный двигатель, ибо это он наделяет все остальные способностью двигать. Если бы движущее и движимое другим образовало бесконечный ряд, то не было бы первого двигателя и все члены оказались бы в положении опосредствующих двигателей, а таковые без первого двигателя не действуют. Следовательно, необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим¹².

Бесконечная регрессия двигателей отрицается и ссылкой на природу самой бесконечности. Если бы цепь посредствующих двигателей простиралась до бесконечности, у нее не было бы первого. Но то, что не имеет первого, не имеет и последнего. Однако последнее существует — значит, и первое существует. Это и есть самодвижущийся двигатель¹³.

Предыдущими утверждениями установлено существование перводвигателя — двигателя, который не движется иным¹⁴. В доказательство положения о его неподвижности приводится четыре довода.

Согласно первому из них, невозможно, чтобы самодвижущееся целиком двигало само себя, ибо оно бы оказалось в уже известном нам положении одновременно теплого и нетеплого, учащего и учащегося. Поэтому в нем обязательно одна часть движет, другая движется. Точно так же невозможно, чтобы каждая из двух частей двигала другую. Следовательно, в самодвижущемся одна часть приводит в движение другую, оставаясь неподвижной. Последняя собственно и есть неподвижный перводвигатель¹⁵.

¹¹ *Аристотель*. Физика, VII 1, 243a 50 сл.; *Ибн Сīнā*. Мабда'. С. 38; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 98—99.

¹² *Аристотель*. Физика, VIII 5, 256a 3—20; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 114—115.

¹³ *Ибн Рушд*. Самā'. С. 115.

¹⁴ Данное развернутое обоснование существования Перводвигателя, как мы видели, Аристотель дает в «Физике». В «Метафизике» же Аристотель рассуждает так: «Существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое, [движение крайнего неба] ... Следовательно, существует и нечто, что его движет» (XII 7, 1072a 21—24). Некоторые комментаторы, в частности Ибн Рушд (Тафсīр. Т. III. С. 1588), объясняют такую лаконичность тем, что подробное обоснование этого было дано в «Физике». Однако следует отметить, что хронологическая последовательность соответствующих глав «Физики» и «Метафизики» Аристотеля трактуется современными исследователями неоднозначно.

¹⁵ *Аристотель*. Физика, VIII 5, 257a 30 сл.; *Ибн Рушд*. Самā'. С. 116—118.

Второй довод исходит из движения высшей небесной сферы — «неба неподвижных звезд», которое совершает свой оборот в течение суток. Это небо движется равномерным и непрерывным движением, «а непрерывно только то движение, которое вызывает неподвижный [двигатель], так как, будучи всегда в одинаковом состоянии, он будет одинаковым и непрерывным образом относиться к движимому»¹⁶.

В третьем доводе используется принцип, впоследствии получивший известность как «логическая симметрия». Согласно этому принципу, если две вещи находятся в сочетании друг с другом и известно, что одна из них может существовать отдельно, то и вторая может существовать отдельно. Взять, к примеру, медовый напиток. Он состоит из меда и воды, и мед существует отдельно, значит, вода также должна существовать отдельно. В свете этого принципа рассматриваются и двигатели. В мире мы наблюдаем нечто движущееся и движущее, и нечто движущееся не будучи движущим, следовательно, должен существовать неподвижный двигатель¹⁷.

Четвертый довод гласит: если бы перводвигатель двигался, он был бы телом и в качестве такового имел бы движущее, и так до бесконечности, что невозможно¹⁸.

¹⁶ Аристотель. Физика, VIII 10, 267b 16—18.

¹⁷ Принцип логической симметрии явно высказан не Аристотелем, а его комментаторами, в частности Александром Афродисийским (например, в переведенном на арабский трактате о принципах Вселенной — «аль-Қауль фй мабāдй' аль-кулль» (в «Аристў 'инд аль-'араб». С. 257); так, со ссылкой на Александра, передает и Ибн Рушд — «Тафсйр», т. III, с. 1590), Фемистием (Шарх. С. 14) и Ибн Рушдом (Тафсйр. Т. III. С. 1590—1591; Сама. С. 118). У Александра сделана оговорка, исключающая случай сочетания субстанции и акциденции. Ибн Рушд (Тафсйр. Т. III. С. 1591) же предпочитает обходиться без этой оговорки, предлагая рассуждать о сочетании двух противоположащих (*мутақабильяйн*).

Согласно указанным комментаторам, именно из принципа логической симметрии исходил Аристотель в следующих двух его доводах, приведенных, соответственно, в «Физике» и «Метафизике». В первом из этих сочинений он пишет: «Так как мы видим то последнее [в этом ряду], что может двигаться, не имея, однако, в себе начала движения, и то, которое приводит в движение движимое другим, а не самим собой, то вполне основательно, если не необходимо, предположить и третье — то, что приводит в движение, оставаясь неподвижным» (Физика, VIII 5, 256b 20—25). В «Метафизике» сказано: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение» (XII 7, 1072a 23—26).

Следует отметить, что в обоих случаях данное рассуждение следует после установления существования Перводвигателя. Поэтому, полагаем, вышеназванные комментаторы вполне правомерно толкуют слова Аристотеля как обоснование неподвижности Перводвигателя. Вместе с тем, аристотелевский аргумент порой интерпретируется как дополнительное, вспомогательное доказательство существования неподвижного Перводвигателя. Аргумент от логической симметрии, причем со ссылкой на самого Аристотеля, появляется в качестве второго (после аргумента от движения) из пяти аргументов доказательства Бога у Маймонида (Далйял аль-хā'ирйн, II, 1), а Альберт Великий считал такой аргумент «самым сильным» доказательством существования Бога (*De causis et processu*, I, 1, 7).

¹⁸ Ибн Рушд. Самā'. С. 116.

Перводвигатель-Бог движет как предмет желания (любви) и предмет мысли: таковые движут, сами не будучи в движении¹⁹. Будучи целью движения, Он выступает и его действующей причиной, подобно тому как идея в голове человека (например, образ бани) побуждает человека к действию, направленному на достижение ее как цели (поход в баню)²⁰.

Развивая аристотелевскую мысль о Боге как о Перводвигателе, мусульманские перипатетики всюду подчеркивали, что Бог является не только причиной движения, но и причиной бытия. По словам Ибн Рушда, полагая, что движение является действием действителя/делателя (*фā'иль*) и что существование мира невозможно без движения, фальсифа, вместе с тем, «утверждают, что делатель движения и есть делатель мира — если этот действитель хотя бы на один миг перестанет двигать, мир погибнет... Следовательно, у мира есть действитель, благодаря существованию которого он и существует»²¹.

От понятий «возможное» и «необходимое»

Ибн Сина же далеко отошел от аристотелевской традиции обоснования бытия Бога, полагая «неподобающим доходить до Первоистинного через посредство движения и исходя из того, что оно есть начало движения»²². Бог есть причина бытия, а потому доказательство Его существования является задачей не физики, изучающей природные тела в их движении и изменении, а метафизики, которая исследует «бытие как бытие», его высшие, неизменные принципы.

Четыре модуса бытия

По Ибн Сине, сущее мысленно подразделяется на необходимое и возможное (контингентное). Бытийно необходимое (*вāджиб аль-вуджūd*) есть то, что обязательно (*дарūrī*) существует; другими словами, предположение его несуществования ведет к абсурду (*мухāль*). А бытийно возможное (*мумкин аль-вуджūd*) таково, что не обязательно ни его существование, ни его несущ-

¹⁹ Аристотель. Метафизика, XII 7, 1072a 26—27, 1072b 4; Ибн Рушд. Тафсйр. Т. III. С. 1592—1593.

²⁰ Ибн Рушд. Тафсйр. Т. III. С. 1594.

²¹ Ибн Рушд. Тахāфут ат-Тахāфут [«Опровержение Опровержения»] (ниже цитируется как *Тахāфут*). Каир, 1969—1971. Т. II. С. 428—429; см. также его «De substantia orbis», IV. Еще Ибн Сина, в толковании к двенадцатой книге «Метафизики», замечал, что Аристотель и его комментаторы заключают о перводвигателе, который является началом движения, но не началом бытия мира, хотя на самом деле Бог должен быть дарителем бытия любой могущей двигаться субстанции («Шарх ҳарф аль-лям», в «Аристу 'инд аль-'араб», с. 23, 26); о нем как о начале бытия если они и говорили, то только намеками, имплицитно («аль-Мубāхаṣāt», в «Аристу 'инд аль-'араб», с. 180). В последних словах Ибн Сины, видимо, подразумеваются такие высказывания Аристотеля, как «от такого начала (перводвигателя) зависят небеса и вся природа» (Метафизика, XII 7, 1072b 14).

²² Ибн Сйна. Шарх ҳарф аль-лям. С. 23.

ществование; иначе говоря, предположение его существования или несуществования не ведет к абсурду²³.

В свою очередь, бытийно-необходимое может быть либо необходимым самим по себе, либо необходимым благодаря другому. Во втором случае необходимость сущего обусловлена наличием другого сущего. Например, число «четыре» — это необходимое не само по себе, а при предположении наличия дважды двух; горение — необходимое не само по себе, а при предположении контакта огня с воспламеняющимся предметом. Если необходимое-благодаря-другому взято само по себе, то оно будет возможным. А при допущении отсутствия того другого оно будет бытийно невозможным (*мумтани*)²⁴.

Таким образом, логически, умственно мы можем различить четыре категории: бытийно-необходимое-само-по-себе (или бытийно-самонесобственное); бытийно-необходимое-благодаря-другому, являющееся бытийно возможным самим по себе; бытийно-возможное-само-по-себе; бытийно-невозможное. Однако по отношению к реально сущему применимы лишь первые две категории. Ибо, по Ибн Сине, «всякое возможное само по себе, раз оно актуально существует, необходимо благодаря другому»²⁵.

Возможно сущее представляется не необходимым, а лишь возможным, случайным именно потому, что нам неведомы причины, производящие его к бытию. Если, например, скажут, что кто-то завтра найдет клад, то это будет высказыванием о возможном, а не о необходимом, поскольку найдет этот человек клад или нет, неизвестно. Но если имеется знание о том, что данный человек по какой-то причине вознамерился пойти такой-то дорогой и что еще по какой-то причине он окажется в таком-то месте, и если еще известно, что в этом месте зарыт клад и над ним настил, который не выдержит веса этого человека, то указанное высказывание будет высказыванием не о возможном, а о необходимом²⁶.

²³ *Ибн Сйнā*. ан-Наджāt [«Спасение»]. Тегеран: Интишārāt-и дāнишгāх-и Техрāн, 1978. С. 546; Иляхийāt. Т. I. С. 37. Здесь философ предостерегает, что эти определения нестроги, ибо содержат порочный круг, когда понятие разъясняется через синонимичное или противоположное. Так обстоит дело не только с собственно понятием *бытие*, но и с его высшими детерминациями — *необходимое* и *возможное*, *единое* и *многое*, *потенциальное* и *актуальное*, *универсальное* и *партикулярное*, которые для своего постижения не нуждаются в других, более знакомых, и ум охватывает их непосредственно, словно они запечатлены в нем. Подобные понятия, выступающие за рамки десяти аристотелевских категорий, впоследствии в европейской философской традиции были названы «трансценденталиями».

²⁴ Ан-Наджāt. С. 546—547; «Книга знания» в: *Ибн Сина*. «Избранные философские произведения». М., 1980. С. 134; «Указания и наставления» (Там же. С. 327); Шифā': Иляхийāt. Т. I. С. 38—39.

²⁵ Ан-Наджāt. С. 548; см. также: Указания и наставления. С. 327.

²⁶ Книга знания. С. 147.

*Контингентная цепь непременно
приведет к Самонеобходимому*

Существование Самонеобходимого/Бога следует из того, что бытие возможной вещи обусловлено другой, а цепь возможных вещей, каждая из которых является причиной бытия предыдущей, должна остановиться на самонеобходимом, а не простираться до бесконечности²⁷.

В самом деле, предположим, что в совокупности этих вещей нет самонеобходимого, тогда она — будучи конечной или бесконечной — должна быть либо самонеобходимой, либо возможной. В первом случае самонеобходимое окажется конституированным (*мутақаввим*) из возможных, что абсурдно. Если же совокупность возможна, то она — как всякое возможное — нуждается в начале, которое наделяет ее существованием. Это начало будет либо вне, либо внутри совокупности. Если оно будет внутри, то либо оно необходимо, что противоречит вышеприведенному нашему предположению, либо оно возможно, и тогда оно — как причина всей совокупности — окажется причиной и своего собственного существования, что также противоречит нашему предположению, ибо каждая вещь, которой самой достаточно для своего существования, необходима. Стало быть, указанное начало пребывает вне совокупности. Тогда оно не может быть возможным, поскольку в данной совокупности собраны все возможные причины, а только самонеобходимым. Следовательно, невозможно, чтобы ряд возможных причин образовал бесконечную линейную регрессию²⁸.

Ряд возможных причин, продолжает Ибн Сина, не может также составить конечную круговую регрессию — когда, к примеру, А выступает причиной для Б, Б — для В, а В — для А. К круговой регрессии применимо то же рассуждение, что приведено выше по отношению к линейной. Но невозможность такой регрессии можно обосновать и особым, специфичным для нее способом. Если взять серию АБВ, то А будет отдаленной причиной для В, а В — непосредственной причиной для А. Выходит, А является отдаленной причиной для самого себя, что абсурдно. По тому же соображению, А окажется и отдаленным следствием самого себя, что также абсурдно. Еще один довод: А будет зависимо в своем существовании от некоего В, чье существование последующе по отношению к нему. «Но если существование одной вещи зависит от существования другой, которая сущностно последующа по отношению к первой, то первая не может существовать»²⁹.

²⁷ В «Спасении» Ибн Сина предваряет доказательство таким положением: «Нет сомнения, что здесь есть нечто сущее (*ля-шахк анна хунā вуджудан*)» (ан-Наджāt. С. 566).

²⁸ Ан-Наджāt. С. 568; см. также: Указания и наставления. С. 327—328. В первой книге Ибн Сина разбирает и такую альтернативу, когда бесконечные члены регрессии не существуют одновременно.

²⁹ Ан-Наджāt. С. 568—569; в «Указаниях и наставлениях» данный довод отсутствует.

«Доказательство праведных»

В книге «Указания и наставления» (*аль-Ишйārāt ва-т-танбй̄хāt*) после обоснования Самонеобходимого и обсуждения его свойств Ибн Сина замечает: «Поразмысли над тем, как мы при доказательстве Первого, Его единства и отрицающих атрибутов не нуждались в размышлении над чем-либо, кроме самого бытия (*вуджūd*), не нуждались в рассмотрении Его созданий и деяний, хотя и это дает доказательство Первого. Но наш метод более солиден и возвышен», т. е. если рассматривать бытие как бытие, то оно свидетельствует о Нем, после чего Он свидетельствует обо всем, что после Него пребывает в бытии»³⁰.

Как разъясняет комментатор ат-Тусы, «дедуктивное» доказательство, основанное на анализе бытия как такового, философ здесь противопоставляет «индуктивному» методу мутакаллимов, которые из становления тел и акциденций выводят существование Самонеобходимого, а из рассмотрения свойств творений заключают о Его атрибутах. Равным образом он противопоставляет свое доказательство методу «физиков» (*табй̄'иййūн*), которые из движения как следствия выводят существование причины — неподвижного Перводвигателя³¹.

В Священном Писании, говорит далее Ибн Сина, оба подхода четко обозначены. Подход «простолюдинов», которые в творениях видят свидетельства о Боге, отмечен в начале айата «Мы покажем им знамения Наши и во Вселенной, и в них самих» (41: 53). «Праведные» (*сыддй̄кўн*) же не ищут свидетелей о Боге, а берут Бога в свидетели всему, как об этом сказано в продолжении айата: «Разве недостаточно, что Господь — всему свидетель?!»

Некоторые исследователи видят в вышеприведенном замечании Ибн Сины зачатки отдельного, самостоятельного доказательства бытия Бога, причем сравнимое с «онтологическим аргументом», впоследствии выдвинутым Ансельмом Кентерберийским и Декартом, которые из идей о Боге как об абсолютно совершенном выводят Его бытие. С этой точки зрения авиценновское рассуждение формулируется так: «Невозможно представить бытие, не представляя какой-то необходимости бытия; следовательно, есть некое необходимое сущее»³².

³⁰ Указания и наставления. С. 331.

³¹ *Аль-Ишйārāt ва-т-танбй̄хāt*, Каир: 1968, т. III, сс. 54—55 (комментарий ат-Тусы).

³² *Badawi A. Histoire de la Philosophie en Islam. Paris, 1972. Т. II. P. 647—648; см. также: Finianos G. Les Grandes Divisions de l'Être «Mawjud» selon Ibn Sina. Fribourg, 1976. P. 259—264; Morewedge P. A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics // Islamic Philosophical Theology / P. Morewedge (ed.). Albany, NY: SUNY Press, 1979. P. 188—222; Abdullah F. A Fourth ontological argument in Ibn Sina's Metaphysics // Hamdard Islamicus. Vol. 7. № 4 (1984). P. 3—16. Вместе с тем, «онтологическая» интерпретация авиценновской аргументации критикуется в работах: *Gardet L. La Pensée Religieuse d'Avicenne. Paris, 1951. P. 152 (note 2); Ibn Sina (Avicenne). Livre des directives et remarques / Trad. A.-M. Goichon. Beyrouth; Paris, 1951. P. 371 (note 1); Goodman L. E. Avicenna. London; New York: Routledge, 1992. P. 75; Davidson H. A. Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press, 1987 (далее цитируется как *Proofs*). P. 214—215.**

От конечности причинного ряда

Наряду с вышеприведенным аргументом от «возможного» и «необходимого» (или аргументом от контингентного, как порой его называют), изложенным Ибн Синой в «Спасении» и «Указаниях и наставлениях», иного рода доказательство бытия Бога, основанное на конечности причинных регрессий, встречается в двух других философских «Суммах» мыслителя — «Книге знания» (*Дāниши-нāма*) и «Исцелении» (*аи-Шифā*): все причинные серии завершаются Первопричиной/Самонеобходимым³³. И хотя первое доказательство порой рассматривалось как самостоятельное³⁴, преобладающая впоследствии традиция, как увидим ниже, фактически не различала эти два довода, сочетая их. Примечательно, что в «Указаниях и наставлениях» аргументация от невозможности бесконечных каузальных регрессий следует за доказательством от возможного и необходимого, словно дополняя его³⁵.

Авиценновская версия

Как и Аристотель, фалсаифа различают четыре рода причин: материальную, формальную, действующую и целевую (или конечную). Для дома, например, материальной причиной (или материей) служат кирпичи, формальной (формой) — план дома, действующей (действователем) — строитель, целевой (целью) — кров. Собственно бытием наделяет действующая причина, и к ней прежде всего обращается Ибн Сина в своем доказательстве Первопричины.

Предварительно философ подчеркивает, что подлинные причины бытия вещи непременно сосуществуют вместе с ней. Это простолюдины думают, что причина нужна для того, чтобы вещь стала, после того как ее не было; и приобретши бытие, вещь больше не нуждается в своей причине, являясь уже самодостаточной. Их вводит в заблуждение аналогия, когда, например, дом остается после строителя, сын — после отца. На самом же деле строитель или отец служат не подлинными, сущностными причинами. Строитель является лишь причиной движения, приведшей к собиранию частей, из которых складывается дом; но причиной конструкции дома выступает собранность этих частей; причиной собранности — природы частей и их стабильность; причиной тому — внешняя причина, наделившая их этими природами. Отец является лишь причиной движения семенной жидкости, и это движение служит причиной пребывания семенной жидкости в матке; формирование же живого существа из семени и сохранение его как такового имеет иную причину — причину, дарующую форму. Как видим, настоящие, сущностные

³³ Рассуждение о конечности всех причин в мире встречается в аристотелевской «Метафизике» (II 2, 994a 1 сл.), но здесь оно непосредственно не связано с обоснованием бытия Бога.

³⁴ В качестве самостоятельного (и единственного) доказательства бытия Бога, согласно Ибн Сине, оно выступает, в частности, в компендиуме авиценновской философии у аш-Шахрастани (аль-Миляль ва-н-нихаль. Каир, 1968. Т. III. С. 28—29).

³⁵ Указания и наставления. С. 328.

причины наличествуют вместе со своими следствиями, выполняя каузальную связь, пока эти следствия существуют. Что же касается причин, которые предшествуют следствию, то они могут быть только акцидентальными, вспомогательными и подготовительными³⁶.

Положение о конечности причин касается сущностных причин, ибо они сосуществуют вместе со своими следствиями. Другие же причины, предшествующие друг другу, не только могут быть бесконечными, но и в ряде случаев обязательно должны быть таковыми³⁷.

В «Книге знания» конечность действующих причин обосновывается по той же схеме, что и в приведенном выше доказательстве от «возможного» и «необходимого», но без использования самих этих понятий. Если все действующие причины собрать в бесконечную регрессию, и среди них не окажется непричиненной причины, то все они будут причиненными (следствиями), и совокупность их должна иметь причину вне себя. Эта причина не может быть причиненной, иначе она включалась бы в данную совокупность. И поскольку сия причина конечна, сама серия должна быть конечной³⁸.

Причинный ряд либо восходит к первопричине, и она есть Самонеобходимое, либо образует круг. Вторая гипотеза отвергается соображениями, сходными с изложенными выше, в рамках доказательства от возможного и необходимого³⁹.

Книга «Исцеление» представляет нам иное обоснование конечности каузального ряда, исходящее из взгляда на каузальную связь как непременно предполагающую наличие первой причины, обеспечивающей функционирование всех последующих членов цепи причинно-следственных связей. «Если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины», — учил еще Аристотель⁴⁰.

В любой каузальной серии, рассуждает Ибн Сина, имеется три компонента: первый элемент, среднее звено и последний элемент. Каждый из этих компонентов имеет свою специфическую характеристику (*хāссыййа*). Если, например, А является следствием для Б, Б — для В, то А будет причиной и для Б (непосредственно), и для В (опосредованно). Специфика последнего члена А

³⁶ Шифā': Иляхиййāt. Т. II. С. 264—265; Книга знания. С. 136—137.

³⁷ Шифā': Иляхиййāt. Т. II. С. 265.

³⁸ Книга знания. С. 131—132. Непосредственно перед этим Ибн Сина, обсуждая вопрос о предшествовании «по природе» (например, в числах) и «по допущению» (например, в измерениях, когда за начало можно принять любую сторону), формулирует общее положение: все, в чем предшествующее и последующее бывает по природе, и все, что является количеством, части которого возникают и существуют в одном месте, — все это конечно (С. 127—128). В пользу данного положения приводится математическое доказательство, в котором отрицание бесконечности связано, в частности, с тем, что часть бесконечного оказывается бесконечной, а значит, равной целому. Действующие причины, замечает далее философ, «имеют предшествующее и последующее по своей природе», а следовательно, «не могут быть бесконечными» (С. 131).

³⁹ Там же. С. 143.

⁴⁰ Метафизика, II 2, 994a 18.

заключается в том, чтобы служить следствием, но ни для чего не причиной; специфика первого В — служить причиной всех последующих; специфика среднего звена Б — служить причиной для последнего и следствием для первого.

Подобное рассмотрение возможно как при среднем звене из одного элемента, так и из множества. Если это множество конечно, то совокупность элементов между крайними сохраняет свою срединную специфику, словно состоит из одного элемента (то есть специфику быть и причиной, и следствием); один из крайних элементов сохраняет свою специфику быть только следствием, другой — причиной всех, кроме самого себя.

Если же цепь простирается до бесконечности, не имея крайнего, первого, то все части будут одинаково средними. Ибо какую бы совокупность мы ни взяли, она выступает и причиной для последнего, и причиненной (следствием), поскольку следствием является каждый из элементов, — совокупность же в своем бытии зависит от своих элементов, а бытие зависящего от причиненного причинено. И как бы ни расширяли взятую совокупность, ее характер остается неизменным, и так до бесконечности. Выходит, все бесконечное множество элементов будет срединным, без крайнего, что невозможно. Следовательно, не может быть, чтобы существовала совокупность причин, среди которых не было бы неприниненной причины, или первопричины⁴¹.

Гипотетически можно допустить бесконечность срединных звеньев при двух крайних. Но и в этом случае вышеприведенное рассуждение приводит к первой причине. Правда, сама гипотеза некорректна, поскольку уже наличие двух крайних предполагает конечность заключенного между ними количества⁴².

Как отмечает Ибн Сина, данное доказательство, хотя и применялось к действующей причине, пригодно и для обоснования конечности трех других разрядов причин — материальной, формальной и целевой⁴³. «Если мы говорим: действующее Первоначало или, скорее, абсолютное Первоначало, то оно должно быть единым. А если говорим: материальная Первопричина, формальная Первопричина и т. д., необязательно, чтобы она была единой, как это обязательно в случае Бытийно-Необходимого. И ни одна из них не будет абсолютно первопричиной, поскольку Бытийно-Необходимое едино, и оно — в разряде действующего начала. Следовательно, единое Бытийно-Необходимое есть также начало и причина для тех начал»⁴⁴.

⁴¹ Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 327—328; сходное доказательство конечности действующих (двигающих) причин встречается у Ибн Рушда (Мā-ба'д. С. 119—120).

⁴² Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 328—329. Возможно, авиценновское замечание относительно некорректности гипотезы является скрытой полемикой с Аристотелем (см.: Метафизика, II 2, 994a 10—17).

⁴³ Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 329. Здесь далее (С. 329—340) следует дополнительное подробное обоснование конечности материальных, формальных и целевых причин, развивающее соответствующее рассуждение Аристотеля (Метафизика, II 2, 994a 20 сл.).

⁴⁴ Шифа': Иляхиййāt. Т. II. С. 342. Отметим, что еще до доказательства существования Бытийно-необходимого Ибн Сина подробно обосновывает его единство (Там же, I. С. 43—47).

Газалиева критика

Тот факт, что последующая традиция часто не различала два доказательства — от контингентного и от каузальных регрессий, — виден уже на примере сочинения аль-Газали «Цели философов» (*Maḳāṣid al-falāsifa*), которое представляет собой компендиум учения фалясифа, предваряющий критику их преимущественно теологических положений в его другом сочинении «Опровержение философов» (*Taḫāfut al-falāsifa*). В физическом мире, пишет аль-Газали, все сущие возможны, будучи составленными из тел и акциденций. Ибо в своем бытии акциденции зависят от тел, а тела — от своих частей или от материи и формы. Всякое же возможное нуждается в причине. Причины не могут образовывать ни линейную регрессию, ни круговую (приведенное здесь аль-Газали обоснование совпадает с вышеизложенным рассуждением Ибн Сины в рамках аргумента от возможного и необходимого), а восходят к Самонеобходимому⁴⁵.

Если в «Целях философов» заключение фалясифа от возможного к необходимому выступает как главное, а отрицание бесконечности каузальных регрессий — скорее как вспомогательное, то в «Опровержении философов» они меняются ролями. Всякое сущее в мире, говорится в последнем сочинении, либо имеет причину, либо не имеет. Если оно имеет причину, то и эта причина, в свою очередь, либо имеет причину, либо нет. Так обстоит дело и с причиной причины. И эта цепь причин либо уходит в бесконечность, что невозможно, либо завершается крайней причиной, самой в своем бытии не причиненной, каковая и называется Первоначалом⁴⁶. Далее аль-Газали воспроизводит довод фалясифа от возможного и необходимого, опровергающий бесконечную регрессию⁴⁷.

Критикуя фалясифа, аль-Газали полагает, что те не в силах обосновать существование Бога. Такое обоснование, заявляет он, возможно только методом мутакаллимов, которые отрицают какую-либо бесконечную регрессию событий-становящихся (*ḫavādiṣ*) и отсюда выводят становление мира, а значит, и Становителя. Против приведенного от имени фалясифа доказательства Бога аль-Газали выдвигает два возражения.

Поскольку фалясифа утверждают извечность мира, они допускают бесконечное число вращений небесных сфер в прошлом, а коли они признают такие регрессии, то нельзя отрицать другие, в частности каузальные серии. Фалясифа могут возражать: мы не допускаем лишь бесконечное множество одновременно существующих вещей. Но как быть тогда с душами умер-

⁴⁵ *аль-Газālī*. Муқаддамат Тахāфут аль-фалясифа аль-мусаммāt Мақāсид аль-фалясифа. Каир, 1960 (в дальнейшем будет цитироваться как *Мақāсид*). С. 219—222; см. также: с. 199.

⁴⁶ *аль-Газālī*. Тахāфут аль-фалясифа. Каир, 1972 (далее цитируется как *Тахāфут*). С. 155.

⁴⁷ Там же. С. 157.

ших — ведь души, с точки зрения фальсафа, нетленны, и число их, раз мир извечен, должно быть бесконечно. Если они скажут, что недопустимо только сосуществование бесконечного числа вещей, упорядоченных по расположению (как, например, одно тело над другим) или по природе (как, например, причина и следствие), то им следует возразить: вы не допускаете бесконечное множество вещей, упорядоченных в пространстве, тогда как признаете бесконечное число вещей, упорядоченных во времени (ибо души умерших упорядочены во времени); и такое признание одной бесконечности и непризнание другой является чисто произвольным.

Второе возражение аль-Газали подразумевает, что опровержение бесконечной регрессии причин возможно лишь при отрицании вообще бесконечного множества. Решающий аргумент против каузальных регрессий фальсафа усматривают в невозможности конституирования необходимого возможным: если каждая из причин только возможна, то и вся их совокупность только возможна, а всякое возможное нуждается в причине извне. Но, возражает аль-Газали, то, что верно по отношению к единичному, не обязательно справедливо по отношению ко множеству. Ведь сами философы полагают время извечным, и каждое из небесных вращений — становящимся, имеющим начало во времени, а все вместе они не имеют начала. Выходит, что извечное конституируется из становящегося⁴⁸.

Аверроистская критика

Отвечая аль-Газали, Ибн Рушд в «Опровержении Опровержения» (*Tahāfut at-Tahāfut*) вновь подчеркивает, что, согласно фальсафа, уход причин в бесконечность недопустим лишь в отношении субстанциональных причин (а не акцидентальных), то есть если сосуществование предыдущего с последующим является обязательным условием для существования последующего. Бесконечное следование субстанциональных причин признают лишь атеисты-дахриты, но при таком признании отрицается действующее первоначало, а фальсафа утверждают первоначало. Кроме того, расположение вещей в пространстве совершенно иное, нежели во времени. В первом случае допущение сосуществования бесконечного множества означало бы признание актуальной бесконечности, что неприемлемо для фальсафа. Вместе с тем, они не исключают, чтобы одно тело предшествовало во времени другому, и так до бесконечности — последняя является лишь потенциальной. Что же касается ссылки аль-Газали на бесконечное множество душ умерших, то об их бес-

⁴⁸ Там же. С. 155—159. Еще одно, третье газалиевское возражение состоит в том, что тезис о бесконечной регрессии гарантирует только наличие первого члена в серии действующих причин, но не обеспечивает ни его единства, ни его бестелесности, к чему автор будет возвращаться при обсуждении вопроса об атрибутах.

Следует отметить, что в своем сочинении «Ма‘āрид аль-қудс» (Бейрут, 1975. С. 165) аль-Газали, напротив, принимает характерное для фальсафа доказательство от контингентного, а не типичного для мутакаллимов доказательство «от становления».

конечности учит только Ибн Сина, другие фалясифа не говорят об актуальной бесконечности таких душ, ибо те разлучены с телом, а множественность обусловлена именно материей⁴⁹.

Относительно самого доказательства Бога от контингентного Ибн Рушд замечает, что это — нововведение Ибн Сины, выдвинувшего его как более предпочтительный по сравнению с методом древних философов, апеллировавших к движению. Такое доказательство, полагает Ибн Рушд, было заимствовано Ибн Синой у мутакаллимов, и оно не свободно от изъянов⁵⁰.

Критикуя авиценновское доказательство, Ибн Рушд следует аристотелевскому отождествлению необходимого с вечным и возможным — с преходящим. При таком понимании небесные тела выступают как необходимые благодаря другому. По-видимому, Ибн Рушд считает, что авиценновское трехчленное деление — «возможное само по себе», «необходимое благодаря другому, но возможное само по себе», «необходимое само по себе» — относится соответственно к подлунному миру, небесам и Богу⁵¹. Второе деление, пишет Ибн Рушд, — несостоятельное авиценновское новшество, ибо одна и та же сущность не может быть одновременно возможной и необходимой и, кроме того, возможной сущности не дано превратиться в необходимую⁵².

Вместо авиценновской трихотомии Ибн Рушд предполагает дихотомию, при которой «возможное» значит лишь подлинно возможное, т. е. противоположное (*мунāкыд*) «необходимому». Только в таком случае, считает он, деление будет корректным. Авиценновское же деление, если в нем под «возможным» понимать «причиненное», а под «необходимым» — «непричиненное», не вполне очевидно и не вполне истинно, ибо оппонент может возразить: все сущее не имеет причины⁵³.

Кроме этого замечания, относящегося к исходным понятиям авиценновского доказательства бытия Бога, Ибн Рушд усматривает изъяны и в самой процедуре его доказательства, которое он толкует как заключение от возмож-

⁴⁹ *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 433—436, 443—444; I, с. 92—94. Говоря о фалясифа, Ибн Рушд имеет в виду аристотеликов вообще. Фалясифа, пишет он здесь, традиционно не допускали какую-либо актуальную бесконечность, будь то бесконечность тел или не тел. Ибн Сина первым допустил подобную бесконечность, отличая вещи, имеющие положение (*вад'*), от не имеющих такового, и само его допущение было вызвано желанием Ибн Сины угодить простолюдинам, верящим в индивидуальное бытие душ после смерти.

⁵⁰ Там же. Т. II. С. 444—445. Как Ибн Рушд, так и некоторые современные исследователи не совсем адекватно истолковывают онтологический статус авиценновского «бытийно-возможного-самого-по-себе», полагая оное чем-то реальным (а не чисто гипотетическим, как его на самом деле трактует Ибн Сина).

⁵¹ Там же. Т. I. С. 387; Т. II. С. 601, 603, 636.

⁵² Там же. Т. I. С. 330—331; Т. II. С. 401, 603; Кашф. С. 57. Вместе с тем, Ибн Рушд признает, что вещь может быть необходима в одном аспекте и возможна в другом. Небесные тела, например, необходимы в своей сущности, но возможны в аспекте своего пространственного движения (Тахāфут. С. 603).

⁵³ *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 446, 449—451, 603, 635.

ного к необходимому, опирающееся на положение о невозможности бесконечной регрессии причин-возможных. Данное доказательство, пишет он, не обязательно приводит к самонеобходимому, ибо, отправляясь от подлинно возможного, серия возможных-причин действительно не может быть бесконечной; однако таким образом мы можем прийти лишь к возможному-необходимому, но не к необходимому непричиненному, к самонеобходимому. А если отталкиваться от возможных-необходимых, то из невозможности бесконечной регрессии таких причин следует лишь одно: допускаемое как имеющее причину оказывается без причины. Относительно же собственного обоснования невозможности бесконечных каузальных регрессий, Ибн Рушд замечает, во-первых, что схема аргументации, применяемая к совокупности причин-возможных, остается верной в случае с совокупностью причин-необходимых лишь при равенстве обеих совокупностей в данном отношении, равенство же их не очевидно; во-вторых, бесконечная совокупность причин-возможных может оказаться самонеобходимой, подобно тому как извечное, согласно фальсафа, конституируется из бесконечного числа причин, каждая из которых — становящаяся⁵⁴.

Аверроистская модификация

Чтобы придать авиценновскому доказательству достоверный вид, нужно отказаться от некорректного понятия «возможное-необходимое» и взять «возможное» в его «подлинном» смысле, как противоположность «необходимому». В таком случае доказательство можно было бы сформулировать следующим образом. Всякое сущее либо возможно, либо необходимо. Если оно возможно, то имеет причину. Цепь причин-возможных не может простираться до бесконечности, иначе не было бы причины вообще, и возможное существовало бы без причины. Следовательно, мы должны прийти к необходимой причине. В свою очередь, если эта необходимая причина не самонеобходима, а имеет причину извне, то цепь таких причин не может быть бесконечной, и мы придем к необходимому, не имеющему причины⁵⁵.

Помимо этой, чисто «метафизической» формулировки доказательства, Ибн Рушд предлагает еще одну формулировку, в которой он использует и «физические» понятия. Сущие, которые сущностно (*фй-ль-джаухар*) возможны, переходят из потенциального состояния в актуальное благодаря актуально существующему фактору, т. е. благодаря действителю, который

⁵⁴ *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 446—451. Г. Дэвидсон абсолютно некорректно сводит аверроистскую критику к вышеупомянутому тезису «все сущее не имеет причины», который исследователь неправоммерно толкует как возражение (причем единственное в его изложении) против процедуры авиценновского доказательства (см.: *Davidson*. Proofs. P. 333). В действительности же тезис приведен Ибн Рушдом не в опровержение самого доказательства, а в контексте критики авиценновского деления на необходимое/непричиненное и возможное/причиненное.

⁵⁵ *Ибн Рушд*. Тахāфут. Т. II. С. 448—449. То же рассуждение философ повторяет в другом месте своего сочинения — т. II, с. 635—636.

движет их, выводит из потенции в действительность. Если этот фактор относится к категории возможного, то он нуждается в ином факторе, и цепь таких факторов-возможных должна идти до бесконечности⁵⁶, ибо, если бы было время, когда не было никакого движения, то не случилось бы и самого движения. И поскольку все эти факторы возможны, то непременно есть фактор, двигатель-актуализатор, обеспечивающий перманентность цепи, и этот фактор должен быть сущностно необходим, а не возможен. Связь этого вечно сущего с преходящими сущими реализуется через движение, которое вечно в одном аспекте, преходяще (*xādiṣa*) — в другом⁵⁷.

Этот фактор должен быть телом, которое постоянно движется, причем его движение вечно в одном аспекте и преходяще — в другом, ибо таким образом сущностно преходящее, брэнное может исходить от вечного, благодаря одновременно и близости к нему, и отдаленности от него, подобно тому как мы это наблюдаем на примере соотношения небесных светил с брэнными сущими подлунного мира. Стало быть, этот, сущностно необходимый, двигатель возможен в аспекте пространственного движения. Отсюда обязательно мы должны прийти к сущему, необходимому абсолютно, т. е. к свободному от какой-либо «возможности» — и сущностно, и пространственно, и в аспекте какого-либо иного движения⁵⁸.

Введенное Ибн Синой доказательство бытия Бога, исходящее из понятий «возможное» и «необходимое», оказало значительное влияние не только на калам⁵⁹, но также на религиозную мысль иудаизма⁶⁰ и христианства⁶¹. Благодаря ему повсеместно в мусульманской и иудейской теологии, частично также в христианской, стали употреблять обозначение «Бытийно-необходимое» как синоним «Бога».

⁵⁶ Г. Дэвидсон неправильно передает данную мысль Аверроэса, полагая, что тот в своем рассуждении прерывает следование в бесконечность (Proofs. P. 342).

⁵⁷ Как говорит здесь Ибн Рушд, движущееся этим движением и есть то, что Ибн Сина обозначает как необходимое-благодаря-другому.

⁵⁸ Тахāфут. Т. II. С. 600—602.

⁵⁹ В «систематическом» каламе доказательство от контингентного займет свое почетное место (см.: *аль-Джурджāни*. Шарх аль-Мавāқыф. Каир, 1907. Т. III. С. 5—11; *ат-Тафтāзāни*. Шарх аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 х. С. 55—58). Примечательно, что египетский реформатор Мухаммад Абдо (в «Рисāлят ат-таухид») отдавал предпочтение исключительно этому доказательству.

⁶⁰ Маймонид (Далāлят аль-хā'ирин, II, 1) воспринял доказательство от контингентного во второй аверроистской формулировке; Крескас (Ор Гашем, III, 3, 2) — авиценновский вариант, Спиноза (Переписка, 12) проявил интерес к версии Крескаса.

⁶¹ Доказательства от контингентного и от каузальных серий составляют соответственно третий и второй «пути» Аквината (Сумма теологии, I, 2, 3). Линии преемственности с фальсафой можно проследить в разных версиях онтологического и космологического доказательств бытия Бога как Бытийно-необходимого, выдвинутых Декартом, Спинозой, Лейбницем и другими европейскими философами, вплоть до наших дней (см.: Davidson. Proofs. P. 388—406).

Muhammad Legenhausen
(Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran)

IBN SINA'S CONCEPT OF GOD

Introduction

Ibn Sina died in Hamadan in 1037 c. e., when he was just fifty-seven years old, roughly four centuries after the introduction of Islam to Iran. He was a contemporary of the poet Firdawsi, the moral philosopher, Ibn Miskawayhi, the Mu'tazilite theologian, 'Abd al-Jabbār, the Shi'ite theologians Shaykh Saduq and Shaykh Mufid, and the Sufis Sulami and Qushayri. It was a time of much strife between Buyids, Ghaznavids, Qara-Khanids, Seljuks, and Samanids. As he grew up in Bukhara, Ibn Sina gained notoriety for his intellect. He memorized the Qur'an at age ten, and he excelled in Arabic, about which he wrote a treatise, and jurisprudence. After his father died he was appointed to the court of the Khwarizm shah, Ibn Ma'mun, in Gurganj (like Bukhara, in present day Uzbekistan), where he served alongside the polymath Biruni.

When Mahmud of Ghazna was poised to conquer Gurganj, Ibn Sina fled to Jurjan, on the southeast coast of the Caspian. Mahmud seems to have viewed Ibn Sina as his due after he took over Gurganj, and sent agents to seek him. In Jurjan Ibn Sina began work on the *Qānun* before escaping Mahmud by traveling to Rayy (now in Tehran) with his pupil Juzjani. Before Mahmud captured Rayy, Ibn Sina and Juzjani fled to Hamadan where he completed the *Qānun* (1015—1023). In Hamadan he also began work on the *Shifā'*. During this period, because of the uncertain future of his patron, Ibn Sina entered into correspondence with a rival monarch in Isfahan. The correspondence was discovered and Ibn Sina was imprisoned for four months, during which period he worked on the *Shifā'*, reportedly writing some fifty pages a day! After turmoil and a change of government in Hamadan, Ibn Sina along with Juzjani, two slaves and his brother, disguised themselves as Sufis and escaped to Isfahan. After completing the *Shifā'* there, he started work on the *Najāt*. He also dedicated a Persian work, *Dānesh Nāme-i 'Alā'ī*, to his new patron, 'Alā' al-Dawla. In Isfahan he also wrote the monumental *Kitāb al-Insāf*, which is said to have provided answers to 28,000 questions and would have filled twenty volumes. The manuscript was lost in 1030, when Mahmud attacked Isfahan, and Ibn Sina was forced to flee. Left behind were Ibn Sina's manuscripts for the *Eastern Philosophy* and the *Throne Philosophy* which were lost to us when the library was burned more than a century later by yet another conquering army. Ibn

Sina's patron, 'Alā' al-Dawla recaptured some of the cities he had lost to Mahmud, and Ibn Sina set to work on the *Remarks and Admonitions* in Rayy. He died after unsuccessful attempts to treat himself for intestinal disorders as he accompanied his patron through various maneuvers to escape the attacks of Mahmud and to recover what was lost.

The above biography is a summary taken from the first chapter of Lenn E. Goodman's *Avicenna*¹. In this insightful and eloquent work, Goodman notes that Ibn Sina memorized the Qur'an at age ten, studied Hanafi jurisprudence, and wrote a book on the Arabic language. Apparently because of his study of Hanafi *fiqh*, and some reported allusions in later life to being Hanafi, Goodman does not think that Ibn Sina ever became Shi'ite, although he admits that he preferred Shi'ite to Sunni patronage². However, little is known about the form of his personal piety—he is said to have used wine medicinally, yet he is also said to have prayed two *rak'a* when he felt stymied in the course of inquiry—his theology and philosophy have left an indelible mark on how Muslims understand God, regardless of whether they support or condemn his views. Both the quality and quantity of Ibn Sina's works is all the more awe inspiring when we consider the tumultuous circumstances in which they were written.

While his life was marked by political tumult and stupendous scholarly productivity, the view of God that Ibn Sina espoused is paradigmatically that of what has come to be called the God of the philosophers. In order to understand his conception of divinity, we should consider the proofs he offered for the existence of God, his discussions of God's attributes, and the place of God in his cosmology, his theories of revelation and the intellect, and his mysticism. However, first and foremost, we must understand how Ibn Sina understood metaphysics and its relationship to theology.

In this regard, one further and often commented upon biographical point should be mentioned. In his autobiography, Ibn Sina says that he read Aristotle's *Metaphysics* until he memorized it but did not understand the point or purposes (*aghrād*) of it until he read Farabi's *On the Purposes of the Metaphysics* (*Maqālah fī aghrād ma ba'da al-tabī'ah*). Scholars have advanced various explanations for this remarkable admission of indebtedness to Farabi. As Dimitri Gutas explains, Ibn Sina is not saying that he failed to make sense out of the *Metaphysics*, only that he did not understand its purpose³.

¹ Goodman L. E. *Avicenna*. London; New York: Routledge, 1992. P. 1—48.

² Goodman L. E. *Avicenna*. P. 24.

³ Gutas D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988. P. 239. As for the question of how much of the «Metaphysics» was studied by Ibn Sina, Bertolacci writes: «In sum, Avicenna's approach to the "Metaphysics" at the time of his secondary instruction had three main features: (i) it was not an extensive reading of this work in its entirety, but only of the essential parts of it, namely — on the basis of the evidence at our disposal — 6, 1—2 and II, 6—10; (ii) these two loci were read in connection with one another, as elements of the theological part of the "Metaphysics", in disregard of the ontological part of it; (iii) 6 was read as an introduction

Farabi opens his essay with the comment that many people fail to understand the *Metaphysics* because they assume it is synonymous with '*ilm al-tawhīd*, the science of divine unity, or traditional Islamic theology. He goes on to divide the sciences into the particular and the universal. Physics and the mathematical sciences are particular sciences. Farabi describes metaphysics, including logic and theology, as a universal science, and he explains why logic and theology do not constitute two particular sciences.

Universal science studies what is common to all beings (like existence and oneness), its species and consequent properties, things which are not specific accidents of each individual object studied by the particular sciences (like priority, posteriority, potentiality, actuality, perfection, imperfection, and similar things), and the common first principle of all beings, which [alone] ought to be called by the name of God. There ought to be [only] one universal science, for if there were two, then each one of them would have a subject matter proper to it; but the science which has a subject matter proper to it and which does not include the subject matter of another science is a particular science; therefore both sciences would be particular; but this is contradictory; therefore there is [only] one universal science.

Theology ought to belong to this [universal] science because God is a principle of absolute being, not of one being to the exclusion of another...

The primary object of this science is absolute being and what is equivalent to it in universality ('*umūm*), namely the one.... Then after examination of these subjects, [this science] inquires into matters which are as species to them, like the ten categories of an existent being...⁴

There were two receptions in the Islamic world to Aristotle's *Metaphysics*, one represented by Farabi, and the other by Kindi. Kindi sought to legitimize Aristotle's *Metaphysics* by telling the pious that it was really about *kalām*, theology, and that it discussed the same sorts of problems of God's existence and attributes that were familiar to his readers. Farabi responds that this is misleading. The *Metaphysics* is really about being, and God comes in only because He is the Creator of all beings⁵. This is what enabled Ibn Sina to understand the *Metaphysics*, and it is this insight that allows Ibn Sina to solve the puzzle about the subject of metaphysics in a way that goes far beyond the solution given by Aristotle. If Kindi sought to present metaphysics as theology, and if Farabi sought to correct this and present metaphysics as about being, Ibn Sina elucidates the point already made by Farabi, that theology and logic are to be included in metaphysics, because it should include the cause of all other beings and what is most general, respectively. It is because of

to JI, 6—10, whereas books A, B-K of Aristotle's work were probably neglected». (*Bertolacci A. The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*. Leiden: Brill, 2006. P. 58).

⁴ *Gutas D. Avicenna*. P. 240—242.

⁵ This point is argued by Gutas in the reference given above, and is endorsed by Bertolacci (*Bertolacci. Reception*. P. 113).

this connection that in order to understand Ibn Sina's concept of God, we have to consider how he viewed the *Metaphysics*.

Ibn Sina's View of Metaphysics

In his *Shifā'* Ibn Sina divides the sciences into the practical and the theoretical, and the theoretical are, in turn, divided into three areas, the study of nature, mathematics and divinity. Here, he follows Aristotle in setting up a puzzle. Each of the areas of theoretical investigation deals with a type of existent: bodies, quantities, and things that are separate from matter in subsistence and definition, respectively. But at the same time, the divine science is to examine the causes of the subjects of the other two areas. So, on the one hand, divinity, as a science, seems to be another branch of the sciences along with the study of nature and mathematics, while on the other hand, divinity stands above the other two because of its causal priority. The task is to reconcile these two views of the science of divinity. Notice the structure of this problem. Divinity has to play a role in which its subject matter is both considered alongside the subjects of other sciences and yet above them. The reconciliation requires a view that can show how what seems to be just another sort of subject can be viewed as standing altogether above them. Likewise, Ibn Sina's conception of God as the Necessary of Existence (*wājib al-wujūd*) places God in the realm of existents, but yet the mode of this existence is altogether different from anything else, and has causal priority over them.

Aristotle's solution to the puzzle does not seem to satisfy Ibn Sina. Aristotle sought to solve the puzzle with the claim that the science of being should also consider the principles and causes of things, and since God is the first and most dominant principle, divinity should be studied in metaphysics. Aristotle writes:

Since there is a science of being qua being and capable of existing apart, we must consider whether this is to be regarded as the same as physics or rather as different. Physics deals with the things that have a principle of movement in themselves; mathematics is theoretical, and is a science that deals with things that are at rest, but its subjects cannot exist apart. Therefore about that which can exist apart and is unmovable there is a science different from both of these, if there is a substance of this nature (I mean separable and unmovable), as we shall try to prove there is. And if there is such a kind of thing in the world, here must surely be the divine, and this must be the first and most dominant principle. Evidently, then, there are three kinds of theoretical sciences—physics, mathematics, theology. The class of theoretical sciences is the best, and of these themselves the last named is best; for it deals with the highest of existing things, and each science is called better or worse in virtue of its proper object⁶.

God is the first principle of being, according to Aristotle, because being in the primary sense is substance, and the cause or principle of substance cannot be

⁶ *Metaphysics*, 1064a 29—1064b 6; also see: 1025b 1—1026a 33.

matter, the Platonic forms, or various other candidates, but must be the cause of motion in the universe. Then in Book Λ the prime mover is introduced as the immutable eternal substance responsible for the motion of the universe.

In order to achieve his own solution to the puzzle of the subject matter of metaphysics, Ibn Sina needs to form conceptions of God and metaphysics that differ from those of Aristotle in several key respects, the most fundamental of which are: (1) God is not a substance⁷; and (2) that which *is* in the most basic sense is no longer substance, but the Necessary Existent.

Ibn Sina retains the tripartite division and their names: physics, mathematics, and theology; but, for Aristotle, each of these three sciences studies substances in a different respect. Physics studies material substances with regard to their being in motion or at rest. The subjects of physics are not separable from matter, and are movable. Mathematics studies these same substances with regard to their quantity and measure. It also considers such quantities and measures in abstraction from any material realization. The subjects of mathematics are not separable (from matter, since they are only mentally abstracted from it) and unmovable. Finally, theology considers things with respect to their being, rather than with respect to their motion or measure. Like the subjects of mathematics, theology also deals with what is unmovable, but theology treats of substances that exist apart from matter, according to Aristotle.

For Aristotle, theology and metaphysics are run together because metaphysics deals with being *qua* being, and the prime mover is “the first and dominant principle” for all other substances.

As Ibn Sina poses Aristotle's problem, God cannot be the subject of metaphysics, or first philosophy, because each science investigates the nature of the things whose existence is demonstrated in some higher science. Yet there is no higher science in which to prove the existence of the subject of metaphysics. However, while Ibn Sina reasserts the Aristotelian claim that the subject of metaphysics is being *qua* being, and he agrees that it is proper to investigate the principle or cause of beings in this science, he rejects the Aristotelian idea that this brings us to a consideration of the prime mover as the best candidate for the principle of all existents *qua* existents.

Ibn Sina discovers a contradiction, or at least a tension, in Aristotle's system. Aristotle had distinguished two sorts of questions: questions about whether or not a thing is, existence questions, and questions about what a thing is, whatness or quiddity questions. Yet, when Aristotle turns to being *qua* being, he singles out substances as the primary existents. Being in the primary sense is said to be of substances. So, the science of being *qua* being, metaphysics, becomes the science of substances. However, all of the categories answer question of what a thing is.

⁷ See: *Legenhausen M. Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance // Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue / Chr. Kanzian, M. Legenhausen (eds.). Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. P. 117—143.*

Insofar as a thing is considered a substance or an accident, it is considered in terms of what it is, not merely that it is. The science of being *qua* being, to the contrary, should concern itself with the existent insofar as it exists, without regard to it being substance or accident or relation or anything else.

Ibn Sina insists that the subject matter of metaphysics cannot be confined to any one category, nor can it be confined to the attributes of anything but the existent insofar as it is existent⁸. Now, the existent, as such, has no quiddity other than its existence, and it is because of this that it does not require a superior science in which its own existence needs to be established. What is needed is only the admission of its “thatness” (*inniyyah*)⁹. A superior science would be needed to establish that a subject exists—so that its whatness or quiddity could be investigated in the inferior science of the immediate rank below—only if the subject were the sort of thing with *both* existence and quiddity, so that one could attempt to prove that a thing with such and such quiddity exists. The existent, however, considered without regard to any question of what it is, *can only be assumed*. The proof of God will then be found by examining the modes of existence, and the argument that contingent existence requires necessary existence.

The assumption of existence is justified because there can be no doubt about it, but the lack of doubt, by itself, does not mean that it is established in the science of metaphysics, or any other science. The existent *qua* existent is not the totality of all that exists, rather it is what cannot be confined to any category of existent, but is common to all of them. Ibn Sina continues:

And moreover, because it is above the need either for its quiddity to be learned or for itself to be established so as to require another science to undertake to clarify [such] as state of affairs therein ([this] because of the impossibility of establishing the subject matter of a science and ascertaining its quiddity in the very science that has that subjecto, [it thus needs] only the admission of its existence and quiddity (*bal taslīm inniyyah wa māhiyyah faqat*)¹⁰.

The famous proof that Ibn Sina gives for the existence of God, is very different than Aristotle’s proof of the prime mover¹¹. Aristotle sought to find the principle of the subject matter of metaphysics, being; and since being in the primary sense is substance, the principle of substances could be taken to fulfil this aim.

⁸ *Avicenna*. The Metaphysics of The Healing / Tr. M. E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005. Bk. 1. Ch. 2. § 11.

⁹ See the discussion by Marmura in *Avicenna «Metaphysics»*, p. 383; *Frank R. M.* Origin of the Arabic Philosophical Term ‘*anniyyah*’ // *Cahiers de Byrsa*, VI (1956). P. 181—201, cited in: *Burrell D.* Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. P. 118.

¹⁰ *Avicenna*. Metaphysics. Bk. 1. Ch. 2. § 15.

¹¹ For an examination of Ibn Sina’s proof and its further development in Suhrawardi and Mulla Sadra, see: *Legenhausen M.* The Proof of the Sincere // *Journal of Islamic Philosophy*. Issue № 1. Vol. 1. Fall 2004, online at URL=<http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/Ms-Leg.doc>.

After spending most of the *Metaphysics* examining what could best be considered the cause or principle of substances, Aristotle argues for the importance of considering motion and argues that there must be a prime and unmoved mover of all other substances. Ibn Sina, on the other hand, considers being to be beyond substance and attribute as the assumed subject of metaphysics. The existent as such, he argues, can have no cause or principle, for that would only apply to quiddities; but the existent, as such, may be contingent or necessary in its existence. If contingent it will require that which in its existence is necessary, and this is identified with God.

Ibn Sina divides metaphysics into two parts, one of which includes logic and is more general, and the other of which is concerned with the first cause, or theology proper: "It is first philosophy, because it is knowledge of the first thing in existence (namely, the First Cause) and the first thing in generality (namely existence and unity)"¹². The inclusion of logic and theology in metaphysics explains why the tripartite division of the sciences sometimes is given as physics, mathematics and theology¹³ and sometimes as physics, mathematics and logic¹⁴.

Ibn Sina's view of metaphysics, coupled with his recognition of the contingency of the world regardless of its eternity, enables us to appreciate the subtlety of his analysis. The existent—considered absolutely, or without any conditions—is the subject of metaphysics. This has to be able to be assumed without the need for a proof in a prior science, and yet the contingency of the world despite its temporal pre-eternity is needed to avoid the idea that it is the world itself that is the necessary existent. The existent, regardless of quiddity, may be assumed *a priori* (if this is understood to include whatever truths are not scientifically established by experience), not because it is evident to the senses, but because its rejection or establishment would involve an examination of quiddity, and it has none. What may in this sense be considered the *a priori* assumption of an existent, however, does not imply that what is so assumed is necessary, and there is no question begging assumption of the existence of a necessary being¹⁵. Instead, we are invited to consider an assumed existent, and to consider that regardless of its quiddity, it must be contingent or necessary, and if the former, in need of a causal relation to the latter.

Existence, like necessity and possibility, is not subsumed under anything better known. Since it is not part of a genus, it cannot be defined. As Herbert Davidson

¹² *Avicenna*. *Metaphysics*. Bk. 1. Ch. 2. § 18.

¹³ *Avicenna*. *Metaphysics*. Bk. 1. Ch. 1. § 3.

¹⁴ *Avicenna*. *Metaphysics*. Bk. 1. Ch. 2. § 4.

¹⁵ This is not to suggest, of course, that Ibn Sina's arguments foreshadowed Kripke's for the contingent *a priori*, although further analogies could be drawn. Just as we know that the standard meter bar is one meter long without examining it, because of the rules that govern the practice of standards, likewise we know that there is existence without deriving this from sense impressions of the world, because of the rules that govern the practice of science, as understood in the Peripatetic tradition.

observes, “They [the secondary intelligibles] are rather ‘imprinted in the soul in a primary fashion,’ and must be grasped immediately”¹⁶. Davidson holds that Ibn Sina’s proof is not entirely conceptual because it relies on the empirical premise that something exists¹⁷. However, Ibn Sina is considering the existent in abstraction of any empirical data. Existence may be mental or outward, but when considering the existent *qua* existent, such differences are disregarded and it is considered absolutely (*mutlaq*).

Like Goodman, Davidson engages Ibn Sina as if he were a contemporary, and argues with him. Goodman follows Davidson in classifying Ibn Sina’s proof as cosmological, rather than ontological, because of its reliance on the existence of something or other. Goodman observes that Anselm’s argument was entirely *a priori*, whereas Ibn Sina’s argument depends on the *a posteriori* premise that there is some existent¹⁸. To the contrary, I would argue that Ibn Sina does not use the existence of some object before us as an *a posteriori* premise, but rather he holds that the existent in itself *qua* existent may be assumed since it cannot be shown *a posteriori* unless with regard to quiddity. How do we know that there is something rather than nothing? The obvious answer would be that we experience it. Ibn Sina’s more subtle answer is that this may be legitimately assumed, since a more substantial justification would involve considerations of quiddity, but such considerations cannot establish existence; they can only assume it, and prove the existence of some things on the basis of others. The assumption of existence is woven into our experience, but what is given through sensation is only existents qualified by their quiddities, not the existent *qua* existent.

Aside from the question of whether Ibn Sina’s proof is *a posteriori* or not, Davidson argues that Ibn Sina neglects an option that invalidates his proof. The universe may exist by virtue of its components. Instead of viewing existence as needing a foundation in what exists necessarily, Davidson suggests that the parts of the universe might be compared to an arch, in which the position of the arch is caused by the positions of the stones that compose it, and yet the positions of the stones are caused by the position of the arch. Ibn Sina does not allow any sort of circularity in causation, not even partial. Furthermore, Davidson argues, Ibn Sina rules out an infinite regress of causes even before providing any argument against it, while it seems possible that the universe might be caused to exist by its components, and each component by its subcomponents, and so on *ad infinitum*. Davidson takes these objections to be suggested by Ghazali’s objection to Ibn Sina’s proof, namely that the cause of the totality of existents may be internal to the totality without requiring any external cause. Davidson writes:

¹⁶ Davidson H. A. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 289.

¹⁷ Davidson. *Proofs*. P. 303.

¹⁸ Goodman. *Avicenna*. P. 76.

Avicenna seems, in fine, to have made the following misstep: having established, with the aid of a definition, that the possible beings existing at any moment must form a possibly existent totality, he fails to consider that the totality might exist not by reason of a single component but by reason of the components together¹⁹.

Davidson, of course, is correct, that this alternative is not explicitly considered by Ibn Sina. But we should not take this to mean that Ibn Sina's proof should be rejected unless there is no plausible response that Ibn Sina could give on his own behalf. Consider again the arch analogy. If we really wanted to know why an arch has a given position, one could say it has that position because of the position of its component stones, and that the stones are where they are because the arch as a whole is holding them up. But the position of the arch would still need a further explanation, e.g., the builder's design; otherwise we can imagine the impatience of an inquirer who asks why the arch is where it is and is told that it is there because of its components and in response to the next question is told that they are held up by the arch as a totality! Even if it is allowed that two things mutually necessitate each other causally, the dyad itself will be contingent²⁰. Likewise, even if it is granted that some material causal dependence may extend downward *ad infinitum* through ever finer components, the question of the efficient cause of the totality with all its components will remain²¹. The contingency of the universe is not merely a definitional trick that forces one to admit an illusory necessity; it stems from the requisites of explanation inherent to the scientific attitude. To reject Ibn Sina's proof, one must step outside the bounds of the scientific enterprise as he understood it and deny any interest in the sort of explanation pressed by Ibn Sina.

As Goodman observes, "the key to Ibn Sina's synthesis of the metaphysics of contingency with the metaphysics of necessity lies in a single phrase: *considered in itself*"²². That which is emanated from the necessary is necessitated by the other, but is contingent *considered in itself*. For Aristotle, necessity was to be found in the consideration of quiddities. A thing is necessarily such if it is essentially so, that is, if its being such is determined by its quiddity. For Ibn Sina, the question of necessity and contingency is posed with regard to existence.

The phrase "considered in itself" is also the key to understanding Ibn Sina's view of the subject of metaphysics, and how it is related to theology. The subject of metaphysics is being *qua* being, that is, the existent considered in itself. The various manners in which a thing may be said to be may then be taken up as categorizations of being into necessary and contingent, and the contingent into substance and accident. Being, when considered in itself, however, that is, when considered

¹⁹ Davidson. *Proofs*. P. 306

²⁰ The argument is essentially that any form of circle of causes will require a further cause outside the circle. See: *Morewedge P. The Metaphysica of Avicenna*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973. P. 59.

²¹ See: *Avicenna. Metaphysics. Bk. 1. Ch. 6. § 6*.

²² *Goodman. Avicenna*. P. 66.

apart from any quiddity, turns out to be the Necessary with regard to existence. So, is there not a sense in which God is the subject of metaphysics after all? No. The subject matter of existence is the existent inasmuch as it is existent. The fact that absolute existence, existence without any quiddity except existence, is the ultimate cause of all contingent beings, of everything that has any quiddity other than existence, needs to be proven. The existent, inasmuch as it is considered without any quiddity other than existence, is the *wājib al-wujūd* or God; and this is not the subject of metaphysics. Rather the subject of metaphysics is the existent inasmuch as it is existent. The difference is only in how the absolute existent is considered²³.

Related to the distinction between ways that a thing might be contingent, i.e., contingent in existence, or contingent in the sense of not being necessitated by quiddity, is a frequently encountered confusion about the sense in which Ibn Sina considered existence to be an accident. It was interpreted by Ibn Rushd to mean that Ibn Sina thought that existence is an accident rather than a substance, and he criticized this view. Since then, it has been common to interpret Ibn Sina as holding that existence is an accident that inheres in a substance²⁴. However, Ibn Sina considered the entire distinction between substance and accident to pertain only to quiddities, and he held that existence is accidental only in the sense that contingent beings cannot be considered to have existence as part of their quiddity²⁵.

For Ibn Sina, there are (at least) two sorts of contingency, or being accidental. To understand this, it is useful to begin with Ibn Sina's distinction between primary and secondary intelligibles²⁶. The primary intelligibles are the properties that inhere in a substance, whether essentially or accidentally, while the secondary intel-

²³ See: *Avicenna*. *Metaphysics*. Bk. 1. Ch. 1. § 17.

²⁴ See, for example: *Tegtmeier E.* *Ibn Sina on Substances and Accidents // Substance and Attribute*. P. 229—236; also see the discussion of Burrell (*Burrell*. *Knowing*. P. 26, 29, 45, 67, 107. It seems that Fazlur Rahman was the first contemporary commentator to have pointed out the error in Ibn Rushd's understanding of Ibn Sina's claim that existence is accidental (in *Rahman F.* *Essence and Existence in Avicenna // Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1958). P. 1—14), although Janssens points out that "Henry of Ghent, in the late thirteenth century, was aware of the fact that the restricted Aristotelian notion of 'accidentality' was surely not involved here, but a larger one". (*Janssens J.* *Ibn Sina and his influence on the Arabic and Latin world*. Aldershot: Ashgate, 2006. i. P. 1—2). For a further defense of Ibn Sina in this regard see: *Pessin S.* *Proclean 'Remaining' and Avicenna on Existence as Accident: Neoplatonic Methodology and a Defense of 'Pre-Existing' Essences // Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity / J. Inglis (ed.)*. London; New York: Routledge and Curzon, 2003. P. 128—142.

²⁵ This point is further elaborated in: *Pazouki Sh.* *From Aristotle's Ousia to Ibn Sina's Jawhar // Substance and Attribute*. P. 163—171.

²⁶ As Marmura observes, although Ibn Sina is usually credited with the distinction, «the distinction between primary and secondary intelligibles occurs in several Arabic logical texts much before Avicenna's time. As many scholars have already pointed out, it occurs in (the Arabic translation) of Porphyry's *Isagoge* as well as in the writings of Fārābī and other Arab thinkers of the tenth and eleventh centuries». The secondary intelligibles depend on the primary ones, and are derived or abstracted from them, so that the primary intelligibles describe the form of a substance, while the secondary intelligibles are the subject matter of logic. See: *Marmura M.* *Avicenna:*

ligibles are those that are only understood to apply to a thing with the help of abstractions and deductions. The attribution of a multiplicity of primary intelligibles to a subject implies that the subject is compound, while the attribution of a multiplicity of secondary intelligibles to a subject is consistent with the simplicity of the subject²⁷. Thus, what the scholastics called the transcendentals are taken to apply to a thing derivatively rather than directly because of the qualities, quantities, and relations that the thing directly exhibits. Existence is to be distinguished from quiddity just as much as unity, goodness, simplicity and their opposites. This distinction leads to two ways in which a property may be accidental: it may be a primary intelligible that inheres in the quiddity of a thing contingently, such as whiteness in Socrates, or it might be a transcendental that contingently may be applied to a subject, as in "Socrates exists". Existence is accidental in the second but not in the first sense.

The distinction is important, not only to avoid the error of thinking that Ibn Sina took existence to be an accident inhering in a pre-existent quiddity, but also to understand why the relation of God to the divine attributes is not one of substance and accidents. We will return to the issue of the divine attributes later.

Goodman and Pazouki observe that the Kantian slogan that existence is not a predicate may be understood as a reflection of Ibn Sina's distinction between existence and quiddity²⁸. Likewise, the Kantian rejection of the Cartesian ontological argument may be seen as a reflection of the teaching of Ibn Sina that necessity of existence is not to be derived from quiddity. Just as Kant taught that there was no way to derive actual existence from the contents of a concept, so too, Ibn Sina taught that there was no way to derive existence from quiddity.

As Goodman observes, Ibn Sina created a third major option in metaphysics in contrast to the positions of the *mutakalamīn* and the Aristotelians. According to the theologians, the world is not eternal and is contingent. According to Aristotle, the world is eternal, and the contingent and necessary are determined by the quiddities of the substances in the world. For Ibn Sina, by contrast, the world may be eternal and yet contingent, for its contingency is with regard to existence rather than quiddity.

Goodman explains that Aristotle was criticized by Proclus for limiting God's causal efficacy to motion, rather than giving primacy to existence as Plato had

Metaphysics // Encyclopedia Iranica. London: Routledge and Kegan Paul, 1987. Vol. III. P. 73—79; URL=<http://www.iranica.com/newsite/>.

²⁷ See: *Morewedge*. *Metaphysica*. P. 57—58.

²⁸ *Goodman*. *Avicenna*. P. 69; *Pazouki*. *Ousia*. P. 170. While Pazouki and Burrell (*Burrell*. *Knowing*. P. 35) claim that Ibn Sina's distinction was an elaboration of one earlier stated by Farabi, Goodman points out that this claim (also made by M. Horten, E. Gilson, G. Hourani, and others) is based on an erroneous attribution of one of Ibn Sina's essays to Farabi («Risālat al-Fuṣūṣfo al-Hikmah»). Goodman credits Leo Strauss, followed by A.-M. Goichon, P. Krauss, K. Georr, and S. Pines, with showing that the essay was by Ibn Sina and not Farabi (*Goodman*. *Avicenna*. P. 117—18. № 69).

done. Ammonius, the student of Proclus, identified the demiurge of Plato with the Final Cause of Aristotle. This discussion was studied by Abu Bishr Matta, a Christian commentator and translator, who argued that the cause of the motion of the world must be the cause of its existence. He was also a teacher of a teacher of Farabi²⁹. Ibn Sina rejects the entire line of thought that seeks to understand God as the source of motion. If God were understood in this way, and if it were later discovered that the motion of the universe could be adequately explained in terms of its own components and their quiddities, there would be no reason left for there to be a First Cause. Instead of motion, Ibn Sina takes up a Sufi idea: existence itself should bear witness to God³⁰. In moving away from physics as a source for a proof of God's existence, we find the same sort of attitude in Ibn Sina as is found in Bonhoeffer's warnings against a theology of a "God of the gaps"³¹.

That which goes beyond physics is a metaphysical contingency. So, no matter how the world is to be explained in terms of its relations to its components, big bangs, big crunches, and whatever else may be produced by the speculations of the natural sciences, the contingency of the world goes beyond these matters to reflect a further need for explanation.

What Ibn Sina accomplishes is the wedging apart of what can be safely assumed without need for any proof or evidence, i.e., the existent *qua* existent, from what is necessary, the *wājib al-wujūd*. As Goodman understands it, Ibn Sina succeeds in reinstating "the Platonic recognition that all necessities in nature, in the realm of becoming, are relative, not absolute"³². In this manner, Ibn Sina avoids the occasionalism that was common among many of the *mutakalimīn*, and thus is able to conceive of a universe that is subject to scientific investigation. The world moves according to causal laws that cannot be disregarded with the excuse that the whim of the Almighty could make any instance of fire cold rather than hot. In saying this, however, Ibn Sina opens himself to the attack of those who would accuse him of denying miracles. We will consider his response later. For now, we may recall Goodman's comments on this issue: "the secret of destiny is that God governs through nature"³³. Goodman's overall judgment on Ibn Sina's synthesis is positive:

I believe the synthesis was successful, and that the rival efforts to pull it apart by committed Peripatetics and sophisticated Ash'arites like al-Ghazālī, who had schooled himself in Ibn Sina's writings, were based on the oldest of hermeneutical errors in philosophy — insistence on taking the key terms and divisions of a rival thinker in conventional senses rather than in the sense the philosopher criticized assigned them³⁴.

²⁹ Goodman. Avicenna. P. 74.

³⁰ Goodman. Avicenna. P. 75.

³¹ Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. New York: Simon and Schuster, 1997. P. 310—312.

³² Goodman. Avicenna. P. 80.

³³ Goodman. Avicenna. P. 88.

³⁴ Goodman. Avicenna. P. 92.

Goodman goes on to explain that the success of Ibn Sina's synthesis comes from a recognition that choice, necessity and contingency are *perspectival*. Even if the ultimate physics of the world is causally deterministic in the strictest sense, the contingency of the world will remain. From the perspective of causal antecedents, an event may be necessary, and the entire world may be considered necessary by virtue of the divine creative command; but considered in themselves, without regard to what has caused them, the event and the world must be recognized as contingent and in need of a cause or principle³⁵. Goodman continues:

Ibn Sina's synthesis preserved and salvaged what was most right-headed in the two rival views: the world is contingent, dependent on God. Yet the facts of nature are not arbitrary and haphazard. They express the forms of things, which derive ultimately from God's wisdom³⁶.

Goodman subjects Ibn Sina to criticism as well as praise. He takes issue with Ibn Sina's views on emanation, human and divine freedom, miracles, and the Aristotelian notion that whatever is possible will at some time be actual, but he concludes:

the conception of being itself as both contingent and necessary, contingent intrinsically but necessary with reference to its causes, was a breakthrough for philosophy, built on and fruitfully employed by latercomers, but in its own simple terms not to be surpassed³⁷.

Goodman is so generous with his evaluation of Ibn Sina's philosophy, that it seems over-defensive to dispute any of his criticisms. However, there is an important point that warrants further discussion. Goodman offers a resuscitation of Ibn Rushd's objection to Ibn Sina's proof: "it is not analytic to say that what is contingent in the sense that its non-existence involves no contradiction is also contingent in the sense of requiring a cause"³⁸. I think Goodman's point is well-taken, but that Ibn Sina could get around it. What seems right about Goodman's point is that the need for a cause is not generated by mere logical contingency, regardless of one's philosophy of logic. There may be contingent truths that describe details of the physical structure of the universe that even an ideal physical theory will take as given or primitive. Such ultimately unexplained contingencies cannot be ruled out *a priori* and it would be a theological error, falling back into the "God of the gaps" view, to try to explain all such contingencies by appeal to the will of God. The contingency of the world, like the contingency of the existent *qua* existent, however, calls for an explanation, needs a cause, not merely because it is a logical contin-

³⁵ Goodman. Avicenna. P. 94.

³⁶ Goodman. Avicenna. P. 95.

³⁷ Goodman. Avicenna. P. 96.

³⁸ Goodman. Avicenna. P. 85.

gency, but because of the metaphysical principle that existence (unless necessary) needs a cause. To understand why existence needs a cause, however, would take us beyond Ibn Sina's philosophy, and I think would be most fruitfully explored in a discussion of the nature of explanation, its relation to metaphysical theories and world-views³⁹.

Emanation

The type of causation through which the First Cause is related to its effects is emanation, which may be considered a kind of efficient causation; not, however, of the sort that imparts motion, but of a sort through which existence spills over from the necessary to the contingent: "[This science] will [also] investigate the First Cause, from which emanates every caused existent inasmuch as it is a caused existent, not only inasmuch as it is an existent in motion or [only inasmuch as it is] quantified"⁴⁰.

Islamic philosophy particularly draws on the Neo-Platonic tradition by taking up the theory of emanation. This theory also found its way into Christian theology through the Church fathers, although Muslims and Christians applied it differently. Origen uses emanation theory to explain the Trinity: the Son has a community of substance with the Father because an emanation must be *homoousios* with its source. Arius was condemned as a heretic for holding that Son was subordinate to the Father because the emanation is subordinate to its source. At any rate, emanation theory was common among the Christian theologians of antiquity, whether confirmed as orthodoxy or rejected as heresy. The emanation of the persons of the Trinity, however, was taken to precede creation. The Father emanates the Logos, but He does not create the Logos. In Islamic theology, on the other hand, emanation is used as a theory of creation. The first creature is the counterpart of the Logos, the First Intellect; and just as Christianity identifies the Logos with Christ, Islamic theology takes the First Intellect to be the Muhammadan Light⁴¹.

Like Farabi, Ibn Sina sees the creation of the world in terms of the problem of how to derive many from one, and both of them continue the Neo-Platonic tradition in this regard. This tradition, which continued through Spinoza to Hegel, has been frequently criticized for its determinism. This debate also finds

³⁹ The sort of discussion I have in mind is sketched in: *W. Luffler*. Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: WBG, 2006. P. 151—176.

⁴⁰ *Avicenna*. Metaphysics. Bk. 1. Ch. 2. § 16.

⁴¹ See: *Stead Chr.* Philosophy in Christian Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 167—172. For the Muhammadan light, interpreted as the first intellect, and as the first thing created by God in Shi'ite narrations, see: *Mohammad Ali Amir-Moezzi*. The Divine Guide in Early Shi'ism. Albany: SUNY Press, 1994. P. 7f., 29—59. Amir-Moezzi cites Ignaz Goldziher, «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit» // Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie (1908). P. 317f., for a discussion of Sunni hadiths according to which the intellect is the first of God's creations.

expression in David Burrell's book of comparative philosophy, *Knowing the Unknowable God*⁴².

According to Burrell, we may compare two models of God's relation to the world: emanationist and creationist. The emanationist model is governed by the axiom that from the pure One, there can only come one; while the creationist allows that the intentional act of creation can produce many things. Clearly, however, Ibn Sina's great synthesis was intended to merge the emanationist and creationist views. On the one hand, Ibn Sina holds that God is distinct from all other things in being necessary and in being without any quiddity other than existence itself. On the other hand, the entire universe is the effusion or emanation of pure being. Thus, we find both elements of transcendence and immanence.

The emanationist scheme is described by Seyyed Hossein Nasr as being consistent with Islamic scriptural teaching.

It is neither in his unified vision of the cosmos nor in the doctrine of Divine intellect that Ibn Sinā differs from the Islamic perspective. It is more in limiting the power of God to a predetermined logical structure and in diminishing the sense of awe of the finite before the Infinite that he came to be criticized by certain authorities of the Islamic Tradition⁴³.

The position of Nasr, that Ibn Sina more or less successfully gives philosophical expression to the theological idea of creation, is subject to criticism by Parviz Morewedge:

Let us criticize Nasr's position briefly in our attempt to clarify the meaning of emanation and creation. The key word in Nasr's description of God's creation of the world is 'production'. In disagreement with Nasr, we wish to point out that there is a difference between 'producing something out of nothing' and 'producing something by emanation from one's thought'. In the latter case, there is a resemblance between the agent and the product; this resemblance is not to be found in the first case. Whereas the Islamic God produces the world *ex nihilo*, in Ibn Sina's philosophy we find the explicit assertion that the Necessary Existent does not produce the world in such a manner, but that the first intelligence emanates from it (*padīd miyāvad*). Consequently, the view that Ibn Sinā upholds the creation theory is open to serious objection⁴⁴.

Burrell, Morewedge, and Netton agree that creation and emanation are to be seen as rival explanations for the existence of the universe. To the contrary, Ibn Sina views his theory of emanation as a philosophical interpretation of creation. In

⁴² Burrell. *Knowing*. P. 14—18, 25, 29, 33—34.

⁴³ Seyyed Hossein Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Boulder: Shambhala, 1978. P. 214.

⁴⁴ Morewedge. *Metaphysica*. P. 272. Morewedge's criticism of Nasr is endorsed as «definitive» by Netton (in *Netton I. R. Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge, 1989. P. 166).

order to refute a philosophical interpretation of a religious doctrine, it does not suffice to point out differences between the literal interpretation of the doctrine and the philosophical interpretation, for the philosophical interpretation of religion is essentially a kind of esotericism. But let's consider Morewedge's objections in more detail. He argues that there is a difference between producing something out of nothing and producing something out of one's own thought. This makes it sound as though thought is the material out of which emanations are produced. However, thinking is only a metaphor for emanation; and no matter how noble the history of the metaphor, it is only meant to indicate the complete dependence of the product on the producer. Just as thoughts are caused by a thinker and have no existence independent of the existence of the thinker, what is emanated is likewise dependent on its source.

A similar charge to that Morewedge makes against the emanationist view could also be leveled against the scriptural literalist. In *Genesis*, the acts of the six days of creation are performed through God's words. According to the Qur'an: "Our only speech to a thing, when We will it, is that We say to it, 'Be!' and it is". (16: 40). Among the *mutakalimīn*, the early theologians of Islam, this led to speculations about how God creates the word, "Be (*kun*)", and whether this requires another "Be!", leading to an infinite regress. 'Abd al-Jabbar gives an extensive commentary on the debate, and against overly literalistic interpretations of the Qur'an, argues that the divine command is not an instrument through which God effects creation⁴⁵. The debate is one with which Ibn Sina would have been well acquainted. The outcome of the debate, regardless of whether one agrees with the conclusions of 'Abd al-Jabbar, would have supported the view that emanation theory is at least as viable a candidate for explaining creation as the other theological positions that had been taken on the issue for the previous hundred fifty years. Even if emanation is explained by analogy to thinking, this no more implies that thought is the material or instrument through which God creates than the text of scripture implies that divine words are such material or instruments. If the difference between emanation and creation is to rest on whether the act of creation is performed as the emanation of divine thought or as the utterance of a divine command, the unity of thought and word that is presumed in the scriptures of the world will undermine the distinction. Indeed, as Cassirer comments:

In the creation accounts of almost all great cultural religions, the Word appears in league with the highest Lord of creation; either as the tool which he employs or actually as the primary source from which he, like all other Being, and order of Being, is derived. Thought and its verbal utterance are usually taken directly as one; for the mind that thinks and the tongue that speaks belong essentially together⁴⁶.

⁴⁵ See: *Peters J. R. T. M. God's Created Speech*. Leiden: Brill, 1976. P. 377—382.

⁴⁶ *Cassirer E. Language and Myth*. New York: Dover, 1953. P. 45—46.

However, Morewedge takes the main difference between creation and emanation to lie in the absence or presence of resemblance between agent and product: in creation there is no resemblance, while in emanation there is. Such a claim has a number of difficulties. For one, resemblance is a matter of degree. Whether or not one accepts an emanationist or creationist account of the origin of the world, there will be both similarities and differences between God and the world. There is no good reason to think that the differences are necessarily any less on an emanationist account than they are on an account based more literally on scripture. Differences and similarities of various sorts would have to be weighed in order to support any argument that the resemblance found in emanation theory is too great to be acceptable. Second, the anthropomorphism of scripture would seem to provide grounds for holding that, if anything, the similarity between Creator and creation is greater on the literal reading than on the emanationist account. Third, according to the emanationist theory of Ibn Sina, God alone is necessary in His existence, while the world and everything else in it are contingent. Furthermore, Ibn Sina argues that God is not even a substance, because unlike substances, God has no quiddity. Certainly these features by which Ibn Sina characterizes God are sufficient to support the idea that his concept is of a transcendent God. Transcendence may be given a very precise meaning according to Ibn Sina's account: the transcendent is that which is not limited by any quiddity.

Furthermore, if creation is interpreted in such a way as to offer a version of the transcendence for God that is incompatible with emanation theory, it will fall into the danger of a denial of divine immanence. Creation may be contrasted with emanation as a rival to it only when creation and emanation are taken to be inconsistent, and the possibility that they might be the exoteric and esoteric dimensions of the relationship between God and the world are ignored.

The question is not emanationism or creationism, but compatibilism or incompatibilism. Although these terms are usually employed to describe positions in the debate on free will and determinism, here the issue is whether emanation and creation are compatible or not. The two debates are not unrelated, however, since many of the critics who hold that emanation fails to recognize the freedom of God's creative act also hold that the scheme of emanation results in a deterministic universe that is incompatible with human freedom⁴⁷.

The debate about emanation or creation is often marred by a failure to appreciate the implications of the idea that emanation is not temporal. It is held that since God emanates everything that comes into existence, and since His emanation is necessary, what is emanated is necessarily determined, and God has no choice in the matter. Here we need to be careful about the attribution of choice to God. We say that a human being's freedom is curtailed or limited when a person chooses to do something but is prevented from doing what was chosen. We can also deny freedom with respect to what a person does without choice. One does not choose

⁴⁷ *Burrell*. *Knowing*. P. 29.

one's involuntary movements, and there is a sense in which one does not choose when one acts under coercion (although this was an issue that was debated among the *mutakalimīn*). Emanation is held to be incompatible with divine freedom when it is considered on the model of involuntary movements. The comparison is inadequate because it is based on a paradigm of temporal human agency in which action follows intention in time. While an intention that is temporally prior to an act may be typical of voluntary human actions, the absence of this priority of intention to act does not mean that God's action is involuntary.

A more serious objection to emanation is reported by Burrell to have been issued by Maimonides. Maimonides claims that if the world is a necessary result of God's existence, like the relation between efficient cause and effect, then God's act of creation cannot be a free act of the divine will, and furthermore, the distinction between God and world will be obscured, since the necessary result of a necessary cause will be as necessary as the cause. However this sort of objection fails to take full account of the radical difference between the causal role of emanation and of the efficient causes among substances. The necessity by which God emanates the first intellect is not one that forces the divine hand, as it were, but is the result of God's own perfection. To put the matter in theological terms, God's power is sufficient for all things. Had he not willed to create, there would have been no creation. The necessity by which the first intellect emanates is only the necessity that stems from divine perfection, and in this regard Ibn Sina emphasizes knowledge and wisdom. We say that the virtuous person who acts in accordance with virtue acts freely, even if there is a sense in which the virtue necessitates the act, because the virtuous person has the power to do otherwise, and is not compelled by any outside force to act virtuously. Likewise, God's act of creation will be free because He has sufficient power to do otherwise, and His action is not constrained by any outside factor. Maimonides felt that there was a contradiction, or something close to a contradiction, between the idea of an act performed out of necessity and one performed in time through purpose and will. As Ibn Sina sees it, however, the scriptural literalism of creation as a single temporally located act is incompatible with the unlimited perfection of God. On the philosophical interpretation of creation, there is still purpose and will, according to their own philosophical interpretations, but God is not a fellow traveller in the stream of time who acts in response to events that are independent of Him. God is the efficient cause of the universe only in the sense that the courage of the courageous person is the efficient cause of the act of courage. The universe is a necessary result of God's existence only given God's perfection.

The suggestion that emanation is inconsistent with the religious outlook because it denies the intentionality of the creative act fails to appreciate the fact that the emanationist framework contains its own interpretation of intentionality. To insist on the inconsistency between intentionality and emanation is to fall back on an anthropomorphic view of intentionality that does not square with the divine atemporality.

The problems for emanation theory about the necessity of the effect of a necessary cause are not solved by switching to a creationist view, for the creationists have also held, like Ghazali and Leibniz, that this is the best of all possible worlds, and that given God's power, wisdom and goodness, He could not have chosen to create anything else.

Where Ibn Sina's emanation theory runs into real problems, however, is in its link with physics. Each of the first ten created intellects was associated with a celestial sphere in a Ptolemaic system in which the planets all revolve about the earth. This, however, is not a necessary feature of the emanationist picture of the world anymore than it is a necessary feature of more literalistic interpretations of creation.

What is essential to the emanationist scheme is the view that the creation of the physical world is mediated by immaterial creatures. The view is eloquently summarized by William Chittick.

The basic understanding is that the cosmos is coherent, ordered, layered, and directional. There are degrees of reality, some closer to Real Being and some further away. Closeness to the Real is judged in terms of the degree of participation in its attributes, that is, by the intensity of a level's unity, life, consciousness, power, will, compassion, wisdom, love, and so on. Distance from the Real is judged by the weakness of these same attributes. Ultimately, the traces of Being—Consciousness—Bliss become so attenuated that the process can go no further, so it turns back upon itself.

Muslim cosmologists see the universe as bi-directional, eternally coming forth from the Real and eternally receding back into the Real. It is at once centrifugal and centripetal. The Real is Absolute, Infinite, and Unchanging, and everything else is moving, altering, and transmuting. All movement is either toward the Real or away from it. The direction of movement is judged in terms of the increasing or decreasing intensity of the signs and traces of the Real that appear in things⁴⁸.

Although Nasr and Chittick have a tendency to condemn modern science for its departures from the traditional world view as represented in the present discussion by Ibn Sina, the real villain in the story seems to be scientism rather than modern science *per se*. Even though Greek philosophy was steeped in polytheism, the Muslim philosophers were able to harmonize it with a worldview based on *tawhīd*. Surely, modern science should prove no more recalcitrant than Greek natural philosophy, and if Muslims were able to oppose the opposition between Athens and Jerusalem, they should also be able to synthesize the findings of modern sciences within a worldview that carries on the tradition of philosophical reflection to which so prominently belongs the *Shaykh al-Ra'īs*.

In Western civilization, a sharp distinction has commonly been drawn between reason and revelation, or Athens and Jerusalem. In order to understand the role that the intellectual sciences have played in the Islamic tradition, we need to un-

⁴⁸ Chittick W. C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007. P. 140—141.

derstand that the predominant Islamic perspective has seen reason and revelation as harmonious and complementary, not antagonistic⁴⁹.

Traditionalists might argue that reason as understood by the Greeks was in fact harmonious and complementary to revelation, while modernity and the quantitatively dominated rationality it spawned are the devil's work. However, modernity's rationality is more complex and multifaceted than its despisers admit. If a Muslim youth stops praying when he learns that water is H₂O, it is not because of the inherent incompatibility between the spirit of modern science and the spirit of religion, but because of the lack of receptivity he finds toward science among those whom he considers religious or because of the lack of religion in those who have taught him science, or both. The problem of the conflict between modern and traditional worldviews is one whose roots must be sought in cultural and social factors, not in compatibility or incompatibility with the quantitative methods employed in the modern sciences.

In conclusion, opposition to emanation theory stems from a view that sees the philosophical enterprise as an incompatible rival to religion, rather than as a way to the intellectual understanding of truths that are expressed in another manner in theological sources. To present emanation and creation as rival explanations for the origin of the world is to beg the question against the proponents of emanation, for it is precisely this rivalry that they sought to undermine by considering emanation as an esoteric model for creation.

Likewise, although the appearance of plants and animals is given different explanations by evolutionary theory and by religious teachings about creation, there is no need to take such teachings to be incompatible, for they may be describing reality at different levels. The difference between the compatibalism that some Christian philosophers⁵⁰ have advocated with regard to evolution and the Bible and the compatibalism that Ibn Sina sees between creation and emanation is that Christian evolutionists would not argue that the theory of evolution provides a deeper or esoteric meaning for what is stated in the Bible, whereas Ibn Sina, like Hegel, thinks of his philosophical theory as providing the key to the esoteric exegesis of religious teaching for those who are capable of understanding it.

In order for young Muslims to keep on saying their prayers, it is pointless to try to return to an understanding of water that denies it the status of H₂O. It is also counterproductive to attempt an exegesis of religious texts that sees them as containing all sorts of hidden references to modern science, as have become all too popular among Muslims eager to find endorsements for their religious views by way of modern science. What is needed is for at least some Muslims to en-

⁴⁹ *Chittick*. Science. P. 110.

⁵⁰ For a survey and articles from various viewpoints, including those of several Christian evolutionists, see: *Dembski W. A., Ruse M.* Debating Design: From Darwin to DNA. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

gage in the kind of intellectual endeavor (*taḥqīq*) exemplified by Ibn Sina and to which Chittick invites his readers, one that finds a way to lead us from the outward aspects of religion and nature to intellectual understanding that has divinity as its goal. This, however, requires a worldview in which philosophical principles are found to integrate religion along with modern science. Ibn Sina applied his emanation theory in order to achieve this in the context of the science of his own day, and hence the association of the ten intellects with the celestial spheres of the Ptolemaic system. To follow Ibn Sina's example with intellectual wisdom we should not imagine replacing the planets in his system by some other heavenly bodies, say, galaxies or nebulae; but we might take up the suggestions offered by Alvin Plantinga for a religious outlook on science.

Clearly much of contemporary science, in particular contemporary human science such as psychology, economics, and sociology, is deeply inimical to Christian theism. Christian scholars must recognize these things; we should try to see exactly how this antagonism goes, what its limits are, where the antagonism is sharpest, where it is most subtle and dangerous, and so on; and the resulting insight must be made available to the Christian community. And suppose there are serious shortcomings, from a Christian perspective, in the way in which one or another discipline (or parts of one or another discipline) is currently practiced and pursued: then Christians should try to do it better⁵¹.

The Divine Attributes

Ibn Sina continues to develop his theology on the metaphysical basis he has set up in which God is the Necessary in Existence. God can have no internal multiplicity, because in that case He would depend upon His parts or components. There can not be more than one necessary existent, because there could be nothing to distinguish them. God cannot change, because this would imply difference in His accidents at different times, which would require quiddity other than existence. Since God does not change, and nothing could possibly generate God, God is eternal.

All of the traditional attributes of God that are asserted by the theologians are confirmed by Ibn Sina, but with an interpretation that coheres with the basic vision of God as the *wājib al-wujūd*, that has no quiddity but existence, and

⁵¹ *Plantinga A.* On Rejecting The Theory of Common Ancestry: A Reply to Hasker // Perspectives on Science and Christian Faith 44 (December, 1992). P. 263. For more on Plantinga's views on evolution, see: *Pennock R. T.* Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives. Cambridge: MIT Press, 2001 (which includes p. 113—145) the reprint of A. Plantinga «When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible» (first printed in: Christian Scholar's Review. Vol. 21. № 1. P. 8—32; URL = <http://www.asa3.org/asa/dialogues/Faith-reason/CRS9-91/Plantinga1.html> — an article that began a protracted debate on the issue of the compatibility of evolutionary theory and Christian faith). For Plantinga's more recent reflections on religion and science, see: *Plantinga A.* Religion and Science // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edit.) / *Zalta E. N.* (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/religion-science/>.

is purely immaterial. The most fundamental feature of divinity, from which everything else in his interpretation of the divine attributes follows, is the fact that God is the existent without any quiddity. Divine unity and necessity follow from this. There can be no division or multiplicity of any sort in God, because this would require God to have qualitative features to distinguish the parts. God must be necessary because if contingent then that whose quiddity is nothing other than existence would be dependent on something else for its existence, while that which is essentially existence cannot depend for its existence on anything outside itself⁵².

In order to understand Ibn Sina's view of the divine attributes, it is of paramount importance to keep in mind that the relationship between God and His attributes is not one of substance and accident. God does not have accidents, not even necessary accidents, for He is devoid of all quiddity and primary intelligibles do not apply to Him. It is because of this that a multiplicity of divine attributes will not introduce multiplicity in God⁵³. This is why the section of the *Dānesh Nāmeḥ* on the lack of multiplicity in God follows immediately after the section in which it is demonstrated that God is not a substance.

All of the characteristics of God are either relational (Ibn Sina calls it 'union', as the fact that Creator and creatures are joined in the sense that they coexist) or negative, and in no way do they involve any form imposed on God. Neither relational nor negative properties imply any form in God. This provides a key for giving an interpretation of some of the standard attributes in such a manner that they may be said to characterize existence without quiddity. Pre-eternity, for example, is interpreted negatively as having no beginning in time. God knows Himself because there is no barrier or separation between Him and Himself. God does not know Himself in the sense of having anything even remotely analogous to a mental image.

A particularly difficult issue for Ibn Sina was how God could have knowledge of what changes. The problem is merely how there could be knowledge of what changes in God, and the solution that Ibn Sina offers in the *Shifā'* is, in effect, that God knows the temporal and changing in a universal and unchanging manner by knowing the principles and causes of all changes. God timelessly knows that a given eclipse occurs on a certain date, but it would be impossible to know that this eclipse is not happening now, taking "now" to be a primitive indexical, because God is atemporal so that there is no moment that is not present to him in a universal or abstract way⁵⁴.

A number of commentators have taken issue with Ibn Sina's account of divine knowledge, first and foremost Ghazali. More recently, some have observed that the example of the eclipse that Ibn Sina uses is disingenuous, because it is a repeat-

⁵² Morewedge. *Metaphysica*. P. 55—56.

⁵³ Morewedge. *Metaphysica*. P. 58.

⁵⁴ *Avicenna*. *Metaphysics*. P. 289—290.

able celestial event due to well known causal principles. Knowledge of the particular still eludes Ibn Sina's God⁵⁵.

Even if we allow that for Ibn Sina only the universal can be known by God, there is no need to limit his knowledge to knowledge of things like eclipses. Both Leaman and Netton recognize this. Leaman explicitly argues that Ibn Sina could have argued for God's knowledge of particulars as sole instances of general principles that would allow infinitely detailed knowledge. Netton thinks that he did not take this route in order that God's knowledge not appear to be too similar to human knowledge. However, Ibn Sina could preserve the distinction on the basis of the fact that human knowledge is discursive and structured by representation, while divine knowledge is not representational, but direct and inclusive.

Divine power is also explained in a manner that requires no positing of mental states in God. He is powerful because it is not the case that He wills but fails to act or that He acts but fails to bring about what He intended. Nothing constrains God. Here we find a standard move that compatibilists have applied to divine instead of human freedom.

Mysticism

One of the chief objections that is made against the "God of the philosophers" is that it leaves the believer cold, and that it allows for only an impersonal intellectual relation with God, rather than a relationship of devotion. This myth will be dispelled by the slightest familiarity with Ibn Sina's mysticism.

Ibn Sina presents his mystical vision of God both in the form of allegory and symbol, as well as in more prosaic works, such as the fourth part of the *Remarks and Admonitions*⁵⁶.

Ibn Sina's mysticism is an intellectual mysticism. Like other forms of Islamic mysticism, it describes a path toward union with the Beloved. In the discussion of the divine attributes, it is shown that the Necessary of Existence is perfect, without any flaw, and thus, is Pure Good. Love is the innate attraction that all souls feel for perfection and what is good⁵⁷. So, since the *wājib al-wujūd* is perfectly good, it is fitting to call Him the beloved. God loves Himself, and the emanated intellects are also His lovers. As Netton points out:

In one sense, emanation (*fayḍ* [grace]) and love (*'ishq*) may be viewed as two sides of the same channel of cosmic movement: all things come from God by a process of necessary emanation and all things desire to return to God by a process of innate or necessary love⁵⁸.

⁵⁵ See: *Leaman O.* Medieval Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 115; *Netton.* Allah Transcendent. P. 162.

⁵⁶ *Inati Sh.* Ibn Sina and Mysticism. London: Kegan Paul International, 1996.

⁵⁷ *Inati.* Ibn Sina. P. 79—80.

⁵⁸ *Netton.* Allah Transcendent. P. 176.

Ibn Sina claims that his mysticism is superior to that of the Sufis who rely on a *shaykh* for the sake of the purification of the heart, because the union achieved by the Sufi is through the imagination, while the union he seeks is through the intellect, and the imagination is perishable, while the intellect is eternal. The purpose of purification and gaining mastery over one's desires is for the sake of protecting the intellect from distractions. Both the Sufi and the philosophical mystic seek union with the Beloved. The difference is that the latter does so through intellectual reflection.

Although Ibn Sina may be described as a mystic on the basis of his writing about the philosophical path of mysticism, unlike Ghazali, Ibn 'Arabi and others, he does not describe having any mystical experiences. Shams Inati speculates about why Ibn Sina did not describe his mystical experiences. Perhaps it was because of fear of persecution, or, she suggests, more likely it was fear of being misunderstood⁵⁹.

To these suggestions, a third might be added. Intellectual mysticism does not aim at mystical experiences at all, for such experiences are the products of the imagination. Instead, the union sought by the intellectual mystic is a state at which one arrives through philosophical reflection. The ecstasies of which Ibn Sina speaks are not the goal, but are byproducts of illumination. As such, it would not be appropriate for the philosopher to devote attention on the byproducts of his quest instead of on the goal of the Truth itself. Ibn Sina writes: "Rejoicing in the ornament of pleasure, inasmuch as it is pleasure—even if it is in the Truth—is perplexity. And advancing in totality toward the Truth is salvation"⁶⁰.

Ibn Sina begins the eighth *namaṭ* of part four of his *Remarks and Admonitions* with a discussion of the types of pleasure and pain. In the ninth *namaṭ*, however, Ibn Sina informs his readers that in the quest for the Truth, the knower (*'ārif*) puts aside his own desires and fears:

The knower seeks the First Truth, not anything other than Him, and does not prefer [knowledge of] anything to knowledge of Him. And his worship is for Him only. That is because worship is fitting for Him and because worship is a noble relation to Him, not because of desire or fear. If it were because of desire or fear, the motive in him would be the desired or the feared. This would be what is sought. Then the Truth would not be the end but a means to something other than Him that would be the end, and that would be sought instead of Him⁶¹.

The ultimate aim of the *'ārif* is not a mystical experience, or even knowledge itself. Mystical experience and knowledge are means to reach the Truth. The ultimate aim is nothing less than the Truth. Since the ultimate Truth, the perfect Beloved, the pure Good, is that which is pure existence without any quiddity, it

⁵⁹ *Inati*. Ibn Sina. P. 64.

⁶⁰ *Inati*. Ibn Sina. P. 88.

⁶¹ My translation from Ibn Sina «Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt». Vol. 4. Beirut: Mu'assassah Nu'mān, 1994. P. 68—74. Cf.: *Inati*. Ibn Sina. P. 83—84.

cannot be described by what is like it, by a contrary, by genus or differentia, and can only be indicated by express intellectual knowing (*bi ṣarīh al-‘irfān al-‘aqlī*). This is entirely in keeping with the discussion of the divine attributes in terms of relation and privation. It is because God has no quiddity that He must be described by relation and privation, and it is for the same reason that He can only be indicated by *al-‘irfān al-‘aqlī*⁶².

Ibn Sina's mysticism is intellectual and pertains to illumination found through theoretical reason. However, just as this illumination has byproducts in the form of feelings of ecstasy, and other effects on the imagination, it also has effects on the practical character of the philosopher. Hence, the knower is described by Ibn Sina as attaining moral virtues. "The knower is bright-faced, friendly, and smiling. Due to his modesty, he honors the young as he honors the old"⁶³. The knower is magnanimous, filled with mercy, courageous, generous, and forgiving.

Just as God is both the purely Good and the *wājib al-wujūd*, because that which lacks any quiddity to limit it has no flaw or imperfection, likewise existence and value are woven together in the path of the wayfarer. The same negative characterization that shows God's goodness through the absence of flaws is reflected in the manner in which the mystic approaches God by stripping himself of distractions, desires and fancies until his soul reflects pure existence, the Truth. Here Ibn Sina uses the famous analogy of the Sufis of the soul being like a polished mirror that reflects the divine light of pure being. The soul, motivated by love, moves upward toward God as it disregards all imperfection and limitation. So, the intellectual movement toward God is also a practical one in which virtue is acquired.

Conclusion

Ibn Sina's concept of God is essentially a metaphysical concept, in a very precise sense, for the subject of metaphysics is being *qua* being, and God is that whose being is not limited by any quiddity. God is therefore unitary, necessary, simple and perfect. Because all beings essentially love what is perfect, God loves Himself. God creates the world through a process of emanation or grace that is unconstrained by anything outside of the divine essence. Since God is essentially wise and good and powerful, His creation is an act of mercy, munificence and generosity. His actions are free in that they are not constrained or forced by anything other than Him; but they are not arbitrary, because they are in accordance with His perfections. The divine attributes as well as the path of the mystic toward God are all to be understood in terms of the fundamental understanding that Ibn Sina has of God as the Existent in itself without any limitation of quiddity. Ibn Sina offers a vision of God that is at one and the same time philosophical, esoteric, intellectual

⁶² For a different view of the matter, see: *Morewedge*. *Metaphysica*. P. 233—234, mentioned in: *Netton*. *Allah Transcendent*. P. 177—178.

⁶³ *Inati*. *Ibn Sina*. P. 89.

and mystical. Ibn Sina's concept of God is that of a Being Who is highly abstract and from Whom all anthropomorphism is removed, and yet Who is purely Good, loving and merciful. The way toward God described by Ibn Sina is likewise an intellectual path, but it is also a path motivated by the love of the wayfarer for God, and it is one in which advancement on the path toward Him is marked by the acquisition of moral virtue.

What we find in Ibn Sina's concept of God is that God is understood as transcendent, for He is beyond all categories, and beyond space and time. He is immanent, for He knows all things (even if only in their immaterial and universal respects) and all things depend upon Him. The understanding of God, according to Ibn Sina, has an outward and an inward aspect. Outwardly, God is to be understood through the texts of the Qur'an and narrations as the Creator. Inwardly, He is to be understood by an elite through philosophical intellection as the *wājib al-wujūd* by whose grace the hierarchy of all beings is emanated. The way toward God also has outward and inward aspects. The outward way is to uphold the law and be righteous. The inward way is through a mystical path of intellection. Ibn Sina describes God in a way that is completely consistent with Islamic orthodoxy, yet points beyond the letter of creedal statements to a deeper philosophical understanding. The standard divine attributes of the monotheistic religions are affirmed. God is perfectly good, loving and merciful. For the purpose of establishing a just society governed by law, He has sent prophets who show people the way toward Him, the most excellent and last of whom is the Apostle Muhammad, may Allah grant peace and benedictions to him and to his folk⁶⁴.

Bibliography

Amir-Moezzi 1994 — *Amir-Moezzi Mohammad Ali*. The Divine Guide in Early Shi'ism. Albany: SUNY Press, 1994.

Avicenna 2005 — *Avicenna*. The Metaphysics of The Healing / Trans. M. E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

Bertolacci 2006 — *Bertolacci A*. The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā': A milestone of Western metaphysical thought. Leiden: Brill, 2006.

Bonhoeffer 1997 — *Bonhoeffer D*. Letters and Papers from Prison. New York: Simon and Schuster, 1997.

Burrell 1986 — *Burrell D*. Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

Cassirer 1953 — *Cassirer E*. Language and Myth. New York: Dover, 1953.

Chittick 2007 — *Chittick W. C*. Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World. Oxford: Oneworld, 2007.

⁶⁴ *Inati*. Ibn Sina. P. 82—83.

Davidson 1987 — *Davidson H. A.* Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York: Oxford University Press, 1987.

Dembski, Ruse 2006 — *Dembski W. A., Ruse M.* Debating Design: From Darwin to DNA. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Frank — *Frank R. M.* Origin of the Arabic Philosophical Term 'anniyah // Cahiers de Byrsa VI. P. 181—201.

Goldziher 1908 — *Goldziher I.* Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit // Zeitschrift für Assyriologie und Vorasiatische Archäologie. 1908.

Goodman 1992 — *Goodman L. E.* Avicenna. London; New York: Routledge, 1992.

Gutas 1988 — *Gutas D.* Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden: Brill, 1988.

Ibn Sīnā 1994 — *Ibn Sīnā.* Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Beirut: Mu'assassah Nu'mān, 1994. Vol. 4.

Inati 1996 — *Inati Shams.* Ibn Sina and Mysticism. London: Kegan Paul International, 1996.

Janssens 2006 — *Janssens J.* Ibn Sina and his influence on the Arabic and Latin world. Aldershot: Ashgate, 2006.

Leaman 1985 — *Leaman O.* Medieval Islamic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Legenhausen 2007 — *Legenhausen M.* Ibn Sina's Arguments Against God's Being a Substance // *Kanzian Ch., Legenhausen M.* (eds.). Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. P. 117—143.

Legenhausen 2004 — *Legenhausen M.* The Proof of the Sincere // *Journal of Islamic Philosophy.* Fall 2004. Issue № 1. Vol. 1.; on-line at URL=<http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/Ms-Leg.doc>.

Löffler 2006 — *Löffler W.* Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt: WBG, 2006.

Marmura 1987 — *Marmura M.* Avicenna: Metaphysics // *Encyclopedia Iranica.* London: Routledge and Kegan Paul, 1987. Vol. III. P. 73—79; URL=<http://www.iranica.com/newsite/>.

Morewedge 1973 — *Morewedge P.* The Metaphysica of Avicenna. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.

Nasr, Seyyed Hossein 1978 — *Nasr, Seyyed Hossein.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Boulder: Shambhala, 1978.

Netton 1989 — *Netton R. I.* Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology. London: Routledge, 1989.

Pazouki 2007 — *Pazouki Sh.* From Aristotle's *Ousia* to Ibn Sina's *Jawhar* // Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. P. 163—171.

Pennock 2001 — *Pennock R. T.* Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives. Cambridge: MIT Press, 2001.

Pessin 2003 — *Pessin S.* Proclean ‘Remaining’ and Avicenna on Existence as Accident: Neoplatonic Methodology and a Defense of ‘Pre-Existing’ Essences // *Inglis J.* (ed.). *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*. London; New York: Routledge and Curzon, 2003. P. 128—142.

Peters 1976 — *Peters J. R. T. M.* *God’s Created Speech*. Leiden: Brill, 1976.

Plantinga 2008 — *Plantinga A.* Religion and Science // *Zalta E. N.* (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Ed.); URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/religion-science/>.

Plantinga 1992 — *Plantinga A.* On Rejecting The Theory of Common Ancestry: A Reply to Hasker // *Perspectives on Science and Christian Faith* 44. December, 1992. P. 258—263.

Plantinga 1991 — *Plantinga A.* When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible // *Christian Scholar’s Review*. 1991. Vol. 21. № 1. P. 8—32; URL=<http://www.asa3.org/asa/dialogues/Faith-reason/CRS9-91Plantinga1.html>, (reprint. in: *Pennock. Intelligent Design*. P. 113—145.

Rahman Fazlur 1958 — *Rahman Fazlur.* *Essence and Existence in Avicenna* // *Medieval and Renaissance Studies* 4. 1958. P. 1—14.

Stead 1996 — *Stead Ch.* *Philosophy in Christian Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Tegtmeier 2007 — *Tegtmeier E.* Ibn Sina on Substances and Accidents // *Kanzian Ch., Legenhausen M.* (eds.). *Substance and Attribute: Western and Islamic Traditions in Dialogue*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2007. P. 229—236.

Ibrahim Kalin (Georgetown University, United States)

**WILL, NECESSITY, AND CREATION AS MONISTIC
THEOPHANY IN THE ISLAMIC PHILOSOPHICAL TRADITION**

Two interrelated questions present creation as a problem in the theistic traditions of Judaism, Christianity and Islam. The first is why a perfect God would create anything at all. The second is how He does it. While the first is a question of origination, the second is one of conservation. These questions become especially poignant when we consider another theistic tenet that creation adds to or extracts nothing from the infinite perfection of God. For medieval philosophers, these questions were not only theological but also strictly philosophical and methodical because, with Aristotle, they believed that to know something fully is to know its cause and origin. A proper understanding of the world is not possible without knowing who created it and why.

This is where the first paradox of creation arises: while we can know God through His creation, we are also urged to know the world through Him, i.e., as His creation. The world is something intelligible when seen as created, shaped and formed by the Supreme Artisan. Yet the arguments of contingency and creation-in-time are about the world, not God. This is natural theology at its best whereby we move from the radical contingency of the world to the supreme power of God. It was al-Kindi who first formulated an argument of creation in such clear and simple terms. Having established that the world is finite because it is composed of parts that are finite and conjoined to one another, al-Kindi states that the world “must therefore be generated (*muhdath*) of necessity. Now what is generated is generated by a generator (*muhdith*) since generator and generated are correlative terms. The world as a whole must be generated out of nothing”¹.

In purely logical terms, we move from premise one (“the world exists as a finite being”) to premise two (“God exists as an infinite being”) and then to the conclusion (“the world must be created”). But in ontological terms, we are trying to prove something infinitely supreme and omnipotent with something finite and weak. Theologically speaking, God cannot be seen as in need of a proof otherwise He would not be self-sufficient. Ibn Sina considers all proofs for the existence of God to be eventually futile since “there is no argument to prove Him; rather, He is the proof for everything”².

¹ *al-Kindī. Rasā'il* / Ed. M. A. Abū Rīda. 3 vols. Cairo, 1950—53. Vol. I. P. 214, quoted in: *Majid Fakhry. A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. P. 76.

² *Ibn Sīnā. Kitāb al-Shifā'* / Ed. G. Anawati et al., 2 vols. Cairo, 1960. Vol. 2. P. 354.

In his seminal work *al-Asfār*, Sadr al-Din al-Shirazi better known as Mulla Sadra (d. 1640) reiterates the same point:

“... the Necessary Being has no proof, no definition and therefore no reason from a number of different points of view. It has no reason for existence like an active [agent] and ultimate goal, no reason for constitution (*al-qiwām*) like matter and form and no reason for quiddity like genus and differentia. In spite of this, nothing is hidden from Him; He is the proof of everything and closest to everything as He the Exalted said: “And We are closer to you than your jugular vein”. And He said: “And He is with you wherever you are”. And He is the proof of His own Essence as He said: “God testifies that there is no god but He”. He also said: “Is your Lord not sufficient [as a proof] that He is a witness to all things” and “Say: What is greater as witness? Say: God”³.

As the only source and ground of existence, God is supremely transcendent and thus above all association and comparison. But a transcendent God is not the most supreme being among others. No matter how majestic, powerful or supreme God is described to be, His transcendence cannot be conceived in terms of having bigger and better share of certain qualities. His existence and qualities must belong to another order of reality essentially different from everything else.

To stress the radical contingency of the world, a major distinction has been made between the Creator and creatures or, in the language of the philosophers, between what is “created-in-time” (*ḥādīth*) and what is eternal (*qadīm*). The theistic philosopher’s interest lies not only in stating the difference between God and His creation but also in demonstrating the utter contingency and dependence of the world upon God. Departing from the moderate Aristotelian idea that things could be different from what they actually are, the radical distinction between *ḥādīth* and *qadīm* entails an ontology which grows out of a robust metaphysics of creation⁴. Creation as *distinction* is couched in the language of, to use Schleiermacher’s term, “absolute dependence”⁵. For a philosopher like al-Ghazali, the matter at hand is always more than stating a scholastic truth. It is at the same time intimately personal and experiential: only the God of Abraham can put such a distinction between Himself and what He creates⁶. This explains to a certain extent al-Ghazali’s ruthless attack on the philosophers’ weak notion of creation. The problem is simply not a matter of logical

³ *Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī. al-Ḥikma al-muta‘āliyah fī ‘l-asfār al-‘aqliyyah al-arba‘ah* (cited hereafter as *Asfār*) / Ed. R. Lufī et als., Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1981. I, 3. P. 399—400.

⁴ A masterly analysis of ‘the distinction’ argument is given in: *Burrell D. Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.

⁵ *Schleiermacher F. The Christian Faith* / Ed. H. R. Mackintosh, J. S. Stewart. Edinburgh: T. and T. Clark, 1928. P. 12.

⁶ For this aspect of al-Ghazali’s thought, which is often overlooked, see: *Ormsby E. L. Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to al-Ghazali // God and Creation: An Ecumenical Symposium* / D. B. Burrell, B. McGinn (eds.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990. P. 246—264.

error in the philosophers' notion of the eternity of the world. It is also a metaphysical sin, for it makes God less than what He is and the world more than what it is.

Like the Hebrew Bible and the New Testament, the Qur'an does not have an explicit statement of *creatio ex nihilo*. What we have instead is a heavy emphasis on God as the creator and sustainer of things. The emphasis is important because accepting God as the sole creator of the world is foundational to the (mono)theistic idea of God. God's unity is inseparable from the fact that He is the only agent of creation with no pre-existing matter, eternal order or anything else that may put into question His uniqueness and absolute power. The vocabulary of *creatio ex nihilo* is meant to bring out this distinctive feature of God's creative act: *ex nihilo* or *min 'adam* means with nothing, no precedent, no pre-existing pattern, matter or form. It is not the case that there is something called "nothing" out of which God creates. It is a basic mistake of language to conceive 'out of nothing' as something with which God works in creating things. As we will see below, an attempt has been made to reduce all such possibilities to the intrinsic qualities of God, thus freeing Him from being bound by anything external to Himself. But even this model of explanation falls short of stressing the radical contingency of the world because it can somehow make the world necessary through Divine nature. *Ex nihilo* has not only ontological but also axiological overtones: God creates with no motive, no goal, no purpose, no expectation, no desire extrinsic to Himself⁷. Other agents do things that resemble creation but cannot really do what God does, for they carry out actions for extrinsic reasons, i.e., to fulfil a desire, to reach a goal, to satisfy a need, and so on. God acts with a set of principles radically different from ours. In this sense, only God can be said to create. Hence the uneasiness of using the verb 'to create' for human actions in practically all Islamic languages.

The createdness of the world also has important eschatological consequences. If we can establish that the world has been created, then we can also say that it will have an end. After all, the "purpose of the creation of the world is not itself but something more noble than it. The purpose of the creation of the heavens and earth and what is in them is to deliver things back to their essential purpose and fundamental goodness"⁸. This brings everything back to where it all begins: God alone without anything with, before, after or besides Him. Proof of creation leads to a proof of faith in one God. The Qur'an establishes an inalienable link between creation and faith, moving from the fact of creation to the act of faith. "O People! Worship your Lord who has created you and those before you so that you may be God-fearing. (He) who has made the earth a resting place for you and the sky a canopy, and sent down water from the sky and thereby brought forth fruits for your sustenance. Do not then set up rivals for God when you know (that He is the

⁷ For an overview of this point in Ibn Sina, see: *Rahim Acar*. Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions. Leiden: Brill, 2005.

⁸ *Şadr al-Dīn al-Shīrāzī*. *al-Mazāhir al-ilāhiyyah fī asrār al-'ulūm al-kamāliyyah* / Ed. S. M. Khāmene'ī. Tehrān: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Şadrā (SIPRIN) 1378 A. H. P. 64.

only one to be worshipped)” (*al-Baqara* 2: 21—22). *Al-Baqara* 2: 28 continues the same theme: “How can you deny God seeing that you were dead and He gave you life, and that He will cause you to die and then will bring you to life again, whereupon you will be brought back to Him?”

What is at stake here is the core of all religious faith: giving oneself to God, which in the language of formal theology is called ‘worship’ (*‘ibādah*). Fakhr al-Din al-Razi is aware of the link between believing in creation and worshipping God when he says “that God the Exalted ordered the worship of Himself. But this order of worship is dependent upon knowing His existence. Since the knowledge of His existence is not necessary (*darūrī*) but inferential (*istidlālī*), [only] what proves His existence is mentioned here”⁹. The argument from creation to faith and then to worship is thus clearly articulated. But al-Razi adds: “We have explained in our philosophical books that the way to prove Him the Exalted is through contingency (*imkān*) and creation-in-time (*hudūth*)”.

The Qur’an spends a good amount of time confronting the Meccan polytheists on this issue. How can you acknowledge God as creator and still worship other deities? Numerous verses refer to the fallacy of their logic (*Luqmān* 25; *al-Mu’minūn* 86—87)¹⁰. In essence, the problem is not disbelief, i.e., denying the existence of God but polytheism, i.e., taking partners unto God and making Him not the sole master but one of the agents of the universe¹¹. Ibn Qayyim interprets “when you know” (*al-Baqara* 2: 22) as referring to the fact that the Meccan polytheists did believe in God as the one who created the heaven, brought down water, and so on¹². Ibn Kathir concurs: Since God is the sole creator of everything, He alone deserves to be worshipped¹³.

1. Volition Versus Necessity

Coming back to the question of why God creates in the first place, we can group the theories of creation in the classical Islamic thought, which extends to medieval

⁹ *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001. 2:97. Vol. I. P. 332.

¹⁰ Deuteronomy 4: 19 reiterates the same point: «And beware not to lift up your eyes to heaven and see the sun and the moon and the stars, all the host of heaven, and be drawn away and worship them and serve them, those which the LORD your God has allotted to all the peoples under the whole heaven».

¹¹ The contradiction between believing in God and worshipping other deities has led to a distinction between two types of Divine unity: “oneness of lordship” (*tawhīd al-rubūbiyyah*) and “oneness of divinity” (*tawhīd al-ulūhiyyah*). While the former refers to believing in God as the creator and sustainer of the world, the latter refers to the more specific act of worshipping Him as the only deity. Ibn Taymiyyah seems to be the first to introduce this distinction in his *Minhāj al-Sunnah*. In addition to the two types above, he adds the “oneness of divine names and qualities” (*tawhīd al-asmā’ wa’l-sifāt*) to assert that God has only one set of names and qualities, i.e., no two creators, hearers, speakers, and so on and that they do not contradict one another.

¹² *Ibn Qayyim al-Jawziyyah*. *Zād al-Masīr fī ‘ilm al-tafsīr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī 2002. P. 48.

¹³ *Ibn Kathīr*. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Ma’rifah 2006. P. 49.

Jewish and Christian thought, under two models. Following Kretzmann¹⁴, I will identify them as the ‘necessitarian’ and ‘libertarian’ views of creation. While the two at first appear to be diametrically opposed to one another, a closer look reveals a number of convergences. Furthermore, as I shall discuss below, Mulla Sadra’s elaborate scheme of the “temporal origination of the world” (*hudūth al-‘ālam*) interprets creation in terms of monistic theophany and theistic ontology, and such a scheme purports to take us beyond the volition-versus-necessity framework.

In the necessitarian model, God creates out of necessity in the sense that a perfect and infinitely good being cannot be conceived of existing only by and for itself. In the language of Plato and later St. Augustine, the good cannot not give of itself. *Timaeus* 29e-30a lays the foundations of the necessitarian paradigm of creation:

“Let me tell you then why the creator made this world of generation. He was good, and the good can never have any jealousy of anything. And being free from jealousy, he desired that all things should be as like himself as they could be. This is in the truest sense the origin of creation and of the world ... the deeds of the best could never be or have been other than the fairest...”¹⁵

In the language of Neoplatonic emanationism, which the Muslim philosophers accepted wholeheartedly, we cannot conceive a state of affairs in which the infinitely good will be jealous not to manifest itself and create its own other. Being all-good and gracious, God cannot be so envious as not to allow anything else besides him to exist. The necessitarian view thus limits God in His choice of creation and argues that God had to create in the first place out of His infinite perfection and goodness. (We shall ask later if this self-imposed goodness and “generosity” (*jūd*) of the Divine constitutes “necessity” as it applies to voluntary choices). God cannot go against His own nature which forces him to give of Himself. Even though this appears to jeopardize God’s omnipotence and will, it at least pre-empts the possibility of a wishful deity and secures the essential intelligibility of the order of existence which God has created. Contrary to the conventional understanding, necessitarianism does not automatically lead to the eternity of the world because God always precedes what He creates despite the fact that the universe comes into being through some sort of a necessity.

The proponents of this view argue for a kind of Divine determinism whereby God does not have the choice not to create. As practically all medieval philosophers insist, however, this is not a necessity imposed upon God from outside. Creation as “emanation” or “gushing forth” is not a material or natural necessity whereby God is forced to act by an agent or set of conditions outside Himself. Rather, this is an internal necessity, an intrinsic determinism that can be accounted

¹⁴ Kretzmann N. A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything At All? // Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology / S. MacDonald (ed.). Ithaca; London: Cornell University Press, 1999. P. 208.

¹⁵ Plato. *Timaeus* / Transl. B. Jowett (The Project Gutenberg EBook).

for only within the purview of the Divine itself. It is the Divine nature that generates this necessity, and His nature is such that it cannot be overruled by his will. Self-necessity is not necessity in the ordinary sense of the term.

Even though denounced as a radical necessitarian and holding a minimalist view of God, Ibn Sina insists on God's freedom to create. While God's will is eternal and necessary just like His essence, this does not make him subject to the set of conditions which in our vocabulary correspond to what we call necessity. It is simply bad logic to call God limited because of the fact that He *necessarily* exists. This is like calling mathematics imperfect because it is governed by strict rules. God is free to create through the necessity of His existence, which is the source of his will, not through a necessity imposed upon Him from outside. A certain concept of order and some degree of determinism is required to call anything free¹⁶. Ibn Sina refers to two orders of human and Divine volition to flesh out the difference between what constitutes necessity in the case of imperfect human will and the 'purely intellectual volition'. While the human volition is based on satisfying a need or reaching a goal, the Divine volition involves no such conditions. Ibn Sina sums it up as follows:

“... the object of volition (*murād*) of the First is not in the manner of our object of volition (*murādinā*), such that he would have an aim (*gharaḍ*) in what comes to be (*yakūn*) because of him (‘*anhu*) ... he is the willer (*murīd*) of his essence (*li dhātihī*). This kind of pure intellectual (‘*aqliyyah*) volition (*irāda*) and this life of his, similarly, are identical to him (*bi ‘aynihī*)”¹⁷.

While the necessitarian school insists on the self-binding condition of God's nature, the libertarian or voluntaristic¹⁸ view of creation conceives creation as a free and voluntary act of God with no necessities involved. God creates because he chooses to, and there is no further explanation to be offered. The principle applies not only to the fact that God creates but also to the way(s) in which He creates. This view, which may sound quaint today, made perfect sense within the framework of traditional metaphysics because medieval philosophers believed, on the basis of an authority no less than Aristotle and centuries before Wittgenstein, that all explanations (must) eventually come to an end. Furthermore, as St. Augustine says, if everything is explainable in terms of its cause, then the world can be explained in terms of God alone¹⁹. And since God

¹⁶ In terms of voluntary and free human action, one needs to follow certain rules and thus be subject to certain limitations to be entitled to freedom. For an engaging discussion of this point in a modern context, see: The Chomsky-Focault Debate on Human Nature. New York: New Press, 2006.

¹⁷ *Ibn Sīnā*. *Shifā'*: Metaphysics, VIII. 7. P. 366, lines 8-13, quoted in: *Rahim Acar*. Talking about God and Talking about Creation. P. 137.

¹⁸ I use the term voluntarism as reducing all reasons and explanations to an agent's will and in our case to God's free will beyond which there is no further explanation.

¹⁹ See the references in: *Kretzmann*. P. 210.

is the cause of all causes beyond which there is no more, then God's will to create must be accepted as the final answer to the question of why. God's will is the efficient and final cause of everything. All explanations end in God. God's will triumphs over everything else.

It might be objected that such a dichotomous view of creation does not hold up. Will, let alone God's will, is not devoid of wisdom and intelligence, for willing something is predicated upon certain conditions. An agent that wills must know what he is willing and anticipate its consequences. He must have an understanding of what he wants. He must see what his will means for others. He must make a decision to want one thing rather than something else, and so on. Furthermore, willing is never willing as such but willing a particular thing, i. e., to eat something, to see a friend, to read a book, and so on. In the case of God, this, among others, is the creation of the world. Therefore, God must have known what he had willed when he decided to create. Still, God must have known the scope of his will as he created the world the way it is rather than some other way. While there are fundamental differences between Divine will and human volition, it is clear that God wills through knowledge and wisdom.

Therefore it is not so easy to accuse the voluntarist of stripping God of intelligent and purposeful creation. As a matter of fact, the radical voluntarists like Fakhr al-Din al-Razi among the prominent Asharites rejected any explanation other than God because they were genuinely concerned about the possibility of the human mind to override the Divine command. No one denies that God acts with a purpose and wants the best for His creation. The problem arises when we propose an explanatory model in which God's doing so and so is projected to be conditional upon the presence of certain conditions. But who decides on these conditions? Can the human mind be allowed to make such a claim?

Yet there are questions the Asha'rite voluntarism cannot answer: if God willed to create and he did it with a certain plan in mind, why did he will it in the first place? Was there any particular reason or set of reasons for Him to do so? If it was His will and nothing else, then why did he create an imperfect world? Lastly, what does the existence of the world mean to Him *now*? This is where the two models of creation diverge again. While the school of necessity claims to have an answer by invoking God's nature, the libertarian school simply refuses to answer it for it considers such questions to be beyond the limits of human inquiry. Furthermore, any attempt to explain away hard metaphysical questions runs the risk of eliminating the mystery of God's creation.

The proponents of the libertarian view in the Islamic tradition came to advocate *creatio ex nihilo* as the primary form of creation even though there is no direct link between the two. A voluntarist should in principle be able to adopt a model of creation other than *creatio ex nihilo* because the *why question* of creation is in some ways separable from the *how question*. We should be able to explain how something happens without necessarily knowing why it happens. After all, this is what the natural sciences do all the time.

Historically speaking, however, this has not been the case. The libertarian model has been almost invariably tied up with *creatio ex nihilo* and for a good reason: God creates out of nothing, with nothing and with no apparent reason than His own will. Here “nothing” means both ‘out of’ and ‘with’ nothing: God creates without any pre-existing matter but also without any pre-existing design, pattern, idea or model. At the end, the theologians give the power of creation not to nothingness but to God²⁰. To assume something other than nothing as a point of reference in God’s creation would bring up a host of cosmological and theological problems including a preexisting agent or order of being prior to or co-terminus with God out of which He creates the world. Why bother with such theological clumsiness? Keep it simple and safe!

Appeal for this kind of simplicity is a good strategy if you are a theologian responsible for the orthodox faith of the common believer. Yet, not all souls are satisfied with such populist strategies. Now, if we cannot search for an answer beyond God, we can perhaps try to find one within Him. Given that we accept God’s will to create as the ultimate explanation, we can still try to understand God’s reasons to choose to create. This, however, is an obviously dangerous enterprise. Because this lands us in a search for the mind of God — the terrain the theologians and the doctors of law would dread stepping into. But this is precisely what some thinkers, certainly the Sufis among them, did in the Islamic tradition. Instead of relegating creation to emanation-by-necessity or to an unconditional will, they sought to understand the Divine logic in choosing to create the world by subscribing to a form of “creation in God”. Their proposed solution does not add up to a third alternative view of creation but rather emerges as a synthesis of the necessitarian and libertarian views. Yet as Mulla Sadra’s thought shows, the concept of creation as theophany is in need of serious revision to expound the ontological structures and logical relations that underlie the created order.

The two views of creation that I have been discussing also represent two theological positions not only with regard to why the world was created but also with regard to the way it is. This we see best outlined in the debate between the Mu‘tazilites and the Ash‘arites. Combined with a radical form of occasionalism, the Ash‘arite voluntarism conceived the world-order to be dependent solely on the mercy of God and His gracious decision to sustain the world the way it is. The Ash‘arites took this view to its logical end and formulated a voluntaristic ethics of a radical kind. God, they said, can be unjust if He wills so because He has power over all things. If He wishes so, God can contradict Himself and the world-order which He has created. If this is His creation, then he can remake the rules, and establish, for instance, 2+2 as 5 instead of 4²¹.

²⁰ Goodman L. Crosspollinations in Jewish and Islamic Philosophy. P. 93.

²¹ An omnipotent God can certainly do that but such a radical reordering of things would be meaningful only in a different world-order. This brings up the question of God’s power versus wisdom. This is part of the celebrated debate about the «best of all possible worlds» (*āḥsan al-niẓām*) in the Islamic philosophical tradition. For a comprehensive overview, see: Ormsby E. L.

The Mutazilites rejected the Ash‘arite voluntarism even before al-Ash‘ari had a chance to formulate it fully because the Mutazilites from the time of al-Jahiz (d. 868) onwards were aware of the implications of that position held by the Murjia, the Hanbalites, and the Jabriyyah. Unlike the Ash‘arites, they sought to understand God’s will through His nature on the one hand, and His names and qualities on the other. They maintained God’s wisdom and justice as a standing condition of creation without which the created order could not have any meaning and continuity. Yet just like the Ash‘arites, they ended up settling to a form of *creatio ex nihilo* to protect God’s transcendence.

Few centuries later, this very debate took a new turn when Ibn Rushd took it upon himself to safeguard philosophy against what he considered to be an increasingly dogmatic theology proposed by Ash‘ari, developed by his students, and made insurmountable by the great Ghazali. Ibn Rushd’s rebuttal in the *Tahāfut al-Tahāfut* is a response not only to Ghazali but also to the entire Ash‘arite tradition, and a warning against making (Ash‘arite) theology the arbiter of philosophy, metaphysics, and science all at once. Ibn Rushd’s cry is that of a believing ‘rationalist’ who thought it to be an insult to God to describe Him as capable of contradicting Himself, disregarding His own creation and servants, and judging them at will and almost whimsically. For him, this makes justice and accountability, the two tenets of the Islamic faith, practically meaningless, and creates a metaphysical chaos where no body can know anything for sure. To save philosophy from the Ash‘arites and to save Aristotle from mystical Avicennism, Ibn Rushd questions Ibn Sina’s notion of contingency (*imkān*) and rejects the premise that one can easily write off the current world-order as it is. Otherwise, Ibn Rushd thought, we would be questioning God’s wisdom and eventually abandoning it. “For wisdom,” Ibn Rushd said in the *Tahāfut*, “is nothing more than the knowledge of the causes of things. If things did not have any necessary causes determining their existence in the manner in which they are what they are, then there would really be no knowledge proper to the Wise Creator or anyone else”²².

The grave consequences of voluntarism combined with atomistic occasionalism do not stop at theology. They spill over to the natural and mathematical sciences. For a loyal follower of Aristotle like Ibn Rushd, it is no less an affront to God’s wisdom and providence to jettison the firmly established world-order and replace it with a whimsical theology of direct causality than to call God unjust *in potentia*²³.

Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali’s ‘Best of All Possible Worlds’. Princeton: Princeton University Press, 1984. For Mulla Sadra’s ontological defense of the argument, see my: Mulla Sadra on Theodicy and the Best of All Possible Worlds // Oxford Journal of Islamic Studies. 18:2 (2007). P. 183—201.

²² Quoted in: *Majid Fakhry*. Averroes. Oxford: Oneworld, 2001. P. 76.

²³ On Ghazali’s objection that eternalism as held by the philosophers is self-contradictory and incompatible with theism, see: *Goodman L.* Ghazali’s Argument from Creation // International Journal of Middle East Studies 2 (1971). P. 67—85, 168—188.

2. The Paradox of Creation

The paradox of creation is that while it establishes the world as utterly different from God as the creator, it also inserts an inalienable link between the two. The world is what it is insofar as it is different from God: in the language of classical Muslim thinkers, the world is “that which is other than God” (*mā siwā Allāh*)²⁴. But the world is also what it is insofar as it is a manifestation and self-disclosure of God. No theistic tradition would allow the separation of creation from conservation, for God has not only created the world but also conserves and sustains it in existence. The problem of substantial continuity and discontinuity between God and His creation is an essential part of any metaphysics of creation, and no serious theologian can afford to ignore it.

This brings us to another related issue, that is, the question of transcendence (*tanzīh*) and immanence (*tashbīh*). Insofar as God is transcendent and utterly different from everything else, there is an essential discontinuity between Him and His creation. To stress His otherness, the Muslim Peripatetics seem to have argued that God has created the world order in such a way He is absolved of the *need* to know all of its details and intervene through secondary causes. While seeking to protect God’s transcendence, this view runs the risk of conceiving the world as a self-subsisting system.

Yet, there is also continuity between God and His creation insofar as He is immanent. The Qur’an describes God as “closer to you than your jugular vein”. If God is not only the original creator but also the sustainer, i.e., the continuous creator of the world, then He cannot be totally separate from the world. Furthermore, God’s creating is not a mechanical process by which things simply come into some sort of an existence of their own. Rather, it is a continuous act of self-disclosure whereby He bestows existence upon things as an execution of His mercy and, to use an Avicennan metaphor, tips the ontological balance towards existence rather non-existence. This creates a relationship of intimacy between the Creator and the created — a relationship that cannot be maintained in a model of creation which assumes that creation has happened once and for all.

But we cannot push either of these arguments too far as they lead either to a world independent of God or to a God completely caught up in His own creation. It is true that there is something of the painter in the painting, something of the builder in the building and something of the speaker in the speech. The Qur’an refers to this subtle point when God says that “when I fashioned him and breathed into him from my spirit ...” (*al-Hijr*, 15: 29). The great Andalusian exegete al-Qurtubi explains

²⁴ ‘Ala’ al-Din al-Tusi (d. 1482), who wrote his «al-Dhakhīrah fī’l-muḥākama bayn al-Ghazālī wa’l-ḥukamā’» upon the request of the Ottoman Sultan Mehmed the Conqueror to assess the arguments of the two «Tahāfuts» of Ghazali and Ibn Rushd, adds that «the whole universe, which is other than God’s essence and His attributes, ... is created in time (*ḥādith*), i. e., existing after it did not» (*‘Alā’ al-Dīn al-Ṭūsī. Tahāfut al-Falāsifa. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004. P. 15*).

the reference to “my spirit” as “the link between creation and the Creator”²⁵. Given the ontological disparity between what is necessary and what is contingent, however, we should perhaps remember Ibn al-‘Arabi’s “perfect believer with two eyes”: with one eye he sees the pole of transcendence and with the other eye the pole of immanence. While we see through two eyes, what we see is not two things but one.

In broaching the subject of how the creator and the created are related to one another, Mulla Sadra turns to history and expresses his confidence in the consensus of the major philosophers from the Greeks through the Islamic period on the premise that the world has been created not only temporally but also essentially. Sadra calls them “the people of truth and certainty” and sees them in perfect harmony with “saints and those who are deep in knowledge and who take their light from the niche of the prophecy of the perfect prophets”²⁶. Sadra believes that the createdness or temporal origination of the world is the key belief of Jews, Christians and Muslims in the sense that

“the world as that which is other than God, His Names and Qualities, is temporally originated, i.e., it is an existent after having been non-existent. This ‘after-ness’ is a real after-ness and real temporality, not just essential (*dhātī*) posteriority. The world is in need of something prior to it in its own essence as this is the case for everything contingent from the point of view of its essential origination (*hudūth dhātī*). (Such a being) substantiates neither existence nor non-existence by itself”²⁷.

There are philosophical schools that uphold the eternity of the world as a logical premise and cannot prove its temporal origination unless another set of arguments is introduced. Sadra believes that the idea of the eternity of the world began after Aristotle and this was a major breach of the tradition of the Greeks themselves. It was also against the belief of the three Abrahamic faiths. Sadra calls this an “average philosophy based on conjecture ... in which truth and falsehood are mixed together”²⁸. But “faith is different from certainty” and as a light from God, the “path to certainty is either through demonstration (*burhān*) or intuition through inspiration (*al-ḥads bi’l-ilhām*)”²⁹. No matter how sound it is, however, philosophical demonstration alone is not enough to yield certainty in such a matter as the creation of the world; one needs the guidance of revelation and the light of prophecy. Reading through his Introduction to *Ḥudūth al-‘ālam*, it is clear that Sadra is directly engaging the Muslim Peripatetics and wants to show how their ontology and cosmology had inevitably led them to believing in the temporal origination of the world while maintaining its eternal co-existence with God.

²⁵ *Al-Qurṭubī*. «Tafsīr al-jāmi‘ ’li-aḥkām al-Qur’ān», at www.altafsir.com.

²⁶ *Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī*. Risālah fī’l-ḥudūth (Ḥudūth al-‘ālam) (cited hereafter as *Ḥudūth*), ed. S. H. Musawīyan, Tehrān: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1378. AH. P. 18.

²⁷ *Ṣadrā*. *Ḥudūth*. P. 16. Towards the end of his detailed analysis, Sadra says that the differences in religious explanations of creation are related to «different actions and politics of different times» (*Ḥudūth*. P. 148).

²⁸ *Ḥudūth*. P. 14.

²⁹ *Ḥudūth*. P. 9.

The reason why Sadra insists on the essential origination (*ḥudūth al-dhātī*) of the world as opposed to its mere temporal origination (*ḥudūth al-zamānī*) is that while the former makes the world absolutely contingent and originated, the latter does it only partially and leaves too much independence for the world. Sadra's goal is to move from *time* to *essence* to prove the utter dependence of the world on its creator. To that effect, he develops an elaborate vocabulary of relation and dependence.

“The meaning of contingency (*imkān*) in particular beings, which radiate (*al-fāiḍah*) from the True One, goes back to their deficiency and essential poverty and their being essentially related (to the creator) whereby their origination is impossible without their self-sufficient maker. They have no essence in themselves except that they are related to the First Truth and dependent on It as God the Exalted said: “God is rich and you are poor” (Qur'an, 47: 38)³⁰.

Put in simple terms, ‘origination’ signifies an essential quality of created things whereby they are always preceded by non-existence. “The essential origination is that the existence of something is not dependent upon itself by itself but upon something else whether this dependence is specific to a particular time, continuous in all times or above the horizon of time and motion”³¹. But the essential and temporal origination of things is not something added to their identities *a posteriori*. It is in the very nature of things to be “originated” (*muḥdath*) once they exist as individual beings. This applies to all corporeal beings because “that which is not individualized cannot exist”³². Conversely, all things exist as individual beings, and this makes them part of the continuum of motion and time: “Origination is part of time and motion, both of which have a weak existence whereby the passing of one of its parts requires the passing of another part”³³. In this generic sense, Sadra seems to agree with the Mutazilite Qadi Abd al-Jabbar that the best definition we can give of the universe is that it is a created or an “originated existent” (*mawjūd muḥdath*)³⁴. If existence (*wujūd*) is the most fundamental and universal quality of all existing beings, then the question is how things come to exist after being non-existent. This explains to a certain extent the reason why Sadra uses the word *ḥudūth* and its derivatives rather than *khalq* and its derivatives to avoid the conceptual difficulties of *khalq min 'adam* and skip the whole Kalam controversy.

3. Two Meanings of Contingency

Following Sadra and much of the post-Avicennan philosophical tradition, we have to make a distinction between two orders of contingency. The first is the or-

³⁰ *Hudūth*. P. 28—9. See also: *Asfār*. I, 1. P.181.

³¹ *Asfār*. I, 3. P. 249.

³² *Asfār*. I, 3. P. 253.

³³ *Asfār*. I, 3. P. 255.

³⁴ *J. R. T. M. Peters*. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mutazili Qad'i-Qudat Abu'l-Hasan 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*. Leiden: Brill, 1976. P. 106.

der of existence and non-existence, i. e., the level of *absolute contingency* where things may or may not exist. Things are *essentially* contingent in regards to existence and non-existence, not in regards to certain attributes and qualities. The second is the order of *relative contingency* or contingency as capacity (*isti'dād*) and potency (*quwwah*) where things, by virtue of their existing as a certain substance or entity, have certain properties and possibilities. A seed has the capacity to become a tree, a cold object has the capacity to become hot, a baby has the capacity to walk, and so on. This second contingency is further divided into two: "proximate contingency" (*al-inkān al-qarīb*) is called "capacity" (*isti'dād*) and "distant contingency" (*al-inkān al-ba'īd*) is called "potency" (*quwwah*)³⁵. While potency is more generic, capacity is specific and applies to a limited range of possibilities. That's why the prime matter or the hyle has the "potency of being all things" because it can be qualified and actualized by any specific form (*al-ṣūrah*). But we cannot say the hyle has the *capacity* to become all things, for this would make it a specific substance before it is conjoined with a form³⁶.

If the world is contingent both essentially and temporally, then it is always hung between existence and non-existence. But since the world exists in actuality, it must be something specific. As Sadra says in the *Asfār*, "something exists by necessity (*wājib al-wujūd*) when considered from the point of its actual existence and it is non-existent by necessity (*wājib al-'adam*) when considered from the point of view of its non-existence. This is a kind of essential necessity ... temporal origination (*ḥudūth*) is a combination of these two states (of existence)"³⁷. This brings us back to the two meanings of contingency. On the one hand, the world may not have existed at all. This is what we called absolute contingency. On the other hand, the world exists in a certain way and this grants it certain possibilities. We may call this specific contingency whereby things have certain capacities and potentialities to be realized when appropriate circumstances obtain. In both cases, the world needs an agent, a "doer" (*fā'il*), an agent that "prefers" or "chooses" (*murajjih*) existence rather than non-existence because "an originated [being], after having been non-existent, must have a *murajjih* because nothing happens without a reason"³⁸. Such an agent is also needed to specify the non-definite and absolute order of things because the world, while conceivable as a whole, exists *also* as an aggregate of particular beings. This means that God's agency must be dual at all times: first, for creating and sustaining things in existence and second, for making them specific things belonging to an order, a species, genus, class, etc.

To realize both kinds of contingency, we need an agent that acts with a reason (i.e., wisdom) and brings things out of pure potentiality into a specific form of existence. Sadra takes up the two issues together and calls them "agency of exis-

³⁵ Ḥudūth. P. 28.

³⁶ Ḥudūth. P. 34.

³⁷ Asfār. I, 2. P. 389.

³⁸ Ṣadrā. Mazāhir. P. 65.

tence” (*mabda’ al-wujūd*) and “agency of change” (*mabda’ al-ḥarakah*)³⁹. God is the only being that deserves to be called the agent of both acts for He gives existence to all things in comparison to which all other forms of agency are secondary and derivative. Other agents can only be called ‘preparatory agents’ (*al-mu’iddāt*)⁴⁰ for they act as secondary causes: “His act is the radiance of existence and the giving of goodness in an unconditional manner to all things that may possibly exist”⁴¹. This ‘existential priority’ is of a different order from the other five types of priority which are “priority by causality, nature, nobility, rank and time,” for these are also derivative from the creative act of God as giving existence to things. In this sense, “... the proximate cause of the actual happening of events (*ḥudūth al-ḥawādith*) is something passing and renewing in a continuous manner, not composed of indivisible instantaneous things (i.e., moments) ... the temporal origination of an event is possible when it is preceded by another temporally originated entity. But this cannot go on *ad infinitum*”⁴².

If God is the direct agent of existentionation (*al-mu’ti li’l-wujūd*)⁴³, then every happening can be attributed *directly* to God. But God acts through agents and this suggests that there must be a hierarchy of agencies. Sadra’s cosmology is an elaborate statement of how this hierarchy is set up and how the present world-order is maintained by it. The challenge is therefore to explain how one moves from God as the highest point of the arc of existence to hyle or prime matter as the lowest point of existence while still maintaining the substantial discontinuity between the creator and the created⁴⁴.

But there is another question Sadra ought to answer: How does such an absolutely contingent world maintain its order? This is a crucial question, a question Ibn Rushd had put to the Ash‘arites. If the present-world order is totally non-substantial and contingent, then it cannot be said to have any order, design, pattern and intelligibility. Both philosophical and scriptural evidence, however, suggest that the world of creation has an enduring identity. Sadra’s answer to this key question comes from his natural philosophy and cosmology. The proximate cause of change is nature “whose essence is continuously changing and whose reality is constantly renewing”⁴⁵. If nature is the cause of change in all things, then there must be an agent to make nature change constantly. Who can be this agent other than God? If God is the proximate agent of nature as the principle of change, then the chain of change must go up all the way to God himself. Sadra’s answer to this question is usually very detailed and substantial. In the *Ḥudūth*, however, he gives only a

³⁹ Ḥudūth. P. 35.

⁴⁰ Ḥudūth. P. 39.

⁴¹ Ḥudūth. P. 36.

⁴² Asfār. I, 2. P. 134; also P. 393.

⁴³ Ḥudūth. P. 39.

⁴⁴ Ḥudūth. P. 42.

⁴⁵ Ḥudūth. P. 46—7.

short answer. It is true that nature needs an agent to create it as constantly changing and renewing. For nature to be the principle of change, however, it suffices for its agent to create it. It does not need to create it and then make it change at the same time because once created, nature exists as what it is, i.e., the principle of change. Therefore, change in nature does not mean change in the creator, for the creator does not create change but creates an enduring substance whose nature is change⁴⁶. This is how Sadra links the creator as beyond change with the world as change: insofar as it is related to the creator, nature is unchanging; insofar as it is related to corporeal beings, it is constantly changing.

4. Mulla Sadra's Fluid World-Order

Sadra is aware of the fact that the function that he assigns to nature has been traditionally attributed to time and motion (*ḥarakah*) and that no one has called nature the principle of change. This is an 'innovation' and, like all innovations in traditional philosophy, calls for an explanation. Sadra's response is that motion cannot function as principle of change for it does not define change itself but only the process of something changing from one state of being to another. Motion can only be an incident of change, not change itself. In simple terms, "the fact of changing from potentiality to actuality" is motion but "that by which change takes place" is nature⁴⁷. This makes the present world order continuously changing and replaces the Aristotelian universe of fixed substances with processes of change and renewal. Sadra's concept of substantial change (*al-ḥaraka al-jawhariyyah*) offers a new world-order based on patterns of essential change and continuity through renewal and repetition⁴⁸.

All of this is underlined by the dynamic nature of 'expanding existence' (*al-wujūd al-munbasit*) which constantly seeks to return to its point of origin. The ultimate agent of change is existence but since existence is the principle of *both* change and permanence, the universe displays them without contradiction. Thus "the existence of substance is substance just as the existence of accident is accident"⁴⁹. This model may explain why there is permanence-in-change. But it fails to answer the question of why the essential nature of things remains the same. For Sadra, the answer comes from the doctrine of Platonic Forms according to which the "intellective existence of things and their separate Platonic forms are eternally the same in God's knowledge"⁵⁰. Combining the language of temporal and ontological causality, he further adds that

"Both demonstrative proof and the Qur'an establish that this corporeal world as a whole is originated and preceded by temporal non-existence. Natural entities have no enduring subsistence (*baqā'*) because they are never devoid of temporal origina-

⁴⁶ Ḥudūth. P. 51.

⁴⁷ Ḥudūth. P. 53.

⁴⁸ See: Asfār. I, 3. P. 128ff.

⁴⁹ Ḥudūth. P. 57.

⁵⁰ Ḥudūth. P. 58.

tion; and whatever is not devoid of temporal origination has an identity that is originated with a gradual essence (*tadrijī al-dhāt*) and changing constitution (*kawn*). But the truth of the species has an unchanging existence in God's knowledge"⁵¹.

Sadra's defense of change as an essential nature of things lies at the heart of his attempt to relate the "temporally originated" to the "eternal" (*rabī al-hādith bi'l-qadīm*). Sadra tries to link the two orders of reality in a way that would not harm the eternal unity and permanence of the creator. As he puts it, "there is no harm in assuming that from God's making (*ṣun' Allāh*) comes the existence of a substance by which happenings and renewals emanate from God the Exalted who is above any change. Accordingly, this substance must have infinite potency (*quwwah*) in actual effects (*infī'āl*) in a continuous manner"⁵². Sadra's goal is to establish change as the essence of *all* things so that he can account for change in the world of creation without having this change reflect upon the Creator. Clearly, this argument purports to respond to the Muslim Peripatetics. But it is also obvious that Sadra essentially accepts the Avicennan claim that change in the content of God's knowledge leads to change in God himself. Hence God's inability to know the particulars. But since this foregone conclusion would theologially jeopardize God's unity and transcendence, Sadra rejects the premise. While accepting Ibn Sina's syllogism, he instead offers a new premise based on his "substantial motion".

Substantial motion as developed by Sadra breaks away with the Aristotelian metaphysics of fixed substances and turns the present-world order into a constant state of flow. But he rejects the charge that this is a philosophical innovation. The first to speak of it, Sadra says, is God's revealed book itself.⁵³ After the Qur'an, Sadra quotes from the *Uthūlūjīyyā*, the "great" Zeno⁵⁴, Ibn al-'Arabi as well as Bahmanyar, Ibn Sina's famous student and the author of *Kitāb al-Taḥṣīl*, to establish substantial motion as an integral part of the history of philosophy from Greeks to Muslims. With his history on his side, Sadra states that "motion is the emergence (*khurūj*) of something from potentiality to actuality, not something with which it moves from the former to the latter"⁵⁵. The crucial point is the distinction between the *act* of motion and the *principle* of motion. A substance changing from thing to another, for instance a green apple becoming red, explains only the process of motion, not the principle by which it changes. The ancient philosophers as well as Ibn Sina and Suhrawardi were mistaken to take the act of motion for the principle of change.

⁵¹ *Ṣadrā. Maẓāhir*. P. 67. See also: *Asfār*. I, 3. P. 131, 137. Sadra adds that «His knowledge of things is unchanging whereas the content of His knowledge (*ma'lūmāt*) is changing. This is just like His power being eternal whereas the subjects of his Power (*maqḍūrāt*) are changing». This is a reference to the celebrated debate about God's knowledge of particulars.

⁵² *Asfār*. III, 2. P. 121.

⁵³ Sadra quotes a number of verses including «al-Naml» 27:88; al-Qāf 50:15; al-Furqān 25:59; al-Sajdah 32:4 (*Ḥudūth*. P. 59—60).

⁵⁴ *Ḥudūth*. P. 76.

⁵⁵ *Ḥudūth*. P. 68.

Why is this so important? Because Sadra wants to reduce both change and permanence to one single principle: existence. As was pointed out, however, this is not existence in the generic sense but ‘existence in expansion’ (*al-wujūd al-munbasit*) taking up various modalities and different states. Sadra wants to establish that things change but also remain the same, i.e., preserve their essential identity in a continuum. To illustrate how this change-in-continuity happens, he refers to the difference between the soul (*al-naḥs*) and the character (*al-mizāj*). While the soul remains the same, the character is “something in constant flow and renewal”. The totality of the two, however, gives us a unified entity called the human person: “Everyone feels himself to be one single person without change even though it is one through the conjunction (of successive states) throughout the lapse of one’s life”⁵⁶.

At this juncture, Sadra finds the Peripatetics’ explanation of quantitative change unsatisfactory because it fails to account for the continuously successive stages of change. The Peripatetics subscribe to a softened version of the generation (*kawn*) and corruption (*fasād*) argument, which accounts for radical change rather than gradual transformation. As a matter of fact, it was this confusion that had led Suhrawardi to reject quantitative change altogether⁵⁷. Why? Because their ontology was too opaque to explain the internal dynamism of existence and its modalities. Following the Peripatetics, Suhrawardi had taken substances to be solid objects that can accept only accidents without themselves being amenable to change⁵⁸. But this gives us a one-dimensional ontology and a static world-order, which follows the Aristotelian notion that only the unchanging substances can account for the order and structure of the physical world.

Sadra rejects this static ontology of substances on the ground that it fails to provide a philosophically cogent and theologically appropriate explanation of how the created is related to the creator without harming God’s absolute oneness. In addition to several general arguments, Sadra gives the example of substances with certain accidents. When we look at a black object, for instance, what we have is something black “which is a single identity through a single conjunction (*waḥdah ittiṣāliyyah*) from the first state of its intensification to its ultimate point”⁵⁹. Sadra takes this to be a generic property of existence qualified by such modalities as ‘blackness’. In this strongly ontological view, not only substances but also accidents become modalities

⁵⁶ Ḥudūth. P. 69.

⁵⁷ Ḥudūth. P. 77. Ibn Sina, too, was frustrated with the whole issue of quantitative change. After spending a good amount of time on change in the «Shifā’», he admits that the issue is far from being resolved: «We cannot say anything comprehensive about the attribution of these matters to one another. This is a disputed issue without precision. Whoever wishes to encapsulate the whole matter would run into difficulty. What we have heard about it has not convinced us and we have not understood the matter fully. Let us hope someone other than us understands it as it [should be understood] » (Shifā’: Ṭabī‘iyyāt, P. 195).

⁵⁸ Cf.: Asfār. I, 3. P. 89—90.

⁵⁹ Ḥudūth. P. 69. See also Sadra’s more detailed discussion of this point in «Asfār». I, 3. P. 128—137.

of existence. Instead of saying that “a black object exists,” Sadra would have us say that ‘existence-as-black’ has so and so qualities. Existence qualified as such is

“by itself an existence and is renewed continuously and divided into antecedent, subsequent, deficient and complete. It has parts and individuals some of which vanish, some emerge and some are yet to come ... this single and continuous existence is also a conjoined and changing existence. This is also true for all of its parts. Thus it has oneness that expands to (its) numbers for it is oneness that comprises (all of its parts). Therefore if we say “it is one,” we would be right. If we say “it is many,” we would be right. If we say “it is the same from the beginning of change to the end,” we would be right. If we say “it is changing at every moment,” we would be right. If we say “it is existent with all of its components,” we would be right. And if we say “it is non-existent,” we would be right”⁶⁰.

On such occasions, Sadra never misses the opportunity to put on his mantle of the mystic philosopher. His discussion of the modalities of existence is a good example. For him, most people are ignorant about the “continuous renewal of existence ... for perceiving it requires a pure disposition and an illuminating vision through the light of which one sees what is permanent and what is changing all at once”⁶¹. The gist of Sadra’s argument is that existence is the only ‘ground’ (*aṣl*) of things and underlies all beings through gradation (*tashkīk*). Thus “a single being can have many states and modalities as it may have both perfection and imperfection; that which is one through conjunction is one through individuation and existence”⁶². Whether terrestrial and celestial, all things are subject to substantial change for it is a “virtue of existence” that things contain simultaneously the principles of change and permanence in them without a need for an external agent. In other words, all beings have two ‘aspects’: “conjunctive unity” (*waḥdah ittisāliyyah*), i.e., unity established through conjunction and “renewing multiplicity” (*kathrah tajaddudiyyah*), i.e., multiplicity established through renewal⁶³.

In a clearly Platonic fashion, entities retain their essential identities through their eternal forms in God. Things as particular beings never remain the same; they seek to attain their “final differentia” (*al-faṣl al-ākhir*) in the great circle of being. But their intellective substance, i.e., Platonic form, is permanently the same in God’s knowledge: “These intellective substances are like the rays and glimpses of the First Single Light for they are the forms of what is in God’s knowledge. They do not have an existence independent of God; they are beings whose essences are intimately related to the First Reality”⁶⁴.

What we have here is the convergence of the two axes of agency whereby the horizontal agency of natural causes is incorporated into the vertical agency

⁶⁰ Ḥudūth. P. 70—71.

⁶¹ Ḥudūth. P. 71.

⁶² Ḥudūth. P. 71.

⁶³ Ḥudūth. P. 95; also P. 102.

⁶⁴ Ḥudūth. P. 81.

of Divine causation. Created beings seek to attain their final differentia and the perfection of their species throughout their lifespan. As the ultimate agent of all acts, God secures their essential identity and prevents them from total chaos and destruction. All God needs to do to ensure this order is to remain unchanging in His essence and knowledge. Through the first act of creation, God has already set the limits of what the present world-order can grow or decay into. He has created things in such a way that once the smell of corporeal existence reaches them, they possess the qualities of change and permanence at the same time. Now, this obviously is not the Aristotelian clock-maker since Sadra's scheme of creation gives ultimate agency always to God. Sadra has no qualms about God's continuous creation. As a matter of fact, God's act of creation and preservation is what keeps things in existence, not some set of eternal substances.

It will be noted that the hierarchy of agents Sadra sets up to explain the degrees of existence is a key component of his argument. The sharp distinction he draws between motion as the process of change and nature as the principle of change leads us to the agency of existence that generates both forms of change. As the proximate agent of the various kinds of corporeal motion, nature acts like the "spirit of a person". Compared to existence, however, nature is like "a ray from the sun" by which entities become particularized⁶⁵. Furthermore, existence particularizes itself by itself without needing an external agent such as an essence or differentia. This also means that existence as the ultimate agent of all particular beings contains in itself the principles of self-renewal and preservation at the same time. When corporeal beings change, they basically serve as a stage for existence to disclose itself in different modalities. It is through the direct agency of existence that God develops an intimate relationship with His creation.

As the face of God turned to the world of creation, existence serves as the ultimate link between the absolutely unchanging God and the continuously changing world. In Ibn al-'Arabi's words, "existence (*al-wujūd*) ... is finding the Truth (*wijdān al-ḥaqq*) in ecstasy (*al-wajd*)". Existence is crucial for both cosmology and metaphysics because "the existence of the Truth in ecstasy is commensurate with the Divine Name, which it contemplates, and the Divine Names ultimately belong to the Truth itself"⁶⁶. It is in reference to this "secret" (*al-sirr*) that Sadra says that "the particular existence for everything is its principle (*al-aṣl*); and it is particularized by itself. While remaining one, it may possess various states and degrees. In each state and degree, it has universal and essential properties. While maintaining its oneness, it possesses different meanings abstracted from it and united with it through the kind of unification that comes about because of its change in various states of transformation"⁶⁷. Not surprisingly, Sadra ends his discussion by say-

⁶⁵ Ḥudūth. P. 85.

⁶⁶ *Ibn al-'Arabī*. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-Arabī, 1997. Vol. III. Chapter 237. P. 527.

⁶⁷ Ḥudūth. P. 83.

ing that one can attain this state of understanding only through a “second nature” (*fiṭrah thāniyah*)⁶⁸.

What does this nature tell us? Essentially, it asks us to see God as both the proximate and distant agent of all change⁶⁹. Sadra further suggests that a proper account of creation cannot separate the question of why God creates in the first place from the question of how He preserves things in existence. God uses intermediary agents to create, form, generate and do a host of other things⁷⁰. This does not prevent God from exercising His absolute power nor does it prevent other agents from using their relative power. In his discussion of time, Sadra presents God as the agent behind all other relative agents: “Even though all these things are constantly renewed, their primary cause must be something eternal, unchanging in its essence and outside the series of time and space. This is God, may He be exalted, through His one essence, or from the point of view of some of His qualities of eternity, or still from the point of view of the world of His command by which, when He says to something to “be”, it is”⁷¹. Time is preceded by “God, His will, power and command, which is sometimes called God’s ‘detailed knowledge’. Some people call it ‘qualities’, others ‘intellective angels’ (*al-malā’ikāt al-‘aqliyyah*). In this [discussion], people love to have different schools of thought (*madhāhib*)”⁷².

The way God is related to the world is similar to the way existence is related to its various modalities. In Sadra’s cosmo-temporal language, this denotes three types of temporality and three levels of existence:

⁶⁸ The concept of «second nature», usually attributed to Aristotle, refers in Sadra’s vocabulary to a higher level of intellection where the divine forms of knowledge are perceived and the unification of the intellect (*al-‘āqil*) and the intelligible (*al-ma‘qūl*) is realized. Cf. *Mullā Ṣadrā. Al-Mabda’ wa’l-ma‘ād fī’l-ḥikma al-muta‘āliyah* / Ed. M. Dhabīhī, J. Shāh-Nazarī, Tehrān: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, 1381. AH. Vol. I. P. 9. There is an indirect reference to it in Plato (Republic, 395d 1—3) but with a different meaning. What Aristotle means by first nature is what we roughly call «instincts» today, i.e., the first and primary forms of perception. What he means by second nature refers to a higher form of perception where we perceive the intellectual forms of things. But second nature also refers to something like a habit or custom, something we make a *second nature to ourselves* through repetition and habituation. These two kinds of perception would normally correspond to sensual and intellectual knowledge. But Sadra adds a metaphysical content to ‘second nature’ and seems to read more into it than Aristotle intended.

⁶⁹ Cf.: Ḥudūth. P. 137—8 for Sadra’s explanation of this point in his heavily ontological language.

⁷⁰ David Burrell mentions eight Divine names that describe the multiple modalities of creating: *al-Bādi’* (Absolute Cause), *al-Bāri’* (Producer), *al-Khāliq* (Creator), *al-Mubdi’* (Beginner), *al-Muqtadir* (All-Determiner), *al-Muṣawwir* (Fashioner), *al-Qādir* (All-Powerful) and *al-Qahhār* (Dominator). See his «Creation» // *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* / T. Winter (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 141.

⁷¹ Ḥudūth. P. 103.

⁷² Ḥudūth. P. 105. As I discussed elsewhere, Sadra rejects the Peripatetic view of the circular movement of celestial spheres as the source of time on the grounds that it gives time or eternity a semi-divine role, which should be reserved solely for God. See my «From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabi and Mulla Sadra on Time» // *Journal of the Muhyiddin ibn ‘Arabi Society*. Vol. 41. (2007). P. 31—62.

“In the language of the pillars of wisdom⁷³, the relation of the unchanging to the unchanging is *sarmad* (“perpetuity”), unchanging to the changing is *dahr* (“eternity”), and the changing to the changing is *zamān* (“time”). What they mean by the first is the relation of God to His names, qualities and knowledge. By the second, they mean the relation of His unchanging knowledge (*‘ilmihī*) to His continuously renewing contents of knowledge (*ma‘lūmātihī*), which are the existents of this world through an existential togetherness. By the third, they mean the relation of some of the continuously renewing contents of His knowledge to some others through temporal togetherness, which is itself the temporal antecedence and precedence. Ponder over this!”⁷⁴

The problem of creation and preservation comes back at the end of Sadra’s analysis, and for a good reason: creation is not something God ‘does’ like a mechanical or disinterested agent. God acts with wisdom and purpose but also with love and affection for what He creates. This is where the utterly transcendent God once again discloses Himself through a loving act of creation. The intellectual forms of things, which Plato and his followers have called the “divine similes” (*al-muthul al-ilāhiyyah*)⁷⁵, thus form an intimate relationship between God and His creation. What makes creation meaningful is not its ontic qualities such as quantity, quality, position and so on but its intelligible substance because “these intellectual forms, illuminative similes and divine forms of knowledge are eternally tied to their agent; and their purpose is to contemplate the beauty of their source and creator”⁷⁶. The *mysterium tremendum* is revealed in both love and knowledge because “no one can deny the existence of Divine love and affection in these separate forms since, as we have explained, the love of that which is higher is embedded firmly in that which is lower”⁷⁷.

Conclusion: Creation as Monistic Theophany

It is clear that for Sadra, creation is a theophany of God’s creative act. But is it simply something ‘out there’, a phenomenon separate from God? As a follower of Ibn al-‘Arabi on the mystery of creation, Sadra is not satisfied with the posi-

⁷³ Among others, this is a reference to Plato. Cf.: *Asfār*. I, 3. P. 144.

⁷⁴ *Ḥudūth*. P. 130. See also: *Asfār*. I, 3. P. 145—8 and 182—3. Sadra refers to three questions which he says have been asked of Platon in the «Timaeus». The three levels or kinds of existence that come up in the answers roughly correspond to the three states of time. The questions are: «What is that for which there is no origination (*ḥudūth*)? What is the originated thing with no permanence? And what is that which exists in actuality and it is eternally the same? » Sadra quotes Plato as answering them as follows: «By the first, he means God’s existence, by second the existence of temporal events which never remain the same, and by third the existence of intellectual principles, divine forms, the lights of the world of dominion (*al-jabarūt*) and the knowledge of destiny which never changes» (*Ḥudūth*. P. 184—5).

⁷⁵ *Ḥudūth*. P. 139.

⁷⁶ *Ḥudūth*. P. 140.

⁷⁷ *Ḥudūth*. P. 141.

tion of the *Mutakallimūn* and the Peripatetics when they talk about God and creation as two ‘things’. He is even critical of their attempt to establish a ‘relationship’ between the two because relationship, even when it is strictly hierarchical, is still a term of duality and imparts some kind of an independent existence to the world. All relational terms imply duality whereas “relationality (*al-idāfah*) by itself is not one of the sound goals because it has no existence of itself especially in the transcendent essences”⁷⁸. To relate the world to God is to accept its separate existence in the first place and this, for Sadra, comes close to committing another metaphysical error because “there is nothing in existence (*mawjūd*) ... except God the exalted”⁷⁹.

This, however, is not pantheism whereby God drowns in His own creation. It is more appropriate to say that God reveals himself in *His* creation through the degrees and stages of descent. God creates both *things* and the *principles* by which they exist. What we call existence (*al-wujūd*) contains the principles of created beings whereas what we call the world of creation (*al-khalq*) contains the things themselves. Sadra sums up this point with a historical overview:

“The Divine Essence has rays, lights, glimpses and effects. Existence is nothing but a dawning of His light and a ray of His manifestation. The majority of the philosophers have called these rays and lights “active intellects”. The Peripatetics, who are the followers of the First Teacher, call them “forms of knowledge” which subsist with His Essence. Plato and his followers call them “illuminative similes”. The majority of the *Mutakallimūn* call them “states” (*al-aḥwāl*) and the Sufis sometime call them “names” and sometimes “fixed essences” (*al-a’yān al-thābitah*)”⁸⁰.

These illuminative substances are essential to explain why the world has meaning. To put it bluntly, the world of creation is meaningful because God has created it, and God, the Qur’an says, does not do anything in vain (*Āl ‘Imrān*, 3: 191). But the world is also meaningful because it moves towards a higher purpose, a *telos*, which relates all of its discrete parts to one another. The intrinsic meaning and intelligibility which Sadra attributes to the world of creation is not something super-added to it *a posteriori*. Rather, it is engrained in the way things exist. Thus the world is meaningful for a third reason: its intrinsic structures and internal relations themselves are structures of meaning. By establishing a strong axiological link between creation and existence, Sadra thus advocates a radical version of axiarchism and makes philosophy an ultimate footnote to the ontology of meaning:

“The house of your heart has now been enlightened by the light of the sun of the truth from the firmament of the sacred intellect. You also believe that the

⁷⁸ Ḥudūth. P. 142.

⁷⁹ This is obviously from Ibn al-‘Arabi. Cf.: Futūḥāt. II. Ch. 222. P. 505.

⁸⁰ Ḥudūth. P. 144.

purpose of the will of the spheres, the movement of the celestial bodies and the flow of the universe as it is that all of this be good and blissful. The source of creation is the existence of God and His effulgence. The soul's attainment of the degree of the intellect is its repose and its final stage whereby there is continuous restfulness and perfect satisfaction.

This is the final goal of the making of the universe, the rule of the spheres, the movement of the celestial spheres, the coming of the prophets and messengers, and the descent of angels from the heavens with revelation and messages. The purpose of all of this is such that the whole universe will be good; evil and imperfection will cease in it; it will return to where it begun and will be (re)attached with it; wisdom will be completed and creation will be perfected; the world of generation and corruption will come to an end; the world will be extinguished; the great day of reckoning will arrive; evil and its people will be effaced; disbelief and its party will perish; falsehood will become null and void; and the Truth will be realized through Its words and signs. This is the ultimate goal and the supreme knowledge⁸¹.

By going back to existence (*al-wujūd*) as the proper term of creation and conservation, Mulla Sadra seeks to overcome the dichotomous framework of necessity versus volition in Divine creation. God does create with free will but this volition is conditioned by Divine nature. He may have chosen not to create the world. But He *has* and this is what matters *now*. Once God wills the world of creation, this new order of existence exists as subject to strict rules and principles. From this point onward, a highly sophisticated and structured ontology is needed to explain the internal workings of the present world-order. This is the main task of Sadra's ontology, and it is through this ontology that Sadra develops his concept of creation as monistic theophany, i.e., an ontology of creation that begins with existence and ends with it.

⁸¹ Ḥudūth. P. 145—6.

V

ИСЛАМСКИЙ МИСТИЦИЗМ

*

ISLAMIC MYSTICISM

Mohamed Mesbahi (Mohammed V University, Morocco)

THE UNITY OF EXISTENCE: BETWEEN THE ONTOLOGICAL AND 'HENOLOGICAL' IN IBN 'ARABI

Introduction

I hope there will be no exaggeration if I say that Ibn 'Arabi's thought, like Existence itself, can not be completely comprehended. It is similar to a forest full of all kinds of trees and flowers, whose paths, according to Heideggerian phrase, lead nowhere. Akbarian thought is like a quicksand, a thought open to permanent transformations, so we can't decide if it is exactly a thought of Existence or Essence, of Unity or Multiplicity, of Identity or Difference, of Transcendence or Immanence...as "each part of the Universe contains all the Universe"¹. I can also say that his great work *al-Futūḥāt al-Makkiyya* is like *A Thousand and One Nights*: it is said that something extraordinary might happen to anyone who reads the whole book. In addition, we believe that the structure of these two books is similar. Like the first story in the first night of *A Thousand and One Nights*, which contains potentially all the other thousand stories and nights, the first doctrine that embraces all the doctrines of *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, is the 'Unity of Existence'. All Ibn 'Arabi's doctrines begin with the Unity of existence and end with it.

This multifaceted Akbarian thought makes it necessary for us first of all to get rid of habits and prejudices held by demonstrative reason. This is due to the fact that we consider that the Akbarian works were elaborated, particularly from the dialectic point of view, close to Heraclitean thought, even though Ibn Arabi is known as a thinker of the 'Unity of Existence', which has a Parmenidean resonance.

In fact, all philosophers have dealt with the 'Unity of Existence'. For example, Aristotle has thoroughly studied the Unity of Existence from two points of view.

¹ *Ibn 'Arabī. Fuṣūṣ al-Ḥikam* / Ed. Abū 'l-'Alā' 'Afīfī. Beirut, 1980. P. 156; cf.: *At-Tajalliyāt al-'ilāhiya* // *Rasā'il Ibn 'Arabī*. Beirut, n.d. P. 32.

First, he considers that the One is synonymous to Being, i. e. One and Being are coexistent and interchangeable. And second, he is interested in Unity not as Unity of Being, but as Unity of 'science' of Being. For Aristotle, the science of Existence, that is to say Ontology, is governed by a mode of Unity, which is almost a Unity but not a true one, that is to say, it is 'an analogical Unity'. Aristotle has chosen this Unity to gather different categories of Being around substance. He has essentially opted for this Unity for the sake of securing a base for the *knowledge* of Existence, and not in order to achieve a *union* with it. From this ontological perspective, Being takes an abstract and general meaning and not an existential one.

Another example is that of Plotinus, who is known as the founder of the philosophy of the One. He put the One outside the scope of Existence and Intellect in order to go beyond Platonic and Aristotelian Metaphysics. Thus, there is neither synonymy nor convertibility between Being, Intellect and One. In this way, the One becomes a non-being, which we can neither know, nor grasp, nor describe. However, this emptiness of the One is precisely the source of all Existence. For Plotinus and Neoplatonism, what is a principle of Existence, can't have any trace of Existence and what is a source of substance can't be a substance. In other words, this is not because the principle is full of Existence with which it provides Existence to the other, but it is the very fact of its being void of Existence which means that it can offer Existence. Therefore, the One in this 'henological' vision is an absolute negation.

As for Ibn 'Arabi, the problem isn't one of synonymy, convertibility or transcendence, but it is a problem of identity between Being, the One and God. Ibn 'Arabi wouldn't come within the scope of the convertibility between the One and Being as it is in Aristotle's thought, nor would he go beyond Existence to reach the One, as in the Plotinian and Neoplatonic perspective, nor would he submit God to Existence, as is the case of some Muslim philosophers. Rather he would, in some way, only equate Being with God, because "there is nothing but God in Existence"². Consequently, we can't conceive Existence and Unity without divinity, and vice versa.

Yet, this notion of the 'Unity of Existence' has taken several forms in Ibn Arabi's thought. It signifies, firstly, the coincidence of Reality and Existence³; secondly, the diffusion of the divine reality in the world⁴; thirdly, the Unity of the divine Essence through the diversity of its manifestations; fourthly, "the validity of all beliefs"⁵. Finally, we can say that one of the meanings of the 'Unity of Existence' is the Unity

² Risālat al-anwār // Rasā'il Ibn 'Arabī. P. 1. Cf.: "There is in the Universe only one existence, it is the Existence itself // *Ibn 'Arabī*. Al-Futūhāt al-makkiya. Beirut: Dār al-fikr. Vol. 2. P. 212.

³ «But I say that Reality is the Existence itself» (Futūhāt. vol. 4. P. 429); «Reality is all entities themselves» (ibid. vol. 4. P. 8).

⁴ Kitāb al-Alif // Rasā'il. P. 3, lines 15—16; cf.: The Book of Alif or the Book of Unity / Trans. A. Abadi. JMIAS. II (1984). P.17.

⁵ «La sagesse des prophètes» (French translation of the «Fuṣūṣ» by T. Burekhardt). Paris, 1974. P. 221.

of human essence through the diversity of its manifestations⁶. We can also state that one of the meanings of the ‘Unity of Existence’ in Ibn ‘Arabi’s works is the Unity of the discourse about Being. The Murcian thinker didn’t prevent himself from using different types of discourse. He used all methods and approaches which could serve the subject of his research. Thus we can consider that the thesis of the ‘Unity of Existence’ is a means to show that man has an ability or inclination to have access to divine Presence. In other words, the aim of the doctrine of the ‘Unity of Existence’ is to give man the aspiration to draw closer to God.

The Objective Aspect of the Unity of Existence

The doctrine of the ‘Unity of Existence’ aims at determining that Existence is one, i. e. there is only one Existence, because “the One gets into and includes all the ranks and categories”⁷ of Existence, and “the Universal Nature is nothing... but the Breath of the All-merciful” (*nafas al-rahmān*)⁸. At first sight, the doctrine of ‘the Unity of Existence’ seems to be denying any duality between God and the Universe, and between the principle and its effects. However, the expression of ‘Unity of Existence’ itself involves multiplicity. Indeed, Ibn ‘Arabi never denied duality, he even declared that there is a radical difference between the two poles of Existence: God and the Universe. Thus, God is at the same time both transcendent to and immanent in the world.

This ambivalence between God and the Universe has a reflection upon the nature of the things of the physical Universe. According to Ibn ‘Arabi, entities are sometimes mere appearances void of any particular subsistence⁹, and at other times they are self-divine manifestations. In other words, natural entities appear to be at the same time empty and full of meaning.

We are, thus, facing two questions in relation to this ambivalence of Ibn ‘Arabi’s attitude. The first question is, how can we explain the multiplicity of things? and the second one is, to know whether this plurality is reflected in God or not? In relation to these two questions, we might ask ourselves which metaphorical paradigms Ibn Arabi is using in order to shed more light on this Unity of duality?

Essence and Accidents

Although the expression ‘Unity of Existence’ is not apparently expressed in Ibn ‘Arabi’s works, as indicated by W.C. Chittick¹⁰, we may, however, come across

⁶ Cf.: *ibid.* P. 185—186.

⁷ *Kitāb al-Alif*. P. 6:19.

⁸ *La sagesse*. P. 205.

⁹ «As for our doctrine, the possible entity (*al-‘ayn*) is possible to appearance, not to accept to be qualified by Existence, and this one becomes itself» (*Futūḥāt*. vol. 4. P. 18); «Existence is not, in the possible, the existent itself, but it is a state (*ḥāl*) of the possible, by which it is named existing thing in the metaphoric way, and not in the true way, since Reality rejects that the possible is existent» (*Futūḥāt*. Vol. 4. P. 18; cf.: *Fuṣūṣ*. P. 103).

¹⁰ Cf.: *Chittick W. C.* *The Sufi path of Knowledge*. New York: SUNY Press, 1989. P. 79.

expressions which indicate such a doctrine, like 'the union of Existence' (*tawhīd al-wujūd*), 'the Unicity of Essence' (*aḥadiyyat al-dhāt*), 'the unity or oneness of Reality' (*waḥdaniyat al-ḥaqq*) etc.

We consider that the three terms which derive from the One or the Unique (union, Unity and oneness), and the three terms referring to Being or Existence (Existence, Essence and Reality), in the previous three expressions, are almost synonymous. Without taking into consideration the nuances of their significations, we believe that Existence, Essence and Reality have the same meaning, especially with regard to God. The same can be said concerning the derivations of the One: union, Unity and oneness. Even if the three terms refer to three different fields of Unity and three different kinds of mystical experiences, which 'Abd al-Salam ben Mashish has distinguished very aptly in his prayer¹¹, we consider that the three terms indicate virtually the same meaning, i. e. no entity other than God could exist. Therefore, the three expressions mentioned above, 'the Union of Existence', 'the Unicity of Essence' and 'the unity or oneness of Reality', are nearly synonymous.

In the light of this, things that we perceive become only forms and manifestations of the unique Essence, Existence or Reality. For this reason we must overlook the abstract or attributive signification. The Existence, being synonymous to God, can not be a general attribution, or a predication, but a particular Existence.

We will notice at this stage that there is a radical difference when comparing the status of Being in Ontology and the 'doctrine of the Unity of Existence'. Being in Ontology is hidden behind substance and essence, whereas in the 'doctrine of Unity of Existence', Being unveils itself through things and events. However, if we pay more attention to the doctrine of 'unveiled Existence', we will notice that divine manifestations are nothing but veils which hide God: "in the density of presence, He is hidden"¹². The relationship of Reality with the Universe is a relationship of appearance and hiddenness (*khafā*): the One hides behind His appearance, as if His appearance were veils¹³.

Ibn Arabi, on the one hand, describes appearance or disclosure as being only a nominal *substitution* (*ināba*): "numbers are substitutes [of the one] as names, and not as meanings"¹⁴. And, on the other hand, he describes the relationship between God and his manifestations by using the idea of *diffusion*, through the metaphor of water. Considering the Koranic Verse "and We made from water every living thing" (21: 30)¹⁵, Ibn Arabi states that "there is nothing in Existence but living things, be-

¹¹ «O My God...throw me in oceans of Unicity (*aḥadiyya*), draw me from unity (*tawhīd*), and drown me in the Essence of the sea of unity (*waḥda*), in order not to see, nor to hear, not to find, not to feel except by it». Cf.: *Zakia Zouanat*. Ibn Mashīsh: Maître d'al-Shādhilī. Casablanca: Najah El Jadida, 1998. P. 76.

¹² *Risālat al-anwār*. P. 2.

¹³ *Kitāb al-Alif*. P. 10; cf.: *The Book of Alif*. P. 31.

¹⁴ *Ibid*. P. 10, line 6; cf.: *The Book of Alif*. P. 31.

¹⁵ Qur'an / Tr. Abdalhaqq, A. Bewley. Dubay, 1999.

cause all things are devoted to God...The secret of life is diffused in all existing things, just as the One is diffused in all things"¹⁶.

In Aristotelian ontology, Existence is shaped in substance, substance in essence, and essence in form, whereas, for Ibn 'Arabi, Existence is shaped particularly in form, not that form perceived by reason, but by the totality of human Existence (senses, imagination, reason, heart...). Hence, in this metaphysics, importance is given to '*presence*' and not to 'essence', to 'form' and 'relationship', and not to 'substance'. We assume that the reason behind this inversion between essence and presence lies in the fact that God in Ibn 'Arabi's thought takes the place of Essence. God, as Reality, is the unique Essence¹⁷. This is the meaning of the often repeated sentence by Ibn 'Arabi that 'the Universe is nothing but manifestations of the Absolute Reality'.

Attribution and manifestation:

If "nothing exists but God"¹⁸, there must be a way to explain this relationship between God and the Universe, from which two questions arise. The first question is in terms of attribution while the second one is in terms on synonymy and homonymy. The first question tries to understand whether 'Existence' in the phrase 'God is existent', is a subject or a universal predicate; or it is an accident, an essential attribute or rather a divine disclosure. In other words, does God include Existence or does Existence contain God? The second question is about whether the two sentences: 'Existence is one' and 'Existence is multiple' are contradictory or complementary. If the answer is that they are complementary, we will ask whether the second phrase controls the first or is it the first which interprets the second, or do we have to combine the two sentences in one: 'Existence is one and multiple'?

The doctrine of the Unity of Existence tries to answer these two questions by using theoretical means offered by the Aristotelian Philosophy of Being and Neoplatonists' Teaching of the One, in addition to the instruments that Ibn 'Arabi proposes and that are based on Koranic and mystical language.

Concerning the first question, we think that Being in Ibn 'Arabi is at the same time universal and particular. In this way its universality is not abstract and attributive, but existential. Indeed, Being draws its universality from its transcendent singularity and not from an attributive generality. God is not simply one existent among many existent entities; He isn't a 'necessary entity' as Avicenna said, but He is Existence itself. In other words, the Existence isn't the first entity, nor an aggregation of entities, but it is simply all entities.

However, if we say that God is the one and the unique Existence, and if we deny its abstract and general character, we cannot say that Existence has a synony-

¹⁶ Kitāb al-Alif. P. 10; cf.: The Book of Alif. P. 31.

¹⁷ However, God takes the role of Essence only when He is named Reality, and not as pure Existence.

¹⁸ Risālat al-anwār. P. 1.

mous meaning to all entities, but that it has an equivocal meaning, on the one hand, and a homonymous meaning on the other¹⁹. The notion of difference doesn't lose its importance in the doctrine of the Unity of Existence²⁰. In his paradoxical language, Ibn 'Arabi states that God is the world and is not the world at the same time, i. e. the Unity and transcendence of Existence *vis-à-vis* the Universe, don't deny the diffusion and implication of Existence in its appearances²¹.

The theory of veils is one of the instruments for preserving unity, although it is diffused through multiplicity. Thus, Unicity (*aḥadiya*) is preserved by the veil of Unity (*wāḥidiyya*)²², and the Unity by the veil of Being (*al-wujūd*). This relationship between presence and hiddenness is also expressed by the term 'Unseen' (*ghayb*). Ibn 'Arabi distinguishes between two kinds of the unseen; 'the Absolute Unseen' (*ghayb al-muṭlaq*), which is Unicity, and 'the Relative Unseen' (*ghayb al-iḍāfī*), which expresses the Unity. The 'Relative Unseen' veils the absolute one, so the latter doesn't contain any multiplicity or any relationship, while the 'Relative Unseen' is the place of multiplicity of divine attributes and names and has a mental relationship with the absolute unseen and the visible world.²³ The third level of unity is the diffusion of Reality in the Universe. These three presences of Existence are also expressed by Ibn 'Arabi by three names of God: the sensible Universe veils Lordship (*Rubūbiya*), and this veils the Divinity (*Ulūhiya*), which, in turn, veils the Self (*Dhāt*).

Substance and Relation:

We have noted that after Aristotle it was impossible to go back to the Parmenidean thesis, which states that Being is One. Indeed, thanks to the theory of categories, which divides Being into substance and accident, and also the theory of potentiality and actuality, philosophical thought has succeeded in overcoming the dilemma between Being and Non-Being, between One and many. This overcoming of the Parmenidean theory of Being is an effort to submit Being to reason. Among the consequences of this ontological vision of the world is the conclusion that physical substances are self-sufficient, because their principle of Existence, that is the Essence, is within themselves.

As for the Akbarian theory of Unity of Existence', categories lose much of their importance. For example, concerning God, Ibn 'Arabi preserves only two cate-

¹⁹ About homonymy, see: Futūḥāt. Vol. 2. P. 291.

²⁰ «Coincidence between a form and God doesn't prevent diversity» (La sagesse, P. 204).

²¹ Ibn 'Arabi talks about science of diffusion of Reality in the world. Cf.: Futūḥāt. Vol. 3. P. 164.

²² «The Unicity is the home of the Unique; He is veiled by the veil of pride that is never removed. And no one can see Him in His Unicity but him» (Kitāb al-Alif. P. 3) (our translation; cf.: The Book of Alif. P. 16).

²³ Futūḥāt. vol. 2. P. 128. Ibn 'Arabi uses 'the absolute unseen' (*al-ghayb al-muṭlaq*) (ibid. vol. 2. P. 579, 648), 'the possible unseen' (*al-ghayb al-imkānī*) (ibid. vol. 3. P. 78), 'the impossible unseen' (*al-ghayb al-muḥālī*) and 'the relative unseen' (*ghayb al-iḍāfī*) (ibid. vol. 3. P. 256).

gories: actuality and passivity (*fi'l* and *infi'āl*),²⁴ but in his analysis of the physical world, he uses the ten categories. The ontological categories are completed, in Ibn 'Arabi's work, by other kinds of 'categories', like divine attributes, divine names, immutable entities, stations (*maqāmāt*) and states (*aḥwāl*) etc. In the physical world, existing things and manifestations aren't substances but are only appearances of the divine Essence. This means that what is predominant in the physical world is the category of Relation and not the category of substance. Everything in the world is relative compared to the divine Existence. God then is the Essence of every existing thing, or He is the unique Self, while the others are only His appearances. In other words, there are no essences and selves except the divine Essence and self. The metaphorical alphabet illustrates this relation very well: "alif is the ipseity and subsistence of all the letters (*qayyūm al-ḥurūf*)"²⁵.

Unity and Multiplicity

Regarding our second question about the relationship between Unity and Multiplicity, Ibn 'Arabi sometimes explains it by the desire of God to be known by man, sometimes by the paradigm of relationship of One with numbers; sometimes by the image of revelation, and sometimes by the relationship between the exterior (*zāhir*) and the interior (*bātin*) etc.

If we briefly compare the Akbarian doctrine of Unity with the Plotinian one, we will find, at first sight, that they resemble each other. In this way, we can say that there is a 'henological' side to Ibn 'Arabi's doctrine, not only because he says that "every thing that exists is one"²⁶, or "it is nothing but the One"²⁷, but also because when he speaks about the absolute One, he declares that it is inaccessible, imperceptible and ineffable. It hasn't any kind of relationship, either mental or existential with others. It's the One according to the first Parmenidean hypothesis, i. e. the One that is nothing but One. In the 'henological' phase of the Unity of Existence, the One is an absolute negation, that goes beyond Being: there are neither categories, principles, relationships, nor oppositions, etc.

For Ibn 'Arabi there are at least two sorts of One: the Unique (*aḥad*), which is similar to the Plotinian One, and the Oneness (*waḥdāniya*), which is related to the world. For Plotinus, it is impossible to know the One from physical entities; for Ibn 'Arabi it is possible, because natural entities take part, in some way, in the One.

For Ibn 'Arabi the "verification that doesn't prove the Unity of multiplicity, is unreliable"²⁸. But, if Ibn 'Arabi has accepted some coincidence between Unity and Multiplicity, he wouldn't admit that they have the same status, because Multiplicity

²⁴ «Hence there is no quality, location, time, position, accident, substance or quantity. There is nothing of the ten categories, except for a verified passivity (*infi'āl*) and a definite activity» (Futūḥāt. Vol. 2. P. 211; cf.: *Chittick*. Op. cit. P. 349).

²⁵ The Book of Alif. P. 36.

²⁶ Ibid. P. 4, lines 7—8.

²⁷ Ibid. P. 5, line 7.

²⁸ Risāla lā yu'awwalu 'alayhi // Rasā'il, P. 12.

is accidental, whereas Unity is essential. In other words, Unity is real, while plurality is illusory and imaginary. Then, there is no real convertibility between One and Multiplicity, God and the Universe. The One appears in numbers, without being a number²⁹. In fact, “we exist by the Existence of Oneness of Reality (*wahdāniyyat al-Haqq*). Thus, if Reality does not exist, we can not exist. But, if we don't exist, this does not imply necessarily that Reality will not exist”³⁰.

Ibn 'Arabi also uses the relationship between Essence and names to clarify the connection between God and the world. He thinks that “the divine names are the light of the Essence (of God)”³¹. But sometimes Ibn 'Arabi presents the relationship between Essence and names as being oppositional: when the One “manifests in His name, He does not manifest in His Essence”³². In another context, Ibn 'Arabi relates names to the Breath of 'the All-Merciful' and the world in an affective language: Universe “proceeds from 'the Breath of the All-Merciful', because the latter, through the Universe, has relieved (*naffasa*) the names, from their worries about their incapacity to produce effects”³³. When the 'Breath of the All-Merciful' transforms Names into images of the world, the “divine lineage of the Universe” turns out to be true. In fact, we can't get in touch with God without having any affinity with Him.

Subjective Aspect of the Unity of Existence

We can thus conclude from the first part of our paper that God is our Essence. Unfortunately we are not aware of this. But the theoretical aspect of the Unity of Existence isn't the goal of Ibn 'Arabi's intellectual experience — it is the subjective side, that is, man's union with Existence. Thus he called mystics “the People of Unveiling and Existence” (*ahl-al-kashf wa 'l-wujūd*)³⁴. The theory of the Unity of Existence teaches us that we perceive only God, but only his forms, manifestations, revelations, and acts, not his Essence. This “affinity between God and man”³⁵

²⁹ Futūhāt. Vol. 1. P. 253, 307; Vol. 2. P. 215. About the appearance of one in numbers, cf.: ibid. Vol. 2. P. 519, 581; Vol. 3. P. 127.

³⁰ The Book of Alif. P. 21 (Kitāb al-Alif. P. 5, lines 14—15). «It is [*al-alif*] to whom the transcendence in the Anteriority (*qabliya*) and the Union in the Posteriority (*ba'diya*) belong. Everything depends on it, but it is not the Alif that depend on anything» (The Book of Alif. P. 36—37 (modified by myself); cf.: Kitāb al-Alif. P. 12). Ibn 'Arabi also says: «Thus [for example], though five is an entity, once the one is eliminated from it, it becomes non-existent; however, once number one appears, five re-appears. It is the same with regard to everything» (The Book of Alif. P. 21, cf.: Kitāb al-Alif. P. 5, lines 7—8).

³¹ Futūhāt. Vol. 2. P. 107.

³² The Book of Annihilation in the Contemplation / Trans. S. Hirtenstein, L. Sahmash. *JMIAS*. IX (1991). P. 6; cf.: Kitāb al-fanā' fī 'l-mushāhada // Rasā'il. P. 3, lines 1—2.

³³ Futūhāt. Vol. 2. P. 123. Ibn 'Arabi also says: «Names are thirsty to show their effects in the Existence» (Anqā' mughrib. Cairo: 'Ālam Fikr, n.d. P. 33). About names and the Breath of the All-Merciful, cf.: Fuṣūṣ. P. 119, 145.

³⁴ Futūhāt. Vol. 2. P. 100. Cf. *Chittick*. Op. cit. P. 3.

³⁵ La sagesse. P. 200.

offers man a longed-for opportunity to perceive God. However, man can achieve this Unitarian vision only with love, taste and other affective categories. This love to identify with God is moved by the desire to get to the true Existence, i. e. crossing over the illusionary Existence to the authentic one.

However, “it is impossible to see God if you are not similar to the One Who is not similar to anything”³⁶, i. e. Unity of Existence requires that the individual must be one. If we want to unify with the principle of Being, we have to be as simple as it is. The task of Unity demands an opening of the self in favour of the Other. This is what Ibn ‘Arabi refers to as *al-fanā*: to release the self from its individuality and its physical states. The more the self decreases, the more the possibility to reach ‘another self’ increases. Hence, union with God is not a quantitative procedure, but a qualitative and spiritual one. This union is not a consequence of the accumulation of sensory, imaginative and intellectual perceptions, but the result of the annihilation of these perceptions and knowledge, in order to reach the core of Being. It is because this union is not a cognitive approach, but a spiritual one, which implies that we have to annihilate all traces of our human subjectivity: “His vision does not occur except through your extinction from yourself”³⁷. The way to the unity is to go beyond the physical categories to reach their opposites: to replace time by eternity, movement by immutability, relative by absolute, discontinuity by continuity, multiplicity by Unity. To go beyond the limits of the self, in order to get another vision of the universe, and to have other dimensions of Existence: these are the most important expressions of the doctrine of Unity of Existence. In one word, the aim of mystical experience is the achievement of a moment of the Unity of Existence within the self.

Existence, Reason and Heart

In this case, correlation between Existence and Intellect is put into question by Ibn ‘Arabi in favour of a correlation between Existence and heart and imagination. He tries to separate Existence from intelligibility to allow more movement to Existence. For Ibn ‘Arabi, the Universe emanates from Divine love, which is known as being synonymous with metamorphosis and mutation.

Of course, Ibn ‘Arabi isn’t interested in the physical aspect of Existence; he does not explore natural laws, or abstract categories of Being, but wants to see Existence in its divine aspect. He wants to approach it, not to know it through demonstrative means³⁸.

³⁶ Futūḥāt. Vol. 3. P. 214. «The Unity of the Essence in itself has no known quiddity. Hence we cannot ascribe properties to It, since It is not similar to anything in the cosmos, nor is anything in the cosmos similar to It» (*Chittick*. Op. cit. P. 81; cf.: Futūḥāt. Vol. 2. P. 289).

³⁷ The Book of Annihilation. P. 14; cf.: *Kitāb al-fanā*. P. 3, lines 1—2.

³⁸ «The intelligent nature, that deals within categories, is one of the major obstacles to attainment of... divine science» (Futūḥāt. Vol. 2. P. 99). About the reason binding defect see: Sells M. A. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago, 1994. P. 78—79; *Coates P. Ibn ‘Arabi and Modern Thought*. Oxford: Anqa, 2002. P. 40—41.

When man considers existing things as aspects and revelations of God, he becomes aware of his ontological responsibility. And this awareness urges him to improve his physical side in order to approach his divine side. When Existence becomes presence, light and revelation, we can contact it. This contact can be made only by contemplation and vision. This, of course, is one of the meanings of the Unity of Existence.

Self and Other

This affinity between God and the Universe allows man to communicate with God and get closer to Him. Unity of Existence in Ibn 'Arabi's thought is the affirmation that every existing thing contains some aspects of divinity. When man knows himself, he knows God: "the human interior is God"³⁹. Thanks to this inwardness, "in praying to what he believes, the believer prays to his own soul"⁴⁰.

However, it isn't man who causes this self-knowledge, but God: "the divine revelation (to man) is an act of God, not an act of the one who prays"⁴¹. It is God who initiates the act of knowing inside man, so that God may be known, because He doesn't like to be alone. Thus we know God by means of God, for it is He who lights up our senses, our imagination, our intellect and our heart. In every perception, every act, every affection He is there as an agent and a form, i. e. as a subject and object of our knowledge. He is in human knowledge as Himself and Other. When we know ourselves and others, we do not only know God: "He who knows Himself knows his God". In short, the same movement that brings us to self-knowledge leads us to God.

The problem is that we aren't aware of knowing God when we know ourselves and the Universe. We are like the birds in Farid ad-Din al-'Attar's poem: we aren't aware of this beautiful discovery till after a long and painful journey. It's true that when we have the eyes to see, we meet God. But this is only the first degree of union, which is a potential union. We must make numerous journeys, and take several paths to reach union in act, i. e. a union which we will be aware of. This act isn't a cognitive one, but an existential one. To achieve this we practice this act by means of our whole existence, with all our sensitive, imaginative, intellectual and affective powers.

Conclusion

The Unity of Existence in Ibn 'Arabi isn't based on the principles of logical reason, identity and non-contradiction, but on the principle of heart. The

³⁹ La sagesse. P. 202.

⁴⁰ Ibid. P. 220. «Whoever sees you, has seen Me» (*Contemplation of the Holy Mysteries (Kitab mashahid al-asrar)* / Transl. C. Twinch and P. Beneito. Oxford: Anqa, 2001. P. 62).

⁴¹ La sagesse. P. 217. Ibn 'Arabi says: «The One himself isn't one because you have proved that He is One. In fact, you haven't proved His Unity. He is proved by Himself, and you only have known that He is One» (*Futūḥāt*. Vol. 2. P. 290) and also «if Reality didn't exist, the minds couldn't communicate with essences of existing things» (Ibid. Vol. 1. P. 195).

Akbarian Unity of existence isn't a rational unity, it is not a kind of Parmenidean or Neoplatonic or Spinosian unity, but an affective one. According to Ibn 'Arabi, the Existence is one but it accepts multiplicity, opposition, contrariety and change in forms and manifestations, without its Unity being affected.

For Ibn 'Arabi, the Unity of existence isn't a theoretical concern, he didn't use it to solve an intellectual problem — rather, he wanted to create a new power in man, to develop in him a new ability to achieve an effective Unity of Existence. In order to accomplish this, man has to give up his identity, his essence and his individuality, to become transparent, to become a translucent being in which all things appear. The Unity of Existence offers to man a new citizenship: to become a universal citizen, a citizen living in a spiritual city where Plato, Aristotle, Plotinus, Augustine, Hallaj, Bistami, Saint Teresa, Ibn Arabi, Ibn Sab'in... can be met, without the fetters of beliefs or doctrines. In this state of Unity, God addresses man saying: "You are my names and the indication of My Essence, for your essence is My Essence and your attributes are My Attributes"⁴². In this way, we have widened the definition of man so as to make room for the reception of the True Existence. Man then isn't only an animal who can think, but he is also a being who has a heart.

⁴² Contemplation. P. 62. Cf.: Futūḥāt. Vol. 2. P. 230. It is evident that we have to understand this affirmation in a metaphorical sense, otherwise there is no analogy between divine Essence and human 'essence'. But, in the Akbarian perspective, metaphor is not less true than reality.

Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)

**THE BOOK OF THE UNIVERSE:
ON THE LIFE AND WORKS OF IBN MASARRA AL-JABALĪ**

I. A Brief Presentation

a. The Life of Ibn Masarra

During the 3rd century after Hijra (9th century AD), an important mystical movement emerged in al-Andalus with Ibn Masarra of Cordova. This was the first known movement to establish a reference of continuity, a recognized chain of transmission in the Iberian Peninsula, that made it possible for later Andalusian Sufis, such as Ibn ‘Arabī of Murcia, who so greatly valued the Andalusian Sufi legacy, as he demonstrated in many of his works¹, or like Ibn al-Mar’a² and al-Shushtarī of Guadix³, to distinguish Ibn Masarra among the great masters who influenced them.

What do we know about the life and works of this thinker, considered by Ibn ‘Arabī as “one of the greatest men of the Way (*min akbar ahl al-tarīqa*), in terms of knowledge, condition and unveiling (*‘ilman wa ḥālan wa kashfan*)”⁴

Abū ‘Abd Allāh Muhammad b. ‘Abd Allāh b. Masarra b. Najīh al-Qurṭubī al-Jabalī was born in Cordova (which was at the time the capital of the Umayyad emirate), in the year 269/883, to a family of *mawlā*⁵ origins (clients under patron-

¹ See *Risālat Rūḥ al-quḍs* / Trans. into Spanish by M. Asín Palacios as «Epístola de la santidad: Vidas de santones andaluces». Madrid: Hiperión, 1981 (1st ed. 1935), and later into English by R. W. Austin as «Sufis of Andalusia». London: George Allen and Unwin, 1971.

² Abū Ishāq Ibn al-Mar’a (master of the famous Ibn Sab’īn of Murcia), who commented on the «Irshād» by al-Juwaynī. See: *L. Massignon*, Recueil de textes inédits. Paris, 1929. P. 70; *R. R. Guerrero*. IBN MASARRA // Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4 / J. L. Delgado, J. M. P. Vñchez (eds.). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006. P. 150, n° 788; *Addas C.* Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī // *The Legacy of Muslim Spain* / S. Khadra Jayyusi (ed.). Leiden: Brill, 1993, Vol. II. P. 916 and note 35.

³ See: *al-Shushtarī*. *Al-Risāla al-Shushtarīya* / Ed. M. ‘Adlūnī. Dār al-Bayḍā’: Dār al-Thaqāfa, 2004. P. 21.

⁴ See: *Ibn ‘Arabī*, *al-Futūḥāt al-makkīya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. vol. I. ch. 13. P. 226.

⁵ See: *Ibn al-Faraḍī*. *Ta’rīkh ‘ulamā’ wa-’l-ruwāt li-’l-‘ilm bi-’l-Andalus* / Ed. F. Codera. Madrid, 1892. B. H. A., n° 650; *M. Asín Palacios*. *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana*. Madrid: Imprenta Ibérica-E. Maestre, 1914. P. 39—41 (reprinted in «Obras escogidas». Madrid: CSIC, 1946. Vol. I).

age). He died on the 4 of *shawwāl* 319 (19 October 931), in his house in the Sierra of Cordova.

Although many sources and bio-bibliographical repertories contain data and information about Ibn Masarra⁶, particularly the *Ta'rikh* of al-Faraḍī (d. 403/1012) and the *Muqtabas* of Ibn Ḥayyān (d. 469/1076), little is truly known about his life.

His father, 'Abd Allāh b. Masarra, a recognized and proficient transmitter of *ḥadīth*, travelled — at least twice — through the Middle East and the Holy Sites, where he got acquainted with the philosophical trends of his time. It seems that in Basra he was in contact with *mu'tazilī* circles. Back in al-Andalus, the *qadarīya* doctrine of free will was ascribed to him. According to al-Faraḍī, he was a close friend of a Cordovan *mu'tazilī*, known as Khalīl al-Ghafla⁷.

In any case, as Claude Addas comments, referring to an unpublished work by James Morris, in which he revises the sources related to Ibn Masarra, the term 'Mu'tazila' "was at this time used as a convenient blanket term for a huge area of theological or philosophical ideas regarded as suspect because they failed to fit the rigid framework of Mālikī orthodoxy, and the suspicion of Mu'tazilism attached to Ibn Masarra and those around him (beginning with his father) should not be taken literally"⁸.

⁶ The principal sources are the following: *Al-Ḍabbī*. Bughya, n° 163 (and n° 396); *al-Ḥumaydī*. *Jadhwat al-muqtabis fī dhikr wulāt al-Andalus* / Ed. Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Cairo, 1901. P. 58—9 (n° 83); *Ibn al-Abbār*. *Takmilat al-ṣila* / Ed. Codera, n° 113, 186, 326, 339, 347; *Idem* / Ed. A. Bel, and M. Bencheneb. Argel, 1920, n° 8, 17, 529, 530, 562; *Ibn al-Faraḍī*. *Ta'rikh*, n° 650, 1202; *Ibn Farḥūn*. *Dībāj* / Ed. Cairo. P. 47; *Ibn Ḥārith al-Khushanī*. *Akhbār*, n° 209; *Ibn Ḥayyān*. *Muqtabis/Muqtabas*. V. P. 19—21/35—8 (quotes two versions of the biography by Ibn al-Faraḍī); *Ibn Khāqān*. *Maṭmaḥ* / Ed. Istanbul, 1302 H. P. 58; *al-Maqqarī*. *Nafḥ al-tīb* / Ed. I. 'Abbās. Beirut, 1968. Vol. II. P. 354; *Ṣā'id al-Ṭulayṭulī*. *Ṭabaqāt al-umam* / Ed. Cheikho. Beirut, 1912. P. 21 (contains a statement which Ibn al-Qifṭī takes up in his «*Ta'rikh al-ḥukamā'*». P. 16); *Shams al-Dīn al-Qurṭubī*. *Al-Tadhkira fī aḥwāl al-mawtā*. Beirut, n. d. P. 341. To the information given by these sources, of course, must be added the facts provided by Ibn Ḥazm in his «*al-Fiṣal fī 'l-milal*». Cairo, 1903. Vol. II. P. 128—29; Vol. IV. P. 80, 198—200, and by Ibn 'Arabī in the «*Futūḥāt makkīya*» (see: *O. Yahya's* ed.: Beirut. *Dār al-Kutub al-'Ilmīyya*. Vol. IX. Index, s. v.) and his other works.

The biographies by al-Ḍabbī, Ibn Khāqān and al-Maqqarī reproduce more or less in the same terms that of al-Ḥumaydī who, without supplying much information, echoes the adverse tendency towards Ibn Masarra presenting him as an innovator (see *Lévi-Provençal E. A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue // Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana, XXVIII. Uppsala, Dic. 1954. P. 78*).

Al-Ḥumaydī remarks in his article that the writings of Ibn Masarra contain «Sufi allusions» (*ishārāt ṣūfiyya*) and, among other things, he quotes four short verses which the author would have directed to a certain Abū Bakr al-Lu'lu'ī, inviting him to come and visit him a particular day in which it was raining.

⁷ On this character and his relation with Ibn Masarra, see: *Fierro M. La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya*. Madrid: IHAC, 1987. P. 91—93, 112.

⁸ See: *Addas C. Andalusī Mysticism*. P. 913.

At the beginning, Muḥammad studied in Cordova, with his father. Later, he also studied with Muḥammad b. Waḍḍāḥ (d. 287/900)⁹, one of the first and most renowned legal experts of the Malikite school in al-Andalus, who was as well an important transmitter of Prophetic sayings (*ḥadīth*) and ascetic practices (*zuhd*) to al-Andalus, and might have known oriental Sufis such as Dhū 'l-Nūn (d. 245/859), Sarī al-Saqātī (d. 253/867), Bishr al-Ḥāfī (d. 227/841) or their disciples. According to al-Faraḍī, he also studied with al-Khushanī. It is understood that al-Faraḍī refers to Muḥammad b. 'Abd al-Salām al-Khushanī,¹⁰ the transmitter of *ḥadīth*, with whom his father had travelled to the East, having a lot of spiritual masters in common with him. Both Ibn Waḍḍāḥ and Ibn 'Abd al-Salām al-Khushanī — who spent over twenty-five years in the East¹¹ — might have conveyed ascetic, contemplative and esoteric oriental doctrines to Ibn Masarra.

'Abd Allāh, the father of Ibn Masarra, died in Mecca in the year 286/899—900. His son Muḥammad was seventeen years old at the time.

Without giving any further information about his education, some biographers present us Ibn Masarra during the last period of the emirate of 'Abd Allāh, around the years 300—301/912—914, when he was approximately thirty years old, living near the Sierra of Cordova, in the company of his close disciples. According to the *Takmila* of Ibn al-Abbār (d. 638/1260), most of his known companions came from Cordova and, secondly, from Toledo¹². Ibn al-Abbār describes the majority of them as devout spirituals¹³ using the terms *wari'*, *nāsik* or *zāhid*, terms commonly used in the biographical repertories when referring to contemplative spirituals.

After his father's journey, as they do not seem to ever have met each other in the East, Ibn Masarra went on a pilgrimage to Mecca (although we do not know the exact date of his departure), accompanied by some of his Andalusian disciples. Among those were Muḥammad al-Madanī and Ibn Saqīl al-Qurṭubī¹⁴.

According to the information transmitted by Ibn 'Idhārī¹⁵, along the way he stayed with his disciples in Qayrawān, where he attended the lectures of the malikite *faqīh* Aḥmad b. Naṣr b. Ziyād, and met with the Cordovan *faqīh* Muḥammad

⁹ On this figure see: *Fierro*. *Heterodoxia*. P. 41—44, 80—85, 90—94, 10—103, 113, 120, 127, 130; *Carmona A.* *The Introduction of Mālik's Teachings in al-Andalus // The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress* / P. Bearman, R. Peters and F. Vogel (eds.). P. 50, 56.

¹⁰ See on him: *Fierro*. *Op. cit.* P. 81, 88—91, 112—113, 120, 127, 138.

¹¹ *Se Addas*. *Andalusī Mysticism*. P. 914.

¹² His information is based in the lost work untitled «K. Akhbār Ibn Masarra wa-ashābi-hi» that, as E. Lévi-Provençal indicates, is not mentioned in any other source. See: *Lévi-Provençal*. *A propos de l'ascète*. P. 81. See also: *Addas*. *Andalusī Mysticism*. P. 915 and note 22.

¹³ As Addas points out, it is interesting to see that in Ibn al-Faraḍī's «Ta'rīkh» this connotation does not appear in the biographies connected to the disciples of the second generation. See: *Addas*. *Op. cit.* P. 915.

¹⁴ On their biographies, see: *Lévi-Provençal*. *Op. cit.* P. 79, 81.

¹⁵ *Ibn 'Idhārī*. *Bayān*. Vol. I. P. 194—95. See: *Asín*. *Abenmasarra*. P. 45; *Lévi-Provençal*. *À propos de l'ascète*. P. 81, notes 2, 3.

b. Hārith al-Khushanī - the author of the *Akhhbār al-fuqahā' wa-'l-muḥaddithīn*¹⁶, which contains an important biography of Ibn Masarra.

He visited Mecca afterwards, where he met the Sufi Abū Sa'īd Ibn al-A'rābī, famous disciple of al-Junayd, and he might have also encountered the master Abū Ya'qūb al-Nahrajūrī (d. 330/941)¹⁷. There he might have received ideas (perhaps directly from their disciples) from the teachings of Dhū 'l-Nūn al-Miṣrī and Sahl al-Tustarī, the two famous Sufis, traditionally renowned for their knowledge of the science of letters (*'ilm al-ḥurūf*). Ibn Masarra repeatedly quotes them in his *K. Khawāṣṣ al-ḥurūf*, demonstrating the importance of their decisive influence.

In Medina, like other pilgrims, he went through the sites associated with the life of the Prophet. According to one of his companions, he showed particular interest for the house of Māriya, the Prophet's Coptic concubine, and he noted down the measurements of one of her two upper rooms, whose structure he later reproduced in his own house in Cordova¹⁸.

It is not known when exactly he came back to al-Andalus after this journey, but his return supposedly took place during the rule of 'Abd al-Raḥmān III.

His life at his property in the Sierra of Cordova, where his disciples visited him, far away from urban life, earned him the nick name of al-Jabalī, "the Highlander".

The great spreading of Ibn Masarra's teachings provoked suspicion among some of the exoteric Scholars (*fuqahā'*) closely related to the government. They attributed doctrinal deviations to him and, as a result, followers of Ibn Masarra were convicted at three different occasions¹⁹ by the caliph 'Abd al-Raḥmān III, when their master had already passed away peacefully at home, having reached, according to al-Faraḍī, fifty years and three months of age.

It is deduced from some sources, that Ibn Masarra, having come back to al-Andalus, was neither accused nor persecuted, and he could transmit his teachings without being disturbed²⁰.

¹⁶ See: *M. Ibn Hārith al-Khushanī* (d. 361/971), «Akhhbār al-fuqahā' wa-'l-muḥaddithīn (Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus)» / Study and edit. by M. L. Ávila, L. Molina. Madrid: CSIC-ICMA, 1992, n° 209. P. 178. See also: *Ibn Hārith al-Khushanī (Aljoxanī)*. Historia de los jueces de Córdoba (Ta'rīkh quḍāt Qurṭuba) / Ed. and trans. by J. Ribera. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914; «Historia de los jueces de Córdoba» (reedition of the same translation). Granada: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

¹⁷ See : Encyclopédie de l'Islam (s. v.).

¹⁸ More details in: *Lévi-Provençal*. À propos de l'ascète. P. 79—80. Fierro considers that this information is connected to the practice of the *ittibā' āthār al-nabī*. See: *M. Fierro*. «Una refutación contra Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, X. 1989. P. 273—75.

¹⁹ See on the subject: *Lévi-Provençal*. À propos de l'ascète. P. 81—83; *Fierro*. Heterodoxia. Esp. P. 110—118 (on Ibn Masarra), 132—140 (on the persecution against his followers), and also his note: Una refutación contra Ibn Masarra // *Al-Qanṭara*, X. 1989. P. 273—75, and *Cruz Hernández*. La persecución antimasarri durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-Dīn Allāh según Ibn Hayyān // *Al-Qanṭara*. Madrid, 2 (1981). P. 51—67; and 3 (1982). P. 483—484.

²⁰ See, for example: *Lévi-Provençal*. P. 81; *Fierro*. Heterodoxia. P. 118. According to Addas, there is no reason to assume that earlier he was accused and forced to leave al-Andalus: «There is no

Ibn Ḥayyān praised Ibn Masarra's eloquence in the following statement:

“His mode of expression was gentle and sharp, which allowed him to compose his discourse, embellishing the words [...]; with his gentleness of expression, dialectical firmness, his exact insight into the concepts and his varied and vast knowledge, he captivated the minds [...]; he composed excellent books and diffused accurate epistles..”²¹.

For a variety of reasons, already examined to some extent in previous studies²², some of the sources and, later, orientalist such as Dozy²³ or Asín Palacios, using vague and indirect testimonies, have created, by means of conjectures, interpretations and hypotheses (often groundless), a controversial figure characterised by diverse forms of “heterodoxy”. Nevertheless, the Ibn Masarra forged by these renowned orientalist hardly corresponds to the Ibn Masarra we know from his texts and from the testimonies and studies that are less tendentious and less prone to a polemical approach.

Let us consider, for example, what our knowledge of Ibn ‘Arabī would be if we only knew about him from the testimony of his detractors, such as Ibn Taymīya, or even from the studies of renowned specialists in Sufism, like Louis Massignon, who did not understand him.

While elaborating a careful edition of the works of Ibn Masarra and translating them (into Spanish and English) we have come to know the author directly through his writings, which reveal an original Muslim thinker, with clear Sufi inspiration, who, like Ibn ‘Arabī later on, considered the use of reason to be a Qur’ānic mandate.

b. Ibn Masarra's works

According to the known sources, seven titles have been attributed to Ibn Masarra. They correspond, in principle, to six different works. Only two of those

reason [...] to suppose (as Ibn al-Faraḍī's informant does) that Ibn Masarra was actually accused of *zandaqa*, or heresy, in his own lifetime, and forced to “flee” al-Andalus» (*Addas*. Op. cit. P. 914).

²¹ See: *Viguera M. J., Corriente F.* Crónica del califa ‘Abdarrahmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 [Ibn Ḥayyān, al-*Muqtabis* V]. Zaragoza, 1982; *Muqtabis*. Madrid, 1979, V, 21/37 and 11—12/26—7); also quoted in: Bello M. F. «La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya». IHAC. Madrid, 1987. P. 114—115.

²² See among them: *Addas*. *Andalusī Mysticism*. P. 912—913; *Guerrero R. R.* Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí // *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba / J. Solana* (ed.). Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004. P. 231—233; *Stern S. M.* Ibn Masarra, follower of Pseudo-Empedocles — an Illusion // *Actas IV Congreso de estudios árabes e islámicos*. Coimbra-Lisboa (1968). Leiden: Brill, 1971. P. 325—328; Lory P. Ibn Masarra // *Dictionnaire critique de l'ésotérisme* / in J. Servier (ed.). Paris: PUF 1998. P. 633.

²³ See : *Dozy*, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (2^a ed. by *Levi-Provençal*. Leiden : 1932. 3 vols. Vol. II. P. 127; *Goldziher I.* *Introduction au Livre d'Ibn Toumert*. Argel, 1903. P. 68—69.

writings are currently known (numbers 1 and 2, mentioned below) and are so far unanimously recognized as his authentic works.

At least three other writings (numbers 3 to 5, mentioned afterwards) are lost works, and there is also an apocryphal book that has been attributed to him (number 6, mentioned at the end of the section). These writings are the following:

(1) The *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf*... (Book on the Meanings of Letters), according to the title of the manuscript copy. It was mentioned several times by Ibn ‘Arabī by the abbreviated title *K. al-Ḥurūf* (Book of Letters)²⁴.

(2) The *Risālat al-I’tibār* (Epistle on Interpretation), according to the title of the manuscript copy. It is supposed to be the same work mentioned by Ibn al-Abbār with the alternative title of *Kitāb al-Tabṣira* (Book of Enlightenment)²⁵.

(3) The *Compendium of Mālik’s Mudawwana*. With relation to this work, it is said:

“[Ibn Masarra] has arranged the questions of Mālik’s *Mudawwana*, pillar of the *Sunna*, by concomitances, distributing them according to the clearer references with great skill, producing excellent summarized sections, which are unanimously recognized, even by his opponents, as the best, the most clear and well-summarized of all the other summaries of this work”²⁶.

In the domain of law, due to his relation with the great *malikite* masters, his Andalusian education and his particular dedication to the work of Mālik, Ibn Masarra appears, thus, as a *malikite* Scholar.

(4) The *Tawḥīd al-mūqinīn* (The Assertion of Unity by those who are Certain). This title is known exclusively from a reference included in a commentary on the *Irshād* of al-Juwaynī²⁷, made by the Sufi Abū Ishāq Ibn al-Mar’a, contemporary to Ibn ‘Arabī.

(5) The *Kitāb al-Tabyīn* (Book of Clarification). This title is known exclusively due to a mention made by Shams al-Dīn al-Qurṭubī (d. 671/1173) in his *Tadhkira*²⁸. According to al-Qurṭubī, this work contained a *ḥadīth* about the Day of the Resurrection that was transmitted to Ibn Masarra by his father and by Ibn Waḍḍāḥ²⁹.

²⁴ *Ibn ‘Arabī*. *al-Futūḥāt al-makkīya*. 9 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya. Vol. IV. Ch. 272. P. 315—316. On this work by Ibn Masarra see: *Garrido P*. Edición crítica del *K. Khawāṣṣ al-ḥurūf* de Ibn Masarra // *Al-Andalus-Magreb: Estudios Árabes e Islámicos*. Universidad de Cádiz. Cádiz, n° 14 (2007), P 51—89.

²⁵ *Ibn al-Abbār*. *Takmila* / Ed. Codera, n° 113. On this work, see: *Garrido P*. Edición crítica de la *Risālat al-I’tibār* de Ibn Masarra de Córdoba // *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Árabe-Islam. Universidad de Granada, n° 56 (2007). P. 81—104.

²⁶ See: *Viguera, Corriente*. *Crónica [Ibn Ḥayyān*. Muqtabas V]. P. 11—12; *Fierro*. *Heterodoxia*. P. 115.

²⁷ See: *Massignon*. *Recueil*. P. 70; *Guerrero R*. *IBN MASARRA // BA*, 4. P. 150; *Addas*. *Op. cit.* P. 916 and note 35.

²⁸ *Shams al-Dīn al-Qurṭubī*. *Al-Tadhkira fī aḥwāl al-mawtā*. Beirut, n. d. P. 341.

²⁹ See: *Addas*. *Op. cit.* P. 913.

(6) As for the work entitled *al-Gharīb al-muntaqā min kalām ahl al-tuqā*, whose manuscript, attributed to Ibn Masarra, has been discovered by a Turkish researcher, our colleague Mehmet Bardackı, different Andalusian sources, especially the *Ghunya* of the famous Qāḍī ‘Iyāḍ³⁰, reveal — as I recently demonstrated in an article about the question³¹ — that it was in fact written by Ibn Ḥamīs al-Jāburī, a Sufi who lived in Seville during the 11th century.

II. The Ladder of Interpretation in the *Risālat al-I‘tibār*

a. Reflections on the Epistle on Interpretation

Abrahamic traditions, or the so called “religions of the Book”, constitute by the very nature of their discourse and their conception of the inspired Word, a constant appeal to thought and interpretation.

Ibn Masarra is counted, as we know in the light of his two known works, among the great Andalusī predecessors of Ibn ‘Arabī who have written about the right and the duty of interpreting and reflecting on the meaning of the universe.

In this section, I will deal in particular with the manner in which the master of Cordova writes on reflection and the relationship between reason and revelation in his *Risālat al-I‘tibār*, the *Epistle on Interpretation* or, as Denis Gril very adequately translates in a recent article³², the *Epistle on Transposition*.

I do not intend here in these few reflections to summarise or reproduce the content of the *Risālat al-I‘tibār*. The intention of these pages is only to proffer some personal considerations, references and keys-to-reading which aspire to draw attention to concrete instances of some particularly meaningful passages (whose translation is included), especially in the introduction and conclusion of this writing, with relation to the need for *I‘tibār*.

The Need for Transposition as a Way

The Epistle on Interpretation is basically an exposure of the purpose of the human being in creation: his cognitive function. Human being can only comprehend God’s signs by means of the interpretation of God’s revelation. The process of perfecting interpretation or reflection (*i‘tibār*) on the meaning of all beings guides a purified and inspired understanding up to the knowledge of primary truths, of the divine Unity, and of the mystery of the transcendent Essence. In this *Risāla*, the author in his role as guide and spiritual master, addresses himself to his interlocu-

³⁰ See: ‘Iyāḍ. *Al-Ghunya*: Fihrist shuyūkh al-qāḍī ‘Iyāḍ / Ed. Māhir Zuhayr Jarrār. Beirut, 1982. P. 92—94, n° 28.

³¹ See: Garrido P. *Ibn Masarra // Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Labbāna a Ibn al-Ruyūlī* [Enciclopedia de la Cultura Andalusí, I] 4 / J. L. Delgado, J. M. Puerta Vilchez (eds.). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2006, n° 788. P. 150—154.

³² See: Gril D. *L’interprétation par transposition symbolique, selon Ibn Barraġān et Ibn ‘Arabī // Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī* / B. Aladdin (ed.). Damas: IFPO, 2007. P. 147—152.

tor — be he real or rhetorical — in the latter's role as a disciple. In the case of Ibn Masarra, we are possibly dealing with one of his companions at the Sierra of Cordova who must have had with him a relation of *ṣuḥba*, spiritual companionship, and turned to his teachings in all types of situations.

I think that there is an important implied question in the initial enquiry of Ibn Masarra's companion about the correspondence between the revelation and the inspired rational interpretation or transposition. Should the believer involve himself in the reflection on the Qur'ānic revelation, on its meaning, on its applications and consequences, or must he conform by imitation with the model and the proposals of the learned imams and interpreters whom tradition has accredited?

In this early *Epistle*, Ibn Masarra not only proposes the advisability of interpretation, but he also indicates the obligation that, by divine command expressed in the Qur'ān, Muslims of whatever era have to reflect on the signs of creation and the signs of the Scriptures. There is the inescapable responsibility of interpreting personally, with due effort of preparation and reflection, the Word which God has addressed to the heart of each human being. In short, interpretation is a personal and non-transferable exercise, a hermeneutic voyage into revelation that is not to be delegated, although, certainly, a journey in which the pilgrim necessarily follows the steps of the prophets.

The Descent of Revelation and the Ascent of Contemplation

The correspondence which, as much the interlocutor as the author, establishes between the descent of revelation and the inverse ascent of "rational contemplation", involves the idea of a return journey, a double stairway, or better still, a bi-directional stairway. God brings all beings into existence in a way that, coming from the abode of the non-manifest, they descend to that of manifestation. From the realm of pure possibility the subsistent images come into existence in the dimension of accidents and then, according to the Qur'ānic expression, "they return to God" and rise again towards concealment in their return journey. God reveals, that is to say, makes His Word descend (*inzāl / tanzīl*), and makes living things descend, manifesting themselves in creation.

These are His mysterious Signs (*āyāt*): on the one hand, all the created beings, and on the other, the verses of the Sacred Book. The correspondence between these two domains, creation and revelation, is such that in a certain sense, to the extent that they are signs, all beings are verses of His Book in its cosmic dimension. To understand creation is to comprehend the Book and vice versa: the journey of transposition which leads from one shore, expression, to the other, meaning, is in a certain way the same in both dimensions and directions.

The basic notion which underlies all the thinking of Ibn Masarra, conferring on it a manifest background unity, is precisely this essential category of the revealed Book. The Book, as also happens in the esoteric dimension of other Scriptural traditions and in Sufism in general, has two dimensions. On the one hand, it is the open Book of the Cosmos, the Book of nature, the universal Book of the created.

On the other hand, it is the Scripture which transcribes revelation, it is the Book of recitation which the messenger transmits, the Book which contains the keys to interpretation, code and synthesis of everything possible, explanation of everything that exists.

Between both dimensions, the human being is the interpreter who internalises the universe in his contemplation and articulates the Word, externalizing it, in his recitation. The interpreter thus brings about in his heart the essential unity of these two aspects of the Book, at the same time as he constitutes its third dimension: the interior Book of the signs of the soul.

Verticality appears as a unifying category and axial symbol, which expresses the relationship of revelation as a descent, and interpretation as a return journey. Both processes, descent and ascent, occur on the same symbolic axis, in such a way that, between the two realities, there is a relationship of identity. Their relative difference is due to direction, to perspective: the process is inverse but, as in a mirror, symmetrical. Revelation in its descent shapes the configuration of a stairway. It is the same stairway that inspired interpretation (or transposition or inference, if you prefer) remounts in its ascent through the degrees of manifestation and the corresponding verses of the Qur‘ān.

In Ibn Masarra, the concept of reason or intellect (*‘aql*) is associated with the notions of heart, purity, inspiration, insight and proximity to God. Reason does not proceed coldly and mechanically through a series of syllogisms which, correctly formulated in the process of inference and according to certain logical premises, would lead automatically to primary truths. Ibn Masarra proposes to us, as emerges from his texts, a “contemplative inspired reason”, guided by revelation, which coincides with the Word because it arises from it, and is in conformity with it. The reflection of the inspired interpreter consists precisely in following the steps of the Prophet, going back to the source of revelation by the way of revelation itself.

The author is not encouraging the spontaneous reflection of a free-thinker as, for example, Goldziher³³ presumed of him. On the contrary, for Ibn Masarra, proper, ultimately truthful thinking is not possible without the orientation of the prophecy. Rather, he is encouraging the personal interpretation which each receptor of the revelation has to actualise in order to ascend the ladder in the particular way that corresponds to him by virtue of the degree that his recitation has achieved, that is to say, his comprehension, his realisation and his internalization of the Book.

Some reflections on the term *i‘tibār*

Before proceeding to the reading of my translation of the selected passages on this matter, based on my own critical edition, it seems convenient to make a brief reflection on the title of the work.

Without doubt, a significant choice of the author of the *Risāla* has been the use of the term *i‘tibār* in the title (at least as it appears in the only copy we know),

³³ Goldziher *I. Le livre d’Ibn Toumert*. Argel, 1903. P. 66—69.

meaning ‘reflection’, ‘interpretation’, ‘transposition’ or ‘inference’. Preceding its literary employment among philosophers and Sufis, its use is explained in the first instance by its presence in various verses of the Qur‘ān (3: 13, 12: 111, 16: 66 etc.), in which God invites man to *i‘tibār*. The basic meaning of the lexical root of this term is ‘cross’: to cross or to make a crossing from one part to another. From there ‘*ibāra*, ‘expression’, is the passage from the idea to its formulation, and *ta‘bīr*, ‘interpretation’, in particular of dreams, involves making the dreamt image return to its meaning.

The term *i‘tibār* is the *maṣḍar* or name of action, thus verbal as well as nominal, of the eighth form characterized by the infix /t/. This grammatical form is normally, as in this case, the reflexive voice of the first form, and the object of reflection can be either direct or accusative (as in *iftaqara*) or indirect and dative, implying ‘for oneself’, ‘for one’s own benefit’ (as in the case of *iktasaba*).

I understand that the term *i‘tibār* corresponds here to this second possibility: ‘to interpret for oneself’. To interpret or transpose is to make something “pass” from its expression and its manifestation to its meaning and its personal internalization. If we take this nuance into account, the *mu‘tabir* is the interpreter who carries out this movement, the *hermeneut* who transfers the object under his consideration from one level or realm to another, from the sensible to the intelligible, from expression to meaning, giving it significance ‘for himself’, that is to say, in the intimacy of his heart and for his own development.

By reason of its double nature as noun and verb, similar to that of an infinitive, this *maṣḍar* signifies as much the ‘interpretation’, ‘reflection’ or ‘transposition’ achieved, as the deed, the practice or the process of interpreting, reflecting, inferring and transposing. Let us see then how Ibn Masarra deals with the reading of the Universe, the living experience of the Book, and with the right and the duty of its interpretation.

b. Passages from the Epistle on Interpretation (partially annotated translation)

In the name of God, the All-Compassionate and Most-Merciful

[...] “You have mentioned³⁴ — may God bestow His grace upon you! — that you read in some book that whoever rationalises by inference from the lowest (*asfal*) in the world what is highest,³⁵ finds the very same image³⁶ the prophets

³⁴ See manuscript n° 3168 at the Chester Beatty Library in Dublin. P. 175 ff. See the reference of my edition in note 25 above.

I understand that, as a typical introduction of the epistolary genre in the second person, the text says *dhakarta*, ‘you have mentioned’, and not *dhakartu*, «I recall», in the first person, as translated in a previous version by J. Kenny, based on a deficient edition. See: *Kenny J.* Ibn Masarra: his *Risālat al-i‘tibār* // *Orita* 34 (2002). P. 1—26.

³⁵ Lit. «the one who ‘cross over’ proceeding from the lowest towards the highest».

³⁶ The term *mithl* or *mathal* employed here, literally means ‘image’, ‘model’, ‘likeness’. My interpretation of the passage differs, as can be seen, from that of Kenny who translates:

found beginning from the highest to the lowest; and you have expressed [to me] your willingness to verify it, proving it with examples.

You know — may God help us — that the first thing with respect to this matter is that God — may He be praised and exalted — has given to His servants intellects (*'uqūl*), which are the light of His Light, only so that³⁷ they may be able to consider [the world of] His ordering (*amr*) and, by means of them, that they may have knowledge of His Decree (*qadar*) and bear witness of God in accordance with the testimony which He has given of Himself, and of which the angels, and whoever else among His creatures are blessed with knowledge (*ūlū'l-'ilm*)³⁸, have given testimony.

After this, [God] — may He be praised and exalted! — arranged everything that He had created, equally so in His heaven as on His earth, as signs (*āyāt*)³⁹ that show Him, giving clear expression to His Lordship and His most beautiful attributes.

So, the entire universe is a Book, whose letters constitute His discourse, which is read by those [enlightened ones] who come to perceive with the insight (*al-mustabsirūn*)⁴⁰ of truthful thought (*al-fikra al-ṣādiqa*), according to the breadth of their perception and their capacity for interpretation (*i'tibār*).

The searching glances (*absār*) of their hearts (*qulūb*) turn back (*tuqallib*)⁴¹ then to examine the marvels [of creation], both manifest and hidden, which are unveiled for the [inspired one] who manages to see, but remain veiled for the

«I recall — God show you his mercy — that you read in some book that one must not argue from inference, going from what is lowest in the world to what is highest, but should follow the model of reasoning that the prophets used, starting from above and descending to what is lowest».

According to this translation, the first possibility is rejected, and this contradicts what Ibn Masarra reiterates further on in this same treatise. According to the interpretation I have proposed, which conforms to the text of the passage and to the gist of the treatise, what is expressed here is the coincidence of the results of both procedures.

From here on, I will not indicate the frequent divergences which differentiate this translation from that of Kenny, since, to a large extent, they reflect textual problems of the former and neglected edition by M. Kamāl Ja'far, as much as the deficiencies, incongruence, and change-of-order in Kenny's re-edition which I consider unnecessary to annotate.

³⁷ Thus, the intellect has to be oriented only towards this original intention.

³⁸ Allusion to the Qur'ān. See: Q. 3: 190, where the «signs for those endowed of intellect» are mentioned. Note that further the verse 3: 191 is cited on successive occasions.

³⁹ Note that *āya* (pl. *āyāt*) means as much a 'marvellous sign' of creation, as a Qur'ānic verse. The interpretation of the world is thus the interpretation of the Book.

In the manuscript, the participle which follows, agrees with the regular feminine plural (*dāllāt*), instead of following the more usual feminine singular agreement (*dālla*) for plurals relative to irrational beings. Perhaps its use is to allude to the animated and intelligible condition of the verses or marvellous signs (*āyāt*).

⁴⁰ A term in the X form (which is usually used to express a demand) from the lexical root B-Ṣ-R, as in *baṣar*, 'sight', *baṣīra*, 'insight', 'clarity', or *tabṣira*, 'inner understanding'.

⁴¹ The author employs two terms from the same lexical root: Q-L-B. *Qalb* means 'heart', but also (although in the singular) 'turning', 'conversion'. The verb *qallaba* likewise denotes a turning inwards: the glimpse turns towards the interior, the hidden makes itself manifest. The ex-

distracted one “who turns his back on Our remembrance (*dhikr*)⁴² and only desires the life of this world” (Q. 53: 29)⁴³. This is the extent of his science, the domain of his thinking, and the end of his aspirations since his vision doesn’t go beyond what he sees with his own physical eyes.

[In this sense] God — may He be praised and exalted! — has said: “Have they not considered (*yanzurū*)⁴⁴ the dominion of heaven and of earth and everything that God has created?” (Q. 7: 185). Thus for you, it has been clearly established that each thing which He has created is a motive for reflection and an object of investigation whose meaning, as an instruction [from God], must be looked for.

He has also said about those closest to Him (*awliyā*) who aspire to understand with insight (*al-mustabsirūn*), and whom He has praised, that they “meditate (*yatafakkarūn*) on the creation of the heavens and of the earth [and say]: ‘Our Lord, you have not created all of this in vain’”. (Q. 3: 191).

Thus it is, by God! Reflecting (*fikra*)⁴⁵ has made them understand with insight (*‘alā baṣīra*)⁴⁶, so that heaven and earth have given testimony of the things that prophecy announced: that He has not created in vain this world He ordered in levels, balanced and harmonised with mastery, and that He has created it [as a trial] for reward (*jazā*).

And so, after their acknowledgment, they seek protection from the Fire, saying [in the same verse]: “Glory to You! Save us from the punishment of Fire!” (Q. 3: 191).

In His Book, [God] — may He be praised and exalted! — warns, urges, reiterates and begs that reflection (*tafakkur*), remembrance (*tadhakkur*) and inner vision (*tabaṣṣur*) are practised. He does this as much by connecting it [with other things] as by expounding on it separately. He begins speaking of it [a first time] and returning [to deal with it repeatedly] by virtue of the importance it has for the spiritual advantage of His servants and the enlivenment of their hearts.

He has sent the prophets - may the Blessings of God be with them! — so that they may announce [His Message] to the people, may expose hidden things, and may show them the manifest signs (*al-āyāt al-zāhira*) as proof of them, in a way that men may be able to arrive at [p. 177] certainty (*yaqīn*) for which they will be rewarded, and about which they will be interrogated and asked for at the reckoning.

pression alludes to the verse: «They fear a day in which the hearts (*qulūb*) and the glances (*abṣār*) may be reversed (*taqallab*)» (Q. 24: 37). See note 60 below.

⁴² Note that further on in the text the term *tadhakkur* is mentioned. It is the faculty for the remembrance of God or, in the more general sense, the faculty of thought, from the same root as *dhikr*. These terms are also lexically linked to the term *tadhākūr*, in form VI, which means ‘deliberation’.

⁴³ As is normal, the Qur’ānic quotations, because they were familiar to readers in the Arab Islamic context, are never indicated in the manuscript.

⁴⁴ The verb employed corresponds to the term of the same root and grammatical form that is employed to designate speculative thinking (*naẓar*).

⁴⁵ Note that the term used is from the same root as the verb *yatafakkarūn* used in the verse, whose *maṣḍar* or ‘name of action’ in form V (*tafakkur*) is mentioned below.

⁴⁶ This expression is used in the Qur’ān. See: Q. 12:108.

[God] has said: “He arranges the Order (*yudabbiru 'l-amr*)⁴⁷ and distinguishes between the signs (*yufaṣṣilu 'l-āyāt*)⁴⁸. Perhaps in this way you may be certain (*tūqinūn*)⁴⁹ of the meeting with your Lord”. He has also said: ‘Until they come, and [God] says: You have refuted My signs without having embraced them in your science? What have you done, otherwise? (Q. 27: 84)’⁵⁰.

The messengers have announced God’s mandate (*amr*) — may He be exalted! — commencing with that which, as an attribute, is first and is superior. In this way, they refer to God — may His countenance be exalted!, - to His most beautiful attributes, to how He began His creation and produced it, to [how] He sat on His Throne⁵¹, to the Footstool of the Domain of His Sovereignty (*kursī malakūti-hi*), to His heavens and to His earth [and so on successively] until the end of everything.

He has instructed us to transpose (*i ‘tibār*) all of this⁵² and has alluded to how to initiate reflection beginning from the verses/signs which refer to the earth, such as His Word: “Mankind! Serve your Lord who has created you, yourselves and those who preceded you. Perhaps, in this manner, you will have reverence for Him. He has configured for you a bed from the earth and a building from heaven. He has made water descend from heaven, by means of which the fruits that sustain you shoot up” (Q. 2: 21—22). He has also said: “Mankind! Fear your Lord, Who has created you from a unique person [or soul] (*nafs*)!”⁵³ (Q. 4: 1). Furthermore: “God has made the seed and the stone of the date to germinate. He gives life from the dead and converts the living into death” (Q. 6: 95). And yet again: “In the earth there are signs for those who have certainty (*mūqinūn*) and in your very selves also. Do you not see (*tubṣirūn*)!” (Q. 51: 20—21).

Hence, all creatures and signs of the cosmos are steps (*daraj*) by which those who progress ascend, interpreting⁵⁴, towards God’s supreme signs [p. 178] which

⁴⁷ I have preferred to keep the technical term ‘order’ (*amr*), the creative mandate, which refers to the imperative *kun*, and means, then, the divine discourse both as a Book and as the Book of creation. The verb *dabbara* means ‘to arrange’, ‘administer’ or ‘govern’. In form V (*tadabbara*) means ‘to meditate slowly’, ‘to reflect’.

⁴⁸ The verb used means ‘to separate’, that is to say, to differentiate the signs of the creation or explain the signs of the Book.

⁴⁹ From the same root as the term *yaqīn* previously used.

⁵⁰ It is understood that Ibn Masarra quotes this verse as an indication that man must aspire to comprehend the divine signs with his science.

⁵¹ See for example: Q. 7:54.

⁵² It would also be possible to translate it thus: «...and the Footstool of the Domain of His Kingship (*kursī malakūti-hi*), of His heavens and of His earth [which, according to the Qur’ān 2:255, embraces everything] until the end of all, and [how God] has commanded us to interpret (*i ‘tibār*) all this. They [the prophets, following the reading of the manuscript: *wa-ashārat*] have shown how to initiate the reflection...»

⁵³ Note that here *nafs* means as well the self as the soul.

⁵⁴ Here one notes the aspect of movement denoted by the root ‘-B-R. The *mu ‘tabir* is the one that ‘crosses’, passing from the lowest to the highest, from the exterior to the interior, from the manifestation to the sense.

are at the highest level. He who ascends (*al-mutaraqqī*)⁵⁵ necessarily progresses from the lowest towards the highest.

They ascend then through the progressive elevation of their intellects (*'uqūl*) from the lowest abodes (*maqām*) up to the limits which the attributes of the prophets reach among the sublime signs.

Then, when they reflect, understand and, with understanding, find that the Truth is one⁵⁶, just as the messengers — may peace be with them! - have transmitted. They find that it also conforms to the manner in which they have described the Truth⁵⁷, in line [with what] God [Himself has communicated to them]. [They likewise perceive] that this [the result of their understanding] coincides [with that which the prophets have transmitted in respect of both things], so that both things verify one another mutually, without there being any differences, in respect of what they are,⁵⁸ because they are the same.

They find then that the interpretation or transposition [which results from inspired reflection] (*i'tibār*) bears witness in agreement with that which [the prophecy] has announced (*naba'*), and confirms its veracity. They also find that the prophecy (*naba'*) is in accord with the rational interpretation (*i'tibār*) and does not differ from it. Hence prophecy and demonstration (*burhān*) mutually support one another, resplendent certainty is revealed, and so, hearts reach the essential realities of faith.

By this very path — indicated by the Book and guided by the messengers — one obtains that light which will never extinguish. Likewise true interior vision (*baṣīra*) is acquired, by means of which the intimates approach their Lord, and unlike others, they reach, in this world and in the other, the sublime abode (*al-maqām*

⁵⁵ This manner of referring to the ascending progression (*al-taraqqī*) through the stations (*maqāmāt*) is characteristic of Sufi discourse since Ḍū 'l-Nūn or even since Ja'far al-Šādiq.

⁵⁶ The Arabic expression *wajadū 'l-Ḥaqq wāḥidan* leans itself to other readings. *Al-Ḥaqq* (the Truth, the Reality) is a name for God and also a designation of His word, a name for the Qur'ān. The root *W-J-D* used to say 'they find' refers as much to the notion of *wujūd* ('finding', 'act of being', 'existence') as to the 'ecstasy' or 'immediate perception of being' (*wajd/ wijdān*). The passage could also then be translated with emphasis on the idea of spiritual realization and direct personal experience: 'When they meditate, they see with clarity, and when they see with clarity, they directly perceive that God is Unique.'

I understand that the author is not referring to a simple experience of laborious conjecture and inductive mental exercise, but rather to a process of transforming ascent which culminates in the immediate contemplation of Unity. Inspired intuition accompanies and guides reasoning in this process of intellectual elevation, inseparable from spiritual elevation. Quite differently, it is befitting to posit that a person could devise and formulate this same thinking without having «realised» it, that is to say without having made real in his being the effective and transforming understanding of the ascent which leads the contemplative to this formulation.

⁵⁷ That is to say, the attributes and names of God who is the Truth.

⁵⁸ Lit. 'in respect of his quiddity' (*annīyatu-hu*), namely, of his own individuality. It can also be translated without further complication: «that this is in agreement, that it confirms it and doesn't differ from it in respect to its quiddity, since one and the other are the same (*fa-huwa huwa*)».

al-maḥmūd)⁵⁹. These contemplate that which is hidden (*al-ghayb*) with the insight of their hearts⁶⁰ and they know the science of the Book, in such a way that their hearts bear witness that this is the Truth.

(al-Ḥ aqq)⁶¹

God the Almighty has said: “He who knows that God revelation to him is the Truth, will he be like a blind man? Only those endowed with intellect will accept admonishment. Those who faithfully observe their alliance with God and don’t violate the agreement...” up to where it is said: “and they are in fear ... that they will fare badly in the reckoning”. (Q. 13: 19—21) [p. 179]. Then it continues to the end of the *sūra* until it terminates the whole exposition with these words: “The unbelievers say ‘You have not been sent!’ Say [to them]: ‘God suffices as witness between myself and yourselves, and those who have knowledge of the Scripture’” (Q. 13: 43).

Nobody manages to have direct knowledge of the science of the Book (*ma’rifat ‘ilm al-kitāb*) until he compares what has been transmitted (*al-khabar*) with the process of inference (*i’tibār*) and verifies that what has been received by hearing with a clear vision of direct comprehension (*istibṣār*)⁶². May God include us, me and you, among those who reach certainty (*mūqinūn*) and see with clarity (*mustabṣirūn*)!”

Thereafter follows the text with an ample and detailed “example (*tamthīl*) of this type of reasoning (*istidlāl*)⁶³, which consists of inference beginning from the lowest level of the world to arrive at the highest”. After this long inferential model which enunciates metaphysically the successive degrees of Being, the author also expounds on some of the essential truths which the prophets have transmitted. After that, again stressing the central question of the correspondence between the prophecy and rational contemplation which is dependent on revelation, and before the conclusion of the *Epistle*, Ibn Masarra adds the following:

“The message of the prophecy, which has come down from the Throne towards the earth concurs fully [p. 190] with [the process and the result of] interpretation (*i’tibār*) which proceeds in the reverse direction, stepping upwards

⁵⁹ Allusion to Q. 17:79.

⁶⁰ They see directly *bi-abṣār qulūbi-him*. See above note 41. Note that the author insists on the use of terms which refer to the mystic experience of the contemplation of the Mysteries.

⁶¹ Here the expression has a multi-faceted meaning. It says literally: ‘... so that their hearts give witness in favour of it/Him that it/He is the truth/Truth (*fa-shahidat qulūbu-hum la-hu anna-hu ‘l-ḥaqq*).’ If we take into account that the antecedent of the pronoun is Book (the closest antecedent), then the Book is the Truth. Nevertheless, the pronoun can also refer to the hidden (*al-ghayb*) or to God Himself who is the Truth. The quote, after this, explains that what has descended, namely, that which has been revealed — the Book, in the first instance — is the Truth.

⁶² That is to say, that tradition must be verified with reason and with the understanding that results from insight.

⁶³ The term, in form X, denotes the search for proofs and indications (*dalīl*). It means then to search for indications and, in the philosophic general sense, to argue deductively. Here Ibn Masarra uses the term as a synonym for *i’tibār*.

from the earth towards the Throne, without there being any difference between the two⁶⁴.

No pronouncement comes from God to clarify [anything] without there being a sign which refers to this pronouncement and corresponds with it, and conversely, there is no sign in the world which refers to a pronouncement which the prophecy has not shown and announced, whether it be in synthesis or in distinctive mode.

Given that the demonstration (*burhān*)⁶⁵ concurs [with the revelation] and that the prophetic pronouncement and its infallible imprint verify one another mutually, the intellect finds itself obliged to recognise that [the prophecy] embraces it, comprehends it and is superior to it”.

As we have seen, Ibn Masarra understands the Scriptural tradition as the primary foundation of the need for reflection, presenting it in his work (albeit in other terms) on the one hand as man’s inalienable right, and on the other hand, as the unavoidable duty of the believer of all times. Arising from his commitment with the Islamic revelation, Ibn Masarra shows that the Qur’ān contains a permanent invitation to reflection and transposition and has established for Muslims the right to the interpretation of the Book, of the world and of mankind.

III. The Science of Letters in Ibn Masarra: Unified Word, Unified World

Kun, the Divine Command of Creation

Kun: “Be!”, “come into being!” This is the general creative command of God that initiates the coming into being of all creatures in the Universe (*kawn*), their entry into the world, the realm of actual existence, from the dimension of pure possibility. Therefore, God gives existence to all beings in the Universe by means of His Word: Be *this*! Be *that*! Each thing exists, then, at the very moment that God names it and commands it to be⁶⁶ by means of the specific *kun* that corresponds to it. Thus, the Order of the Universe is based upon the Order of God. It is the Divine Word that establishes the Order, commands all beings to come into existence and arranges their degree and disposition. This initial Word of God, the imperative *kun*, is the generative and unifying principle of the order of all manifestation. The diversity of the articulated words or names — which are the different beings of the Universe — is, therefore, inherently unified by the primordial intrinsic unity of the all-engendering Word, which is an attribute of God as the Speaker. The whole

⁶⁴ This total correspondence between the descent of revelation and the hermeneutic ascent of interpretation implies the identity of both realities: they are the two directions of one and the same unique stairway.

⁶⁵ Note that the word ‘proof’ is applied as much to the sign which comes from God as to the inference which results from the interpretation of the signs. In this paragraph it is clear that, according to the author, the revelation is by nature superior to the intellect.

⁶⁶ As the Qur’ān shows in different verses, God has created the World through His Word saying to each being/creature «Be! (*kun*)». See: Q. 2:117, 3:47, 3:59, 7:44, 15:98, 16:40, 19:35, 36:82, 39:66, 40: 68.

of existence is, consequently, a single discourse. Thus, the world is united by the Word: a unified vision of the cosmos is a unified *word-view*⁶⁷.

Now, in this section, I'm going to speak of Ibn Masarra's *Kitāb al-Ḥurūf*⁶⁸. This book on the Isolated Qur'ānic letters, quoted by Ibn 'Arabī in several occasions, is the first major work that has survived on this essential matter.

The Word, the Book, the Universe

The Divine Word is manifested in the revealed Book. This concept is the condition of possibility⁶⁹ that underlies the Sufi exegesis of letters presented here. The primordial Matrix of Scripture is manifested and actualised in the written and recited Book; but it is also manifested in the Book of the Universe, the revealed Book of Creation that shows the signs on the horizons (*āfāq*), and is equally manifested in the interior of the human microcosm. As we have seen, the human being, according to Ibn Masarra in his *R. al-I'tibār* (*The Epistle of Interpretation*), is an interpreter (*mu'tabir*), who deciphers the signs of these three dimensions of the Book, while contemplating the correlations established among them. Like Sahl al-Tustarī⁷⁰, in his writing on the letters, or Ibn 'Arabī in different passages of his works, Ibn Masarra declares at the beginning of his *Risālat al-I'tibār* that the entire Universe is a Book, whose letters are the divine speech.

This correspondence –which is simultaneously a relation of identity and difference — between the Divine Word, the Universe and the Book, is the background of all Sufi hermeneutics. Certainly, the same can also be said in relation to other esoteric schools within Islam, as well as in the other Religions of the Book.

The Arabic Letters of Revelation as the Principles of all Created Beings

Like Tustarī⁷¹ or Ja'far al-Ṣādiq among Muslim authors who preceded him, and Ibn 'Arabī or many later authors, Ibn Masarra explores the symbolic meanings of

⁶⁷ Or using the term Pablo Beneito formulated in his writings, a unified *logovision*. See: Beneito P. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005. P. 60.

⁶⁸ See, on this work: Garrido P. *Edición crítica del K. Khawāṣṣ al-ḥurūf*. P. 51—89.

⁶⁹ As a paradigmatic model of this attitude, see Marcos el Gnóstico in: *Lyón I. De. Contra las herejías*, I. 14—16; *Los Gnósticos*. Vol. I / *Introducción*, trans. and notes by J. M. Torrents. Madrid: Gredos, 1983. See also: *Evangelio de la Verdad*, III // *Biblioteca de Nag Hammadi*, II. *Evangelios, hechos, cartas* / trans. by F. G. Bazán. Madrid: Trotta, 1999.

⁷⁰ See: Böwering G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1980; M. K. Ja'far. *Risālat al-Ḥurūf* // *Min al-turāth al-ṣūfī li-Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī* (*The Sufi Legacy of Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī*). Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1974. P. 366—375 (*Faṣl fī 'l-Qur'ān*. P. 372—373; *Mā jā'a min al-ism*. P. 373—375).

⁷¹ See: Garrido P. *El tratado de las letras (Risālat al-Ḥurūf) del sufi Sahl Al-Tustarī* // *Anuario de Estudios Filológicos*. Cáceres: Universidad de Extremadura. Vol. XXIX (2006). P. 87—100. *Estudio y edición de la Risālat al-Ḥurūf del sufi Sahl al-Tustarī* // *Anaquel de Estudios Árabes*. Madrid: Universidad Complutense. Vol. 19 (2008). P. 67—79.

the Arabic letters, as these are precisely the signs that, providentially, have been used to articulate the Islamic revelation, which is his fundamental domain of study. Although the author does not mention this fact explicitly, it is understood that the revelation re-establishes the providential and original character of the Arabic language, which serves as its verbal support.

Thus, in the scriptural esoteric tradition all beings are considered to be words of the Creator and the Universe is seen as His discourse.

According to Ibn Masarra, who in this case resorts to the authority of Sahl al-Tustarī, letters are the principles of all things (*uṣūl al-ashyā'*), the origins of their constitution⁷².

The letters from which the names are composed are not mere conventional elements of ordinary language: they are the providential, original principles by means of which the world is originated. Therefore, the letters are, in reality, the *Materia Prima* of all creation, consubstantial with the Divine Word.

The Fourteen Isolated Letters of the Qur'ān

In his *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf*, Ibn Masarra does not deal with all the twenty-eight letters of the Arabic alphabet. Rather, he only comments on half of them, that is, on fourteen letters, the so-called initial letters (*awā'il al-qur'ān* or *fawātiḥ*) which appear at the very beginning of twenty-nine Qur'ānic *sūras*. These letters have led to numerous exoteric and especially esoteric⁷³ interpretations, while they have also been one of the most important and enduring stimuli for the development of the Science of Letters in Islam.

Apart from the terms *awā'il* (which refers to the letters as principles) and *fawātiḥ* (a term which evokes opening keys, keywords that encode and decipher, or spiritual openings), these fourteen letters (corresponding symbolically to the fourteen lunar mansions), are also called isolated letters (*muqaṭṭa'a*), since they are traditionally recited pronouncing their full name — for example, *alif lām mīm* —, as separate signs that do not form words, even though they are strung together graphically. On the other hand, these letters are somehow “separated” from the rest of the letters and from the remaining Qur'ānic text, due to this exclusive condition that distinguishes them from ordinary language.

Ibn Masarra, following the example of Tustarī, also calls them secret or interior letters (*bāṭina*), as opposed to the other fourteen, which are conceived as apparent or external (*ẓāhira*). It is understood that these interior letters — as they are not pronounced forming words — correspond to the spiritual realm of divine Mystery

⁷² See: *Ibn Masarra. Kitāb Khawāṣṣ al-Ḥurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa uṣūli-hā* / Ed. by M. K. Ja'far in his «*Min qaḍāyā' 'l-fikr al-islāmī: Dirāsa wa nuṣūs*». Cairo: Maktabat Dār al-'Ulūm, 1978. P. 317; ed. by P. Garrido, «*Edición crítica del K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf*». P. 63 (ms. p. 135).

⁷³ On this subject see the excellent study by J. D. Pearson on the interpretation of the mysterious letters, especially concerning the view of the orientalist, in his article: *Al-KUR'ĀN // EP*. P. 413—416. Although I disagree with some of Pearson's approaches, his questions and final conclusions (pp. 415—416) seem to me relevant and revealing.

(*ghayb*), while the rest of the letters belong to the World of witnessing (*‘ālam al-shahāda*), as manifestation of the articulated language.

At the same time, they are known, particularly in European languages, as the ‘mysterious’ or ‘enigmatic’ letters, due to their symbolic character, open to different interpretations. They are also known as the luminous letters (*nūrānīya*) — matrices that illuminate the creation — in contrast to the other letters which are dark.

According to his interpretation of the context in which they appear, these fourteen letters are, for Ibn Masarra, the portentous signs of the Book (*āyāt al-kitāb*) *par excellence*. More than fifteen times in the Qur’ānic text, a sequence of isolated letters is followed by the statement “Those are the Signs of the Scripture...” (Q. 10: 1), or “That is the Scripture...” (Q. 2: 2), and similar expressions.

Like other formulae that appear at the beginning of different *sūras*, these letters may also be interpreted as divine oaths. Thus, — for example — by analogy to the Qur’ānic expression “By the fig and the olive!” which appears at the beginning of *sūra* ninety-five, the letter *nūn* in the first verse of *sūra* sixty-eight might be understood as “By the *nūn*!” As we shall see, Ibn Masarra sometimes interprets the letters in his treatise in this way.

The Degrees of Letters, Signs, Paradise and the Names of God

In the introduction to his treatise, Ibn Masarra establishes a direct correspondence between the degrees of the mysterious letters (which are the Signs *par excellence*), the Qur’ānic verses in general, the Names of God transmitted in the revelation, the stages of spiritual progress and the successive levels of Paradise, all of which can be compared to a ladder.

As Pierre Lory explains, “Ibn Masarra emphasizes that ‘the esoteric science of the Qur’ān is the understanding of the Divine Names as exposed by the Prophet’. He compares the ninety-nine names of God, enumerated by the Tradition, to the steps of a stairway or a ladder stretched between the believer and Paradise. Each name is at the same time divided into intermediary degrees. The initiate’s interior ascension from one degree to the other, and from one name towards another, becomes thus the reference of his own spiritual progress: at each step, the mystical understanding of a name produces a transformation within the disciple”⁷⁴.

This understanding of the meanings of the letters and of the Qur’ānic verses is a transforming experience because it reveals to our consciousness what we originally are, since by virtue of the divine order *kun*, “be!”⁷⁵, “all the heavenly and earthly creatures are fundamentally linguistic entities that are meant to be read and decoded”⁷⁶.

⁷⁴ See : Lory P. Ibn Masarra // Dictionnaire critique de l’ésotérisme // J. Servier (ed.). Paris: PUF, 1998. P. 663.

⁷⁵ Referring to Q. 2:117; 3:47 and 59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68.

⁷⁶ See : Lory P. Idem. P. 664.

The First Comprehensive Exegesis of the Isolated Letters

We understand from Ibn Masarra's writings that the esoteric meaning of the letters remains hidden to ordinary exoteric understanding, due to their distinguished position as principles of Creation.

To realise the importance of this treatise, we should be aware that Ibn Masarra was the first in the history of Islamic thought, as far as is known from extant texts, to interpret methodically each and every mysterious letter of the Qur'ān within a comprehensive, unifying view. The author explains, classifies and associates all the letters, establishing coherent categories, degrees and correspondences in an all-embracing *word-view* or *logovision* which presents them as the fundamental scriptural reference of Islamic ontology and cosmology.

The *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf* is also the first general exegesis that deals with the sequences of mysterious letters and explains them within their Qur'ānic context, either in relation to the specific passages in which they are found — a particular verse or a group of verses with whose content they are connected — or in relation to the position in which they appear with respect to the rest of the sequences, according to the order of the *sūras* in which they are included. In fact, the author dedicates two sections of his treatise to the interpretation of the letters understood as degrees following their order of appearance. In the first enumeration, the exegesis follows an ascending numerical order which, from an ontological perspective, is a descending one, from the *alif* (*sūra* 2) to the *nūn* (*sūra* 68), while in the second enumeration the inverse order is followed, so that it is an ascending order from a metaphysical perspective, although numerically it is a descending one, starting from the *nūn* and ending with the *alif*.

As in Ibn Masarra's *Epistle on Interpretation (Risālat al-I'tibār)*, the cycle of descending manifestation and ascending interpretation is, thus, completed: the ascent of the interpreter in his hermeneutic journey corresponds to the descent of revelation. Ibn Masarra's commentary, like a never-ending inclusive circle, comes back to the endless beginning.

The Symbolic Designation (*kināya*)

The author interprets the symbolical meaning of the letters according to different ways of signification (*dalāla*). The main term which he uses to explain its signification is *kināya*, i. e. metonymy (in this context, mainly, designating the whole, a term, through its part, one of its letters) in a symbolic sense. The letter, therefore, is conceived, in a certain way, as an abbreviation or initial.

In general, a letter stands for a term — frequently a name- which begins with the same letter (for example, the *lām* from *lawḥ*) or which contains it (for example, the *tā'* of *fiṭra*, the *nūn* of *kun*) and, consequently, the real meaning or the degree that term designates.

Similarly Ibn Masarra transmits a tradition in which the sequence of letters can also be interpreted as an abbreviation of a complete phrase, but this is not the way the author normally proceeds.

Sometimes, Ibn Masarra also explains the signification by the formal analogy of the way letters are written. For example, the fact that the *alif* is not connected to the letter that follows indicates the ‘isolation’ of the undifferentiated Unity, and the graphic form of the letter *nūn*, whose name — as a word — means ‘fish’, resembles the shape of a fish, according to the traditional image.

Ibn Masarra collects traditions which relate the letters to the Divine Names and provides a specific case using the composition of the name *al-Raḥmān* from the sequences *a-l-r*, plus *h-m*, plus *n*. The sequences of letters of words are another possible kind of signification, but again this is not a characteristic procedure of the Cordovan Master.

Another important means of signification in his treatise, which in a way precedes what has been already explained, is the contextual meaning. The letters have a special meaning (1) depending on the group of the isolated letters — according to their position in the sequence — and (2) their Qur’ānic context. Therefore, the order in which the letter appears in relation to the order of the *sūras* corresponds to a progression of degrees; the fact that one letter repeats itself in different sequences a certain number of times indicates its relation to a reality that implies this number (for example, when the *‘ayn* is repeated twice it indicates the existence of two types of *‘ilm*, ‘Science’, a term whose first letter is *‘ayn*); and, lastly, the group of verses that appears following a sequence of letters, to which it is inseparably linked, also reveals its meaning.

The Two Halves of the Qur’ān

In relation to the mysterious letters, Ibn Masarra distinguishes two parts or ‘halves’⁷⁷ (*niṣf*) of the Qur’ānic text. He explains that the second part begins with the letter *kāf*, which initiates the sequence of isolated letters in *sūra* nineteen, and ends with in terms of the *nūn* of *sūra* sixty-eight. This is the last of the isolated letters appearing in the Qur’ān. Thus, in the first half (which also happens to correspond, approximately, to the first physical half of the Qur’ān), there are a total of five isolated letters (*alif lām mīm šād rā’*), that appear in nine sequences, all of which begin with the letters *alif lām*, as in the Arabic definite article and the name *Allāh*.

Ibn Masarra explains that these five letters of the first part are the sublime, Supreme Signs (*al-āyāt al-kubrā*), the five principles that correspond to the world of Mystery, whereas the isolated letters of the second part of the Qur’ān, included between the *kāf* and the *nūn* of the divine command *kun*, logically correspond to the realm of manifestation. The second part contains thirteen of these letters, that is, all of them, including those mentioned previously, except for the letter *rā’*. The *rā’* is the only one of the fourteen letters to appear exclusively in the first part of the Qur’ānic text, and its six appearances are related to the six days of Creation.

⁷⁷ Investigators have not been able to observe this fact before because in one of the key references to the term *niṣf*, as both the manuscript copy and the Egyptian edition of the text read *ṣinf* (type, kind) due to a mistaken inversion of the letters.

Thus, the four *mīm-s* that symbolise the angels carrying the Throne are mentioned in the first part, whereas the four that correspond to the carriers of the Footstool (the domain of the duality of manifested existence) are mentioned in the second part.

This partition reminds us of the hadith in which God Himself explains that the *Fātiḥa* is divided into two halves: the first half, containing praise, belongs to the Lord, while the second, containing supplication, belongs to the servant⁷⁸.

About the “Three Sciences” mentioned in this treatise

The *Book of the Letters’ Meanings, their Metaphysical Realities and their Principles* (*Kitāb Khawāṣṣ al-Ḥurūf wa ḥaqā’iqi-hā wa uṣūli-hā*) is a short, but dense and comprehensive treatise about the symbolic meaning of the fourteen isolated letters of the Qur’ān. It belongs to the tradition of Sufi texts that deal with the knowledge of reality and with the sublime and subtle truths through the interpretation of letters, understood as matrices of the word and of the Creation. This conception of the esoteric character of the luminous letters takes us to the very heart of Ibn Masarra’s thought, which presents the *Materia Prima* of the world as a reality which is consubstantial with the Divine Word.

As Lory explains, when commenting on the text of the *Kitāb al-Ḥurūf*, this “is definitely not presented as a philosophical treatise. The purpose of the work is not an argument that uses a sequence of demonstrative reasoning. Instead, it makes use of meditations and intuitions that spring from analogies provided by Qur’ānic data. In fact, Ibn Masarra announces clearly from the beginning of his treatise that the Qur’ān provides human beings with a unifying science, divided into three types of (religious) knowledge: (1) the Science of Lordship and its contemplative perceptions; (2) prophetic science, its signs and allusions, and (3) the science of trial or testing, which consists of legal mandates”⁷⁹.

Lory interprets that the purpose of Ibn Masarra’s spiritual teachings is to raise the disciple from the third state (that of an ordinary believer, a level which corresponds to the science by trial) to the first one (the condition of an accomplished mystic, a level corresponding to divine science), by means of the second stage: prophetic science. He adds: “It is a question, therefore, of directing the reader of the Qur’ānic text towards the esoteric meaning of the holy Book, through the transmutation of the common meaning of the verses, so that the general exhortations may have an intimate, profound impact on the soul of the Sufi”⁸⁰.

We may note that, in other passages of this treatise, Ibn Masarra mentions, on the one hand, the science of God (*‘ilm Allāh*), represented by the letter *lām* that signifies the Tablet (*lawḥ*), and on the other, the two sciences, the science of the Unseen (*‘ilm al-ghayb*) and the science of manifestation (*‘ilm al-shahāda*)

⁷⁸ See: *Ibn ‘Arabī*. Divine sayings: The *Mishkāt al-anwār* of Ibn ‘Arabī // Ed. and trans. S. Hirstenstein M. Notcutt. Oxford: Anqa, 2004. P. 49 (English) and 24—25 (Arabic).

⁷⁹ See: Lory P. Ibn Masarra. P. 663.

⁸⁰ See: Lory. *Ibid.*

which are mentioned together in the Qur’ān and which are represented by the letter ‘*ayn*. This letter is only mentioned twice among the seventy-eight isolated letters (including the repetitions). So we have three sciences corresponding to the three just mentioned: the divine; the prophetic or esoteric; and the science of trial or exoteric.

Ibn Masarra in Ibn ‘Arabī’s *Kitāb al-Mīm wa ’l-wāw wa ’l-nūn*

Let us examine a particularly important example of the influence that Ibn Masarra’s treatise on letters had on the work of the Shaykh al-Akbar, Ibn ‘Arabī, who would later become the main exponent of the science of letters in Sufism.

In his book *On the esoteric meaning of the letters mīm (M), wāw (W) and nūn (N) (Kitāb al-Mīm wa ’l-wāw wa ’l-nūn)*⁸¹, Ibn ‘Arabī explains that the science of letters is a kind of knowledge which is reserved for the prophets and the *awliyā’*, the Friends of God. He says:

“This science of letters is a truly sublime station that confers the divine knowledge of Being, which corresponds to the contemplation (*mashāhid*) of the *mīm*, the *wāw* and the *nūn*. The first letter of the names of these letters is the same as the last one, so that they have neither beginning nor end⁸².

Therefore, you must know — may God help you - that the letters are one of the secrets of God — great is His Majesty - and that the science of letters is one of the more elevated sciences preserved among the treasures of God⁸³. It belongs to the preserved science by which only the prophets (*anbiyā’*) and the friends of God (*awliyā’*) whose hearts are pure are distinguished. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī said about it that this is the science of the holy Friends of God (*‘ilm al-awliyā’*)⁸⁴.

Tirmidhī, whose *Book of the Depth of Things*⁸⁵ is available in a French translation, appears here as a distinguished representative of this science of the Friends of God. Ibn ‘Arabī, while recalling the great oriental Sufi thinker, suggests that the science of letters is the science of the *awliyā’ par excellence*, that is, the highest of sciences.

⁸¹ See: *Ibn ‘Arabī. Le Livre du Mīm, du Wāw et du Nūn / Intro. and trans. by Ch.-A. Gilis. Paris: Albouraq, 2002.* This treatise, which I have been working on in collaboration with Pablo Beneito, is to be published in its first critical edition including its full translation into Spanish.

⁸² The identity of the beginning and the end establishes a principle of circularity. In his edition, based on a single manuscript, Gilis reads *shāhid* instead of *mashāhid* (See: *Ibn ‘Arabī. Le Livre du Mīm / Ed. Gilis. P. 38*).

⁸³ Referring to Q. 15:20.

⁸⁴ See: *Ibn ‘Arabī. Le Livre du Mīm / Ed. Gilis. P. 40.* This is my translation. Concerning this reference to al-Ḥakīm al-Tirmidhī, see also: *Gril D. La science des lettres // Les illuminations de La Mecque / Ed. M. Chodkiewicz et al. Paris: Sindbad, 1988. P. 423 and note 93.*

⁸⁵ See: *al-Ḥakīm al-Tirmidhī. Le livre de la profondeur des choses / Ed. and trans. G. Gobillot. Villeneuve d’Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 1996.*

Further on in the same work, Ibn ‘Arabī explains that his discourse deals with the mysteries of the letters, and not with their sympathetic properties (*khawāṣṣ*), and mentions precisely, by way of example, the style of Ibn Masarra. He says:

“Our discourse speaks about their secrets [the meanings of the Arabic letters]. We follow in this a path (*tarīqa*) like the way of Ibn Masarra al-Jabalī and other masters. It is not about their sympathetic, functional properties (*khawāṣṣ*), because speaking of the possible uses of things usually leads to suspicion (*tuhma*) and allegations against the author [accused of being an impostor] (*takdhīb*)”⁸⁶.

This mentioning of Ibn Masarra is truly significant. First of all, as in other references in his *Futūḥāt al-makkīya* and other works, Ibn ‘Arabī shows that he knows of Ibn Masarra due, in particular, to his *Treatise on the Letters*, which he may have had the opportunity to read, or perhaps it was simply transmitted to him orally. It is also worth pointing out that only Andalusian Sufi thinkers refer to Ibn Masarra and claim to have been inspired by him, whereas the *falāsifa*, Andalusian or otherwise, never do.

On the other hand, the fact of mentioning Ibn Masarra — like the prior mentioning of Tirmidhī — in relation to the exclusive science of the *awliyā’*, reveals a profound recognition of his condition of *walī*, Friend of God and spiritual master. Ibn ‘Arabī also shows his close relation to the thought of Ibn Masarra, when he confirms that he follows in the treatment of this privileged science a way like Ibn Masarra’s (*ka-tarīqat Ibn Masarra*). It is understood that this methodological resemblance comes from the fact that both masters approach the letters from the same hermeneutic perspective, taking into consideration their symbolic, metaphysical and cosmological meaning, rooted in the same scriptural background of the Qur’ān. Therefore, it is not a question of providing information about the practical applications or powers (*khawāṣṣ*) of the letters, which is the domain of sympathetic medicine or alchemy. Instead, the intention is to penetrate the metaphysical meanings of the letters and their spiritual realities in the Qur’ānic context.

According to the manuscript which is still extant, the title of Ibn Masarra’s treatise about the letters (which as we said is simply called *Kitāb al-Ḥurūf* by Ibn ‘Arabī in his *Futūḥāt*), begins in the following way: *Kitāb Khawāṣṣ al-Ḥurūf*..., which can be translated as *The Book of the properties of the letters*... Taking into consideration the above-mentioned arguments, the fact that the first term of the title is precisely the word *khawāṣṣ*, which is used in the domain of practical sciences with the meaning of ‘natural properties’, might be confusing. However, given the content of the text, it seems clear that the term *khawāṣṣ*, which Ibn Masarra used in the title according to the manuscript, represents here the symbolic qualities of the letters, which are, in reality, their meanings, and not their practical properties or powers. In *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf* the meanings of the letters may only be considered to have ‘practical application’ either in the sense that assimilating their re-

⁸⁶ Ibn ‘Arabī. *Le livre du Mīm* / Ed. Gilis. P. 56. This is my translation.

alities produces a transformation within the disciple, or in the sense that the letters have an active function in the divine Work of Creation as its constitutive elements. This particular meaning can in fact be related to spiritual alchemy, understood as a metaphysical science.

There is another possibility I would prefer: to consider that the original title of the work could have been *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf fī ḥaqā'iqi-hā wa uṣūli-hā* instead of *K. Khawāṣṣ al-Ḥurūf wa ḥaqā'iqi-hā wa uṣūli-hā*. In this case, it would mean *Book of the Elite of Letters in their realities and principles*. Note that it is very easy to misread a *wāw* in the place of the preposition *fī*, a particle that very often introduces the second part of Arabic titles. In fact, this writing only deals with the fourteen isolated letters of the Qur'ān, the very elite (*khawāṣṣ*) of letters, and not with all of them.

Evaluation of the Influence of Ibn Masarra's Treatise on Ibn Arabī's thought

According to Denis Gril, who has studied the development of the Science of Letters in Islam in the time preceding the master from Cordova, his interpretation of each group of isolated letters “results from his own inspiration”. On the other hand, in relation to the possible influence of this personal exegesis on the work of Ibn 'Arabī, Gril considers the content of the interpretations of Ibn Masarra to be “only partially reflected in the thought of Ibn 'Arabī”⁸⁷.

However, from a different perspective, taking into consideration the integrity of the text, Claude Addas comments as follows: “Referring to certain passages in the *Kitāb al-Ḥurūf*, we cannot fail to be struck by the similarities. When, for instance, Ibn Masarra brings up the notion of *kawn*, the existential *fiat*, or [the notion of] *habā'*, the primordial dust which he and others regard as constituting the *materia prima*, or the connection between the manifestation of creatures arising out of this *materia prima* and the setting out of the letters, or when he underlines the connection between the 28 letters of the Arabic alphabet and the lunar cycles, every reader familiar with the Shaykh al-Akbar's works will recognise themes running through his writings”⁸⁸.

Nevertheless, given the fact that these ideas were already present somehow in the thought of Sahl al-Tustarī or, in some cases, in the *Rasā'il* of the Ikhwān al-Ṣafā', Addas also points out that “it would be wise not to exaggerate, but also not to minimise, the influence of Ibn Masarra on the thought of Ibn 'Arabī”⁸⁹. I agree with this view on the matter.

To conclude the article, let me point out that knowledge of the harmony of the mysterious Letters found in the Qur'ān, through the teachings of Ibn Masarra, might serve as a mirror for a vision of universal harmony.

⁸⁷ See: Gril. *La science des lettres // Illuminations*. P. 428.

⁸⁸ See: Addas. *Andalusī Mysticism*. P. 919.

⁸⁹ See: Addas. *Ibid.*

Pablo Beneito (University of Murcia, Spain)

**INTRODUCTION TO THE SCIENCE OF SPIRITUAL TYPOLOGIES
RELATED TO THE DIVINE NAMES: *PSYCHOSOPHY* IN
THE THOUGHT OF IBN ‘ARABĪ AND HIS FOLLOWERS**

Knowledge of the Names and the complete worship (*‘ibāda tāmma*)

In his commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam* by Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī (1165—1240), the Sufi author Dā’ūd al-Qayṣarī (d. 1350), an eminent follower of his teachings, explains that

“no servant knows anything of the names and qualities of God (*al-Ḥaqq*) apart from what his own essence bestows on him by virtue of his predisposition; and one can only serve and worship God (*al-Ḥaqq*) according to the extent of the knowledge and gnosis that one has of Him, because worship (*‘ibāda*) is necessarily preceded, on the one hand, by the knowledge of the object of worship (*ma ‘rifat al-ma ‘būd*), that is, of the One who is adored, insofar as Lord and Sovereign who requires such worship and, on the other hand, by the knowledge of the servant over whom the lordly condition or sovereignty (which requires the condition of servanthood) is exercised.

The one whose essential predisposition does not bestow the knowledge and gnosis of the totality of the names and attributes cannot, therefore, worship God (*al-Ḥaqq*) by means of all the Names. So only the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*) who is the complete servant (*al-‘abd al-tāmm*) worships God with complete worship (*‘ibāda tāmma*)”¹.

In this passage, Qayṣarī expresses the need as well as the ultimate intention of the personal acquisition of knowledge of the divine Names: the human being who is aware of his ontological servanthood aspires, insofar as his predisposition allows him, to the knowledge of all the names in order to perfect the complete worship of his Lord.

Introduction: towards a definition of *psychosophy*

In these pages I am going to present three intimately related texts from the *Inshā’ al-dawā’ir* and the *Futūḥāt makkiya* of Ibn ‘Arabī and the *Nafaḥāt ilāhīya*

¹ *Dā’ūd al-Qayṣarī. Maṭla‘ khuṣūṣ al-kalim fī ma ‘ānī fuṣūṣ al-ḥikam* / Ed. M. Ḥasan al-Sā‘idī, Dār al-I’tisām 1416 H. Vol. I. P. 183.

of his disciple Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 1274), which will allow us to progressively establish an at least provisional definition of the science I have called *psychosophy*.

As we shall see, this science constitutes, one might say, a traditional psychology, based on the science of the Names, from which is derived what could be considered, in a different context, a “spiritual psychotherapy”. However, the terms ‘psychology’ and ‘psychotherapy’ as they are currently used in other backgrounds, are inaccurate for our purposes and cannot properly be applied to the object of our study.

Psychosophy is offered to us as an inspired science, based on Islamic revelation and tradition, whose object is the knowledge of the self and the other as places of manifestation of the *onomatophanies* (*maṣāhir al-tajalliyāt al-asmā’iyya*), in the spiritual context of human learning and completion. Here we are going to deal with the subject especially from the point of view of *takhalluq* or ‘theo-mimesis’: the adoption of the characteristics of the divine names, through which the human being re-establishes his original theomorphism².

For a wider understanding, bear in mind that we are going to deal with the science on which several aspects of the practice of *dhikr* of the divine names are based and with its various applications to spiritual guidance and healing within the sphere of Sufism and similar forms of esotericism.

Psychosophy in Ibn ‘Arabī’s *Inshā’ al-dawā’ir*

In this first part, I shall translate and comment on the section from the *Inshā’ al-dawā’ir* which presents and explains the table of divine Names (*jadwal al-ḥaḍra al-ilāhīya*)³, in which the so called ‘Magister Maximus’ (*al-Shaykh al-Akbar*) classifies the names into the following general categories: names of the Essence, names of qualities/attributes and names of actions. Ibn ‘Arabī says in this respect:

“God is not apprehensible, nor has He limits, just as He is not definable, nor qualifiable. Speculative thought (*fikra*) can only have bearing on His Actions and His Creatures”⁴.

One may expect that the actions (*af‘āl*) and the creatures (*makhlūqāt*) make up the field to which what we call psychosophy may be applied. The Shaykh continues by saying:

² On the *takhalluq* as *theomimesis*, see: Chodkiewicz M. La sainteté et les saints en Islam // Le culte des saints musulmans. Paris, 1996. P. 18 and notes 24—25.

³ See: *Ibn ‘Arabī. Inshā’ al-dawā’ir* // Kleinere Schriften des Ibn al-‘Arabī / H.S. Nyberg (ed.). Leyden, 1919. P. 28—31. See also: *Ibn ‘Arabī. La Production des Cercles* // Trans. P. Fenton, M. Gloton. Paris: Éclat 1996. P. 30—34, where Nyberg’s edition is reproduced. In the following notes I shall refer to the pages of this second edition.

⁴ See: Production. P. 31.

“... and these are His most beautiful Names (*al-asmā’ al-ḥusnā*), with which He has named Himself in His glorious Book”⁵.

Firstly, Muḥyiddīn reminds us (and this is important with regard to psychosphy) that the knowledge of the names is directly linked to the revelation: God has named Himself in His glorious Book by means of His true Prophet⁶.

The ‘psychology’ which is derived from the science of the names is therefore necessarily associated with the prophetic nature of revelation and with the theosophy consisting of this knowledge of creatures and divine Actions, that is, in the knowledge of *onomatophanies*, since Actions and creatures are considered as manifestations of the effects of the Names in Ibn ‘Arabī’s thought.

Secondly, the Shaykh explains that these excellent Names include names which refer to the divine Essence, names which refer to attributes and names of actions⁷.

However, Ibn ‘Arabī understands that a name of a particular category can refer to the other categories as well. For instance, a name of the Essence can also refer to an attribute or an action. In order to determine to which category each name belongs, the Shaykh compares and ‘weighs up’ the various possible meanings of a name and chooses ‘the most evident’ or predominant (*al-aẓhar*)⁸.

Concerning this, the author adds in relation to the table of divine Names where they are sorted into these three categories:

“We have placed in the column of the Names of the Essence those which come under it even if, as we have just mentioned, they can also refer to certain Qualities or Actions, or both together. We have proceeded in the same way with the Names of Qualities and Actions, by classifying them according to their most obvious meaning (*min jihat al-aẓhar*). That does not prevent their inclusion in another column”⁹.

On this diversity of meanings and perspectives (a fundamental question for an open and creative understanding of this science), the author gives an eloquent example:

“The name Lord (*Rabb*) means ‘the Immovable’ (*al-Thābit*) as a Name of the Essence; but when it is considered as a Name of Action it means ‘the Rectifier’ (*al-Muṣliḥ*); and when it means ‘the Possessor’ (*al-Mālik*) it comes under the category of the Names of Qualities”¹⁰.

⁵ Ibidem. The text reads in Arabic: *wa innamā ‘l-fikra fī af’āli-hi wa makhluqāti-hi wa hādīhi ‘l-asmā’ al-ḥusnā*.

⁶ Cf.: Ibidem.

⁷ See also: *Ibn ‘Arabī*. El secreto de los nombres de Dios / Ed. P. Beneito. Murcia: ERM, 1996. P. 18.

⁸ Production. P. 33.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

In contrast, as an example, we observe that his type of treatment of the question, which takes into account the polysemy of the names, is missing in the suggestive work of Laleh Bakhtiar, *Moral Healing through the Most Beautiful Names*, a recent attempt to develop a Sufi inspired therapy deriving from the applications of the names¹¹.

The Shaykh adds, with respect to this:

“Know that we have no intention of limiting the divine Names to those which appear in this table, nor of implying that others do not exist, but we have arranged there to draw attention to what we are going to point out”¹².

The Table of Names that Ibn ‘Arabī offers us as a model is therefore an open tool for reflection and, above all, inspiration. The Master continues by saying:

“When you consider one of the excellent Names of God, apply it to the most obvious category and enter it under the corresponding column in this table, since the Names are numerous in number because of the diversity of meanings which they are capable of assuming”¹³.

In my view, L. Bakhtiar, in the work already mentioned, has treated the 99 names found in the traditional list transmitted by Walīd b. Muslim¹⁴ in an excessively simplified one-sided way, with the intention of systematizing a science which, in fact, if one considers the premises put forward by Ibn ‘Arabī, cannot be reduced to a plain theoretical scheme, since, as we shall see, it depends completely on the actualization of inspired knowledge.

Thus, together with the diversity of the names, we have the diversity of their meanings. At this point the section which most concerns us for the description of psychosophy as a practical science really begins. The Shaykh explains the purpose of the list:

“We have drawn up this list with the sole intention of giving you an access to the Names which are suitable for you and which will be of benefit”¹⁵.

He continues by making clear the usefulness of this table of Names (*fā'idat hādihā 'l-jadwal*), set out

¹¹ Bakhtiar L. *Moral Healing through the Most Beautiful Names: The Practice of Spiritual Chivalry*. Chicago, 1994. P. 290. This book is the third volume of an interesting trilogy which includes the titles: *Traditional Psychoethics and Personality Paradigm*. Chicago, 1993; and *Moral Healer's Handbook: the Psychology of Spiritual Chivalry*. Chicago, 1994.

¹² Production. P. 33.

¹³ Ibidem. ‘Abd al-Karīm al-Jīlī follows the Shaykh's suggestion establishing a similar table, with four columns, in which he sets apart Names and Attributes of Essence, Majesty, Beauty and Perfection. See: *Jīlī*. *Al-Insān al-kāmil*. Cairo, 1981. Ch. 24. P. 92.

¹⁴ Gimaret V. D. *Les noms de Dieu en Islam*. Paris, 1988. P. 56.

¹⁵ Production. P. 33.

“so that the servant may be characterised (*takhalluq*) by them in such a way that the realities, which he assumes through them, are restored in him, and he finds himself in a relation of affinity with all of them, from the first to the last”¹⁶.

Here we have a first treatment of psychosophy, related to the perfecting of proper receptivity and self-knowledge. Let us now look at another approach related as much to self-knowledge as to knowledge of the other. In both cases it is not a question of psychology (*ilm al-nafs*) but of psychosophy or, if you prefer, *psychognosis* (*ma'rifat al-nafs*). I have chosen the more general denomination, ‘psychosophy’, which refers to the *ḥikma* according to Ibn ‘Arabī’s understanding of the term in his commentary on the Name al-Ḥakīm in his *Futūḥāt makkiya*¹⁷. The Shaykh continues saying:

“When you have understood the intention we have regarding this table and the order which rules it, you will recognise (*‘alimta*) the one who is characterised (*mutakhalliq*) by any of the Names contained in it. Thus, when you discern in him (*ra’ayta ‘alayhi*), at a given moment, one of these Names, you will realise that he is connected at this particular moment with the corresponding degree of Presence (*ḥaḍra*). You will then say that this person is currently in the presence of Actions if it concerns one of the Names of action, or in the presence of a particular Quality (*fī ḥaḍrat al-ṣifa al-fulānīya*), or in the presence of the Essence, according to what you observe in him of the presence of this Name”¹⁸.

The Shaykh continues with a valuable piece of information, where, along with the distinction between the state of the moment and the spiritual station, he introduces the technical distinction between the predominant (*ghālib*) meaning of the name which governs the state (*ḥāl*) and the predominant meaning of the name which governs the station (*maqām*). The text continues as follows:

“...If a particular name entails different meanings corresponding to these three levels of presence [essence, qualities and actions], then consider which is the predominant meaning which you recognize in the person, so that you can relate his state to the corresponding level of presence.

Even in case this person is above [this level of presence] by virtue of his spiritual station (*maqām*), you have to determine [which level of presence he is in] by virtue of his state (*ḥāl*).

¹⁶ Ibidem. In case we read *tunsab* (see: *Inshā’* / Ed. Nyberg. P. 30, note 23) instead of *yunsab*, the meaning would be: «... so that, from the first to the last, they refer to them», that is to say, so that the realities refer to the divine Names and they are attributed only to them.

¹⁷ On the *ḥaḍrat al-ḥikma* and the Name *al-Ḥakīm*, see: *Ibn ‘Arabī. Futūḥāt makkiya*. Beirut: Dār Ṣādir, n. d. Vol. IV. P. 257—259, where Ibn ‘Arabī specifies that «every *ḥakīm* is ‘*alīm*, but not every ‘*alīm* is *ḥakīm*». On the Name *al-Shāfi*, see: Idem. P. 275—276.

¹⁸ Production. P. 33—34.

This is the case even if the condition of such a person [who by virtue of his station is above the transitory state] does not go unnoticed by whoever amongst us is complete and so finds himself in a superior state”¹⁹.

It is not just a question of perceiving which are the predominant names which rule in any given spatio-temporal circumstance, both the state and the station of a person, but also it is necessary to consider to which presence (actions, attributes, Essence) they belong at each moment and what is, consequently, the predominant meaning of the predominant name that rules the state (presented here as the main object of psychosophy), or the predominant meaning of the predominant name which rules his station (which would only be known to those who find themselves in a superior station).

As one can see, Ibn ‘Arabī uses in this text expressions which imply as much ‘reflective thought’ or ‘intellectual perception’ as ‘visual perception’: *ra’ayta, fa-tanzur...* It seems to me that this passage, which is mainly addressed to those who, endowed with interior perception, can therefore make effective use of the information given by the Shaykh, is not here referring to a process of mechanical thought. The *ḥakīm* does not only discern (*naẓar*) and observe with ordinary physical sight (*baṣar*), but he also perceives by means of interior vision (*baṣīra*) or insight, to which psychosophy fundamentally refers.

By mentioning those who are complete (*mukammal*), Ibn ‘Arabī is alluding here to a penetrating interior perception: we are therefore in the realm of revelation, unveiling and contemplation. This is another of the essential differences between psychology and psychosophy which, in contradistinction to the former, is presented to us as an intuitive science with a contemplative nature which can only be made effective through revelation and insight. In this respect, the Shaykh continues:

“[This distinction between the transitory state and the realized station] is not hidden from whomever amongst us is complete, so that he may distinguish clearly [the one] who only manifests the influence of a Name according to what the moment (*waqt*) confers on him from the one who actually has the power of this name and authority over it²⁰. But whoever has not reached this perfection, given the limitation of his knowledge, only considers the person in question by virtue of his state and the name which governs it. That is therefore the usefulness of this table”²¹.

The predominating name (*al-ḥākīm al-akbar*)

In other passages in his works, the Shaykh calls this preponderant name (*ghālib*), ‘the ruling name’ (*al-ism al-ḥākīm*). As we shall see later, several names can simul-

¹⁹ Production. P. 34.

²⁰ That is to say, the one who has fully realized the spiritual station corresponding to the name in question, so that he has knowledge of its effects.

²¹ Production. P. 34.

taneously govern various states which come together at a single moment. In this convergence of properties, there is necessarily a name whose authority predominates over the authority of the other names at this particular instant. This principal name which determines the global orientation of the moment is called *al-ḥākim al-akbar*, “the main ruler”.

In relation to this, Ibn ‘Arabī says in a passage from the *Futūḥāt*:

“[...] Man, whose behaviour is subject to the ruling power (*ḥukm*) of the divine names, is the place (*maḥall*) in which the effects of the authority (*sultān*) that they exercise over him are manifested. But the names can only rule a person in conformity with the power of action that his state (*ḥāl*), his time (*zamān*) and his place (*makān*) confer on them [that is, to the extent that his state and his spatio-temporal situation allow].

Therefore the states and moments confer on the divine names the authority that the latter exercise over them, such that each of the states and spatial or temporal conditions in which a person finds himself is necessarily governed by a divine name”²².

The Shaykh insists on making clear this relationship of reciprocity. The states, as receptors, determine the power of action of the Names that govern them. The passage continues:

“At one and the same moment (*ān wāḥid*) the ruling properties (*aḥkām*) of many divine names can come together in the person, such that his [overall] state receives various simultaneous influences, since he can integrate different [converging] states²³, each of which demands the authority of a specific name. Only the specific name which such a state demands takes on the direction of a particular state. Therefore there is necessarily a name [from among those that come together in an overall state] which has more authority than the others [in this state], a ‘principal ruler’ (*al-ḥākim al-akbar*) whose executive power determines the orientation of the joint action of the names [which participate in this convergence of states in the overall state of the moment]”²⁴.

From this passage one may deduce that, in the practice of psychognosis, the gnostic has to distinguish this *ḥākim akbar*, which governs the moment, from the other names which, like ministers who carry out the orders of the same king, rule under his general authority the converging states.

There is, therefore, a principal name which rules the state that dominates a given moment. This corresponds to the predominating attribute or quality (*al-waṣf al-ghālib*), which, as we shall see later on in a text by Qūnawī, determines the image reflected in the mirror.

²² *Ibn ‘Arabī. Futūḥāt Makkiya* / Ed. O. Yahya. Cairo, X: 150. P. 171—172.

²³ Lit. «since man can be in different states», that is, convergent states which conform his overall state.

²⁴ *Ibn ‘Arabī. ibid.*

It seems to me that, from the point of view of Sufism and direct knowledge of the realities, although the science of names might be known to some degree by means of study, psychosophy cannot be effectively applied except by virtue of an elevated spiritual condition. Only the one who knows the realm of the active Imagination, knows how to direct the spiritual energy of the heart and is endowed with the necessary faculties can make use of the information imparted by the Shaykh, distinguish the effects of the names which manifest in the states and the names which govern the stations and, what is an even more delicate matter, give others inspired information or instruction.

In this respect, psychosophy, as a super-rational science, would be situated above the realm of modern psychology.

Psychosophy in Qūnawī's *al-Nafaḥāt al-ilāhīya*

As one can see in his works, Ṣadr al-Dīn is not only a skilled transmitter and interpreter of Islamic sciences and the teaching of the Shaykh al-Akbar. The Master from Konya frequently speaks in the first person and is introduced to us primarily as an heir (*wārith*) which actualizes in his personal experience the Muhammadian spirituality. Thus, for example, in a chapter from his *al-Nafaḥāt al-ilāhīya*²⁵, Qūnawī begins his account of a direct, contemplative experience in the following way:

“The Real - may He be exalted — made me see²⁶ a theophanic vision which took place on the 27th night of the month of *Rajab* in the year 664 H., a night similar,²⁷ therefore, to the night in which He opened to His Envoy — peace and blessings upon him — the door of *al-ba‘th ilā ‘l-Ḥaqq* [...]”²⁸.

Just as Ibn ‘Arabī, in his visionary work *Mashāhid al-asrār al-qudsīya wa-maṭāli‘ al-anwār al-ilāhīya*²⁹ uses the expression *ashhada-nī ‘l-Ḥaqq bi-mashhad... wa qāla lī... wa qultu la-Hu...*, or Niffarī (d. c. 965), before him, describes his mystical experience in his *Mawāqif* by saying *awqafa-nī...*, so Qūnawī uses the expression *aḥḍara-nī ‘l-Ḥaqq fī mashhad... wa qāla ... fa qultu...* in this chapter whose title *Nafḥa ilāhīya wa-minḥa qudsīya* alludes in fact — and the coincidence of the adjectives *qudsīya* and *ilāhīya* is not fortuitous — to the *Mashāhid al-asrār*.

Subsequently, the second section of this same chapter, *Khīṭāb ghaybī fī sūrat ḥadīth qalbī*, which begins by saying: *innī khūtibtu bi-khīṭāb ghaybī...*, evokes

²⁵ See: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. *al-Nafaḥāt al-ilāhīya* / Ed. Muḥammad Khājawī. Tehran: 1417 L. H. P. 172.

²⁶ Lit. ‘he made me be present in ... (*aḥḍaranī*)’.

²⁷ That is, corresponding to the same date of the Islamic calendar, which would manifest, as we may deduce from the expression, the spiritual quality of the «descent» of Prophetic revelation.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Cf.: Ibn ‘Arabī. *Las contemplaciones de los misterios* / Ed. and trans. S. Hakim, P. Beneito. Murcia: ERM, 1994.

with the linking sequence of its sentences, Niffarī's *Mukhātabāt*³⁰. In this instance, the inspirations received (in the year 665) are of an auditory nature (although they are received in the heart), without the predominance of the visual dimension belonging to the contemplations.

In this work, Qūnawī is therefore situated within the tradition of inspired dialoguing, which include, in particular, Niffarī's *Mawāqif* and Ibn Barrajān's *Īdāh al-ḥikma* (according to Ibn 'Arabī's commentary in his introduction to the *Mashāhid*³¹) and the afore-mentioned work by Ibn 'Arabī, among many others.

In these passages, Qūnawī introduces the account of his experiences, noting with care when and how they took place. We are definitely not looking at an imitative literary exercise but at an inspired discourse by an 'heir' who has realized (*wārith muḥaqqiq*) the direct knowledge of the mysteries.

In the same work, *al-Nafahāt al-ilāhīya*, Qūnawī offers us one of the most succinct and clarifying expositions of the principles on which what I call psychosphy, the psycho-spiritual application of the Names, is based: the knowledge of the human being, his states, his stations and the secrets of his heart by means of the science of the divine Names, its applications and the modalities of its manifestation.

In the first section of Chapter 40 (*Nafḥa rabbānīya*), Qūnawī says:

“Sudden inspiration (*wārid*) says — and the witness (*shāhid*) bears witness to its veracity:

The image of the spirit of every human being (*insān*) which is mirrored in any of the worlds conforms to the attribute predominating (*al-waṣf al-ghālib*) in his actual constitution (*nash'a*) at the moment of separation, whether this separation is through temporary detachment from the bodily support (*insilākh*) [e. g. during dreams or in ecstatic trance] or through physical death. This is also the case with regard to the Real: the image of His self-revelation which is mirrored in every abode (*mawṭin*) and station conforms to what essentially governs you at the time when this revelation takes place.

Whoever is not dominated by a specific condition or particular attribute will manifest according to the Essence (*bi ḥukm al-dhāt*) in conformity with what each circumstance (*sha'n*) and station (*maqām*) requires. Whoever knows this secret knows the secrets of the constitution of this world, the Isthmus (*barzakh*) and the hereafter, the theophany and the veil, imperfection and perfection”³².

Firstly we have the idea that the image which the human being perceives of himself, the world or God when it is reflected in the mirror which any of the worlds creates for him (note that the worlds are here considered as mirrors or reflected images), is the image of the predominating attribute which rules over his psycho-

³⁰ See: *Niffarī*. K. al-Mawāqif wa 'l-mukhātabāt / Ed. and trans. A. J. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.

³¹ See: Las contemplaciones... P. IV, XII.

³² See: *Nafahāt*. P. 177—178. I do not follow the punctuation of the edition.

physical-spiritual constitution at the moment of the separation, whether it is a separation caused by trance, sleep, death or whatever.

The text here emphasizes the idea of separation. However, might one understand that the idea may also be extended to the reflection that a person sees in the mirror of daily reality with his ordinary perception? What is fundamental here is again the notion of a dominant attribute: in the incessant interaction of the multiplicity of names which “struggle to manifest their effects” there is at each moment a particular name or attribute whose qualities predominate over the others. The attribute which governs or dominates a time-state, *al-waṣf al-ghālib* — as Qūnawī calls it — corresponds to Ibn ‘Arabī’s concept of *al-ḥākim al-akbar*³³.

Qūnawī establishes here a fundamental distinction between the person who is under the specific domination of a particular attribute or limited circumstance, and the person who under the ruling power of the unlimited and unconditioned Essence (he says *bi-ḥukm al-dhāt*) and is not dominated by any particular attribute.

The second section of Chapter 40 (*Nafḥa rabbānīya*) is entitled “Very useful advice” (*Waṣīya muḥīda jiddan*), which evidently shows that it is going to deal with a practical science, whose application the master strongly advises. He says:

“Given that in reality states determine the manifestation of the Names, it is necessary for the perspicacious observer to watch over each breath (*nafas*) and each one of his states so that he knows which particular Name rules (*al-ism al-ḥākim*) over him in each of his states, at each breath and each moment, and he may act in response to it with the appropriate conduct (*adab*) and may therefore be aware of his particular servanthood to his Lord according to the specific Name which governs his moment (*sultān waqti-hi*), through his inner presence (*ḥuḍūr*) and verified Divine knowledge (*ma‘rifa ilāhīya muḥaqqāqa*)”³⁴.

Here we have a new perspective. In short, in psychosophy it is possible to perceive the predominant name of the state, the breath, the reflection, the station, the moment, the heart or the secret of himself and others. Consequently, the response has to be the corresponding *adab*, which requires a spiritual presence that allows one to perceive and behave with courtesy or good form and knowledge which offers the keys to a correct interior orientation.

Qūnawī continues (note the parallel with the passage from the *Futūḥāt*) saying:

“Every divine orientation (*tawajjuh ilāhī*) has a particular determination in accordance with the Name by which it is characterized and it requires a special behaviour (*adab khāṣṣ*) for each particular relationship (*nisba*) of servanthood: when accompanied by a special direct knowledge (*ma‘rifa khāṣṣa*), it brings all

³³ See: *supra* the translation of *Fut.* X: 150.

³⁴ See: *Qūnawī. Nafaḥāt.* P. 178.

the good things foreordained by God and which the station demands. And God helps with His gifts and generosity”³⁵.

In order to familiarize oneself with theoretical psychosophy and with the particular *adab* which each name requires in principle, one may basically have recourse to the texts relating to *takhalluq* in the writings on the divine names and to the glossaries or books by Sufi authors dealing with the ‘*abādila*’³⁶.

The practical applications of psychosophy cover a wide spectrum of possibilities. Thus, for example, after hearing an account of a dream, a spiritual guide who interprets dreams might tell his disciple to practise a *dhikr*, the remembrance of a particular formula suitable to his state, using a particular name whose properties are beneficial in relation to his education or in relation to an occasional objective.

Psychosophy deals, in short, with completion, knowledge, adaptation to the prophetic model and the healing of hearts by means of the science of the divine names.

³⁵ See: *Qūnawī*. *Nafahāt*. P. 178.

³⁶ For references of the main texts on psychosophy, see: *Beneito P.* Un ejemplo del influjo de Ibn ‘Arabī en algunos autores persas: la difusión de la *psicosofía* // *Shuhūd-i ‘āshiqāneh*. Tehran, 2003. P. 14—33 (in Spanish) and 63—71 (in Persian).

Зейн ал-‘Абидин Ибрахими (Кирман, Иран)
УЧЕНИЕ ШЕЙХИТОВ О ТЕЛЕ, ПЛОТИ И ДУХЕ
И ИХ ПРЕБЫВАНИИ ПОСЛЕ СМЕРТИ

Школа шейхитов является одной из важных школ шиитов-двунадесятников. Она возникла около 1200 г. л. х. (1785 г. н. э.) благодаря деятельности ее основателя шейха Ахмада Ахса’и (1166/1753—1241/1826). Эта школа отличается от других шиитских школ своей особой верностью заветам Пророка и имамов во всех своих воззрениях.

Некоторые из шиитских ученых и философов¹ утверждали, что мудрость есть знание истин вещей, независимо от того, соответствует ли оно религиозному закону или нет. Шейхиты же учат, что мудростью является знание истин вещей и что это знание по необходимости должно соответствовать Закону и исходить из него, ибо, согласно воззрениям шиитов, этот мир создан Богом и Он сделал Мухаммада и его род (мир им!), то есть четырнадцать непорочных, свидетелями сотворения небес и земель, и всего [остального (?)] мира — о чем говорится во многих хадисах. Следовательно, они знают истины этого мира и этого творения лучше всех. Следовательно, для того чтобы [должным образом] понять истины, законы и указания Бога и преследуемую Им творением [мира] цель, мы должны обратиться к четырнадцати непорочным — другого пути нет.

Вне сомнения, сопутствующие выводы и детали этих двух принципиальных положений² выявляют существенную разницу между шейхитами и другими школами. Всякий, кто обратится к книгам шейха Ахмада Ахса’и или Хадж Мухаммада Каримхана Кирмани (1225/1810—1288/1870), сразу заметит, что они представляют собой не что иное, как толкования коранических стихов, хадисов и хабаров и что источником мысли и мировоззрения их авторов являются изречения Мухаммада и других непорочных их его рода. Однако в данной статье мы не намерены подробно разбирать этот вопрос: эти несколько строк — не более чем беглый эскиз, в качестве вступления, метода и основных положений шейхитских ученых. Задача этой статьи — рассмот-

¹ Возможно, здесь имеется в виду Садр ад-Дин аш-Ширази (Мулла Садра) (979-80/1571-2 — 1050/1640). Если так, то это утверждение не совсем справедливо: Садра в принципе не допускал возможности того, что знание истин вещей может в чем-либо противоречить Закону (*Прим. пер.*).

² «Знание истин вещей должно соответствовать Закону» и «подлинным знанием истин вещей обладают [только] четырнадцать непорочных» (*Прим. пер.*).

реть взгляды шейхитов о [том] человеке, который пребывает после смерти и направляется в жилище иного мира, — вернее, о теле и духе и о том, что пребывает после смерти. Это важный предмет изысканий мусульманских мыслителей: на эту тему сказано очень много и одновременно это — яблоко раздора. В этой краткой статье мы не будем подробно разбирать доказательства, приводимые шейхитскими учеными в пользу верности их утверждений: их можно найти в их больших и малых книгах.

Наша цель — разъяснить суть их взглядов на тело, плоть и дух, пребывающие после смерти. В конце статьи мы перечислим те шейхитские книги, в которых этот вопрос разбирается детально, чтобы те, кого он особо интересует, могли обратиться непосредственно к ним.

Среди шиитов — заметим в общих словах — существует порядка четырнадцати воззрений на возвращение (=восстановление) (*ма‘ād*). В целом, эти воззрения сводятся к тому, что одни считают его духовным явлением, вторые — телесным, третьи — душевным (*нафсанī*), четвертые — одновременно духовным и телесным, причем каждое из этих учений имеет также свои частные разновидности. Однако большинство шиитов верят как в духовное, так и в телесное возвращение (=восстановление), то есть полагают, что тело человека отправляется в иной мир вместе с его духом. Разумеется, относительное согласие относительно этого воззрения существует лишь в самых общих и расплывчатых чертах. Как только кто-то начинает излагать и объяснять свои взгляды подробно, [тут же] выясняется, что его точка зрения отличается от точки зрения других либо в целом, либо в частностях.

Из числа учений, получивших известность среди шиитов в течение двух последних столетий, — учение шейха Ахмада Ахса’и о телесном возвращении. Это учение привлекло всеобщее внимание: одни одобряли и принимали его, другие — отвергали, так что иногда дело доходило до ожесточенных споров и обвинений в неверии. Ахса’и утверждает, что элементное тело, образованное от акциденций этого мира (*дунйā*), не переходит в иной мир (*āхира*); возвращаемое тело, по его мнению, — тонкое тело, пребывающее внутри элементного тела. Характеристики и условия высших миров в корне отличаются от характеристик и условий этого [низшего] мира; сотворенное и порожденное в этом мире акциденций, ощущаемое нашими внешними чувствами, не может существовать в ином мире. На самом деле ничто не переходит от одного мира в другой, и такие слова, как «возвращение» и «восстановление» и им подобные, употребляются из-за тесноты и ограниченности словесных оболочек: под этим подразумевается прекращение обращения внимания на один мир и обращение его на другой, а не то, что кто-то оставляет свою обитель и освобождает свое место в одном мире и направляется в мир иной. Ахса’и полагает, что постоянно изменяющиеся и сменяющиеся в нашем теле акциденции являются местом проявления и «носителем» (*маркаб*) человека: человек «носим» ими и проявляется посредством их. Эти акциденции не имеют отношения к сути человека и, следовательно, не нагруж-

даются и не подвергаются муче [за содеянное]. Сутью человека и самым человеком является его дух, пребывающий в его первичном теле, а не в теле акцидентном.

Следует иметь в виду, что, согласно Ахса'и, человек имеет два тела (*джисм*) и две плоти (*джасад*) — хотя некоторые шейхитские ученые, разъясняя его взгляды, говорят о трех телах и трех плотях. Однако это не свидетельствует о [наличии] [какого-либо] противоречия между взглядами шейха Ахмада Ахса'и и воззрениями других ученых его школы. Слова Ахса'и обращены к простому народу и знатокам внешней науки, полагавшим, что человек — не что иное, как это видимое [внешними] глазами и осязаемое акцидентное существо. Он сообщает им, что, помимо этого тела и плоти, у человека есть и другие тело и плоть, и поэтому говорит о двух телах и двух плотях. Но из его собственных слов явствует, что он утверждает наличие трех плотей и трех тел, однако, приступая к изложению своих взглядов, на первых порах он удовлетворяется разъяснением сути этих двух³ тел и плотей.

Приведем вкратце некоторые из его разъяснений. В «Толковании [смысла] паломничества» (*Шарх аз-зийāра*)⁴ и в «Послании в ответ на вопрос Муллы Махди»⁵ Ахса'и говорит, что человек обладает двумя телами и двумя плотями: «Первая плоть образована от временных элементов (*ал-‘анāсир аз-замāниййа*). Эта плоть подобна одежде, которую человек надевает и снимает; она не испытывает ни наслаждения, ни боли; послушание и ослушание [также] не имеют к нему отношения. Не видел ли ты, что когда кто-то заболевает, то [вследствие болезни,] его плоть высыхает, так что [наконец] на нем остается [лишь] фунт мяса — но при этом он остается тем же человеком и не изменяется... — и все его ослушания остаются [с ним]... а если он был послушен [Богу], то все его послушания [тоже] остаются?»⁶

Следовательно, эта плоть в действительности не является [самым] человеком — напротив, она подобна узору и цвету, нанесенному на ткань. Цвета есть акциденции; их можно как нанести на ткань, так и удалить; основой же ткани являются нити, из которых она соткана. Ахса'и учит, что эта плоть погибает и возвращается к своим началам,⁷ смешиваясь с ними и исчезая в них. В свою очередь, вторая плоть является основной плотью человека. Она пребывает, и она — то естество, в котором создан человек. Когда элементная плоть в могиле разлагается на части, это вторая плоть, которая образована от элементов Хуркалийи⁸, продолжает существовать и прилепляется к своей ос-

³ Т. е. внешнего (акцидентного элементарного) и внутреннего (тонкого) (*Прим. пер.*).

⁴ *Шайх Ахмад Ахса'и*. Шарх аз-зийāра ал-джāми‘а ал-кабīра. Т. 1—4. Кирмāн: Са‘āдат, 1355-6/1976-7. Т. 4. С.26—27, 331, а также электронную версию в www.alabrar.com.

⁵ *Шайх Ахмад Ахса'и*. Рисāла дар джавāб-и Муллā Махдī. Электронная версия: www.alabrar.com.

⁶ *Ахса'и*. Шарх аз-зийāра. С. 27.

⁷ Т. е. элементам (*Прим. пер.*).

⁸ Т. е. мира Подобия, созданного воображением и существующего в нем (*Прим. пер.*).

нове — и это та [истинная] человеческая плоть, которая не уменьшается и не увеличивается. После [разрушения] элементного тела, состоящего из акцидентов и плотных частей, эта плоть продолжает существовать, хотя ее нельзя увидеть обычными [внешними] глазами. При воскресении ее части вновь собираются вместе и восстают для счета [добрых и злых дел]. Этой плотью человек вступает в рай или в ад и испытывает наслаждение или боль.

Что же касается двух тел (*джисм*) человека, то первое из них — это то [тело], которое покидает [первую] плоть вместе с духом. Это тело отделяется также от второй плоти и вместе с духом пребывает в раю этого мира (или в раю Перешейка).

После второго дуновения [ангелом Исрафилом в Рог] человек воскресает во втором теле: под этим подразумевается не что иное, как устранение плотных примесей, образующих первое тело, и собрание [в поле Судного дня] во втором теле. Человек имеет эти два тела уже в этом мире — в противном случае [в нем (?)] не имело бы места вознаграждение и наказание (хотя при переходе в иной мир имеет место и другое очищение, ибо вторая плоть относится к Перешейку (и тем самым намекается на третью плоть и третье тело)).

Я должен заметить, что понять взгляды шейха Ахса’и на возвращение в их полноте без обращения к разъяснениям позднейших шейхитских ученых нелегко, особенно учитывая то обстоятельство, что [большую часть жизни] шейх находился в состоянии перманентного противостояния и конфронтации со своими противниками, которые часто жестоко нападали на него, пытались доказать, что его эсхатологические взгляды не согласуются с одобряемыми простым народом и «внешними» учеными воззрениями. Поэтому шейх обычно проявлял осторожность и сдержанность в изложении своих взглядов и старался поменьше касаться вопросов, которые смущали простецов. В силу этого, его разбор вышеупомянутых вопросов не лишен неясности. Поэтому, для [лучшего] разъяснения вопроса, обратимся к толкованию, данному этим термином⁹ седьмой главой школы шейхитов Хадж ‘Абд ар-Риза Ибрахими (ум. в 1979 г.) в его трактате, написанном в ответ на вопрос госпожи Равави о снах¹⁰.

Он утверждает, что у человека есть три тела и три плоти. *Во-первых*, тело и плоть этого мира (*джисм ва джасад-и дунйā’и*). Наша плоть этого мира образована от земных элементов, а тело — от элементов небесных. В этом мы подобны остальным животным, тоже обладающими этими плотью и телом. После смерти эти плоть и тело разлагаются. *Во-вторых*, тело и плоть Перешейка (*джисм ва джасад-и барзахī*), образованные от элементов мира Перешейка, который является Сокрытым этого проявленного мира. Эти тело и плоть намного тоньше тела и плоти этого мира, относясь к последнему

⁹ «Тело» (*джисм*) и «плоть» (*джасад*) (Прим. пер.).

¹⁰ Хадж ‘Абд ар-Ридā’ Хāн Ибрāхимий. «Рисāла дар джавāб-и хāнум Радавй», электронная версия www.alabrar.com

так же, как отражение относится к зеркалу, — вернее, они даже тоньше этого отражения. Наше перешеечное тело обладает своими особыми чувствами (подобно тому как ими обладает и наше тело этого мира — я имею в виду пять внешних чувств). Посредством этих перешеечных чувств мы воображаем, мыслим, приобретаем знания и постигаем частные вещи: сам тот факт, что мы осуществляем вышеперечисленные действия, является доказательством существования этих чувств. Эти чувства, вне сомнения, пребывают внутри нас, ибо наши внешние чувства неспособны осуществить те действия. В свою очередь, наличие этих внутренних чувств является доказательством существования внутреннего тела, к которому они относятся. Это внутреннее [по отношению к телу этого мира] тело мы называем «телом Перешейка» или «телом Хуркалйи». Слово *Хуркалйи* — сирийского происхождения и значит «другое царство» (*мулк-и дигар*). Некоторые философы называют это царство или мир «восьмым климатическим поясом» (*иклим-и хаштум*), имея в виду, что этот мир не относится ни к одному из семи внешних климатических поясов. Землю этого мира [Хуркалйи]¹¹ именуют «Джабулка» и «Джабурса»; на ней обитают Гог и Магог, упомянутые в Божьей Книге. Его небеса называют «Хуркалйа» — а иногда так называют весь этот мир целиком (а иногда его называют также «миром Подобия»). Подобно тому как в этом мире мы имеем тело и плоть этого мира, в том мире, который находится внутри этого мира, мы имеем тело, находящееся внутри этого [внешнего] тела и образованное от земных и небесных элементов того мира. Мы называем его телом и плотью Хуркалйи. При дуновении в Рог мы умрем в мире [Перешейка], и это тело и плоть [Хуркалйи] разложатся. Тогда останутся [только] тело и плоть иного мира и то, что мы стяжали в этом мире и в мире Перешейка. *В-третьих*, тело и плоть иного мира, находящиеся внутри тела и плоти Хуркалйи. Эти тела и плоти будут собраны в поле Судного дня. Посредством этого тела мы ощущаем истинную любовь и истинную ненависть. Эти тело и плоть пребывают [вечно]. На этой ступени [тела и плоти иного мира] наше служение [Богу] заключается в дружбе с друзьями Божьими и в ненависти к врагам рода Мухаммада (мир ему!). Именно поэтому наши наставники (да возвысит Бог их стоянку!) относят дружбу (*валайат*) [с родом Мухаммада] и отречение (*бар'ат*) [от его врагов] к основам религии и считают акты служения, совершаемые телом сего мира и [телом] мира Перешейка ответвлениями (=частными аспектами) (*фуру'*) религии. Чувство, посредством которого мы видим сны, есть чувство воображения (*хай'ал*), и оно является одним из чувств тела Хуркалйи; мир, видимый нами во сне, есть мир Хуркалйи. Подобно тому как мы в мире Хуркалйи имеем тело, подобное телу этого мира, все [другие] вещи и места [этого мира] также имеют в нем свое подобие (конец пересказа).

¹¹ Т. е. соответственно ее западную и восточные области (см., напр.: *Шайх Ахмад Ахс'и*. Шарх ал-'аршийя. Т. 1—3. 2-е изд. Кирман: Са'адат 1361 с. х. Т. 1. С. 267) (*Прим. пер.*).

В трактате «Вопросы [присланные из] Тегерана» (*Masā'il-u Tahrān*) ‘Абд ар-Риза Ибрахими говорит об этих трех телах и трех плотях следующим образом: перешеечные тело и плоть пребывают в элементном теле этого мира, подобно тому как отражение пребывает в зеркале. И, подобно тому как отражение тоньше [самого] зеркала, тело и плоть Перешейка тоньше элементного тела этого мира. И, подобно тому как, если убрать или разбить зеркало, явленное прежде отражение нельзя будет увидеть, так и, если разбить и разделить на части «зеркало» элементного тела, перешеечные тело и плоть станут невидимыми для глаз этого мира и сокроются от [здешних] взоров. И, подобно тому как если вместо прежнего зеркала поставить другое, то в нем тотчас появится [то же] отражение, так и если после смерти человека пророк чудесным образом сотворит другое тело, подобное прежнему телу мертвеца, то его перешеечные тело и плоть тотчас явятся в нем, и мертвец оживет. Перешеечные плоть и тело пребывают в своем собственном месте, которым является мир Перешейка, находящийся внутри этого внешнего (= проявленного) мира, как во время жизни, так и после смерти, не перемещаясь с одного акцидентного места на другое и не двигаясь ни в одном из шести направлений. Когда индивидуум покидает этот мир, он лишается своего проявления в нем, однако его перешеечные тело и плоть продолжают пребывать в мире Перешейка. Когда мы говорим «дух такого-то на небесах», то это говорится потому, что по своей тонкости мир перешейка относится к здешнему миру так же, как небо относится к земле, — вернее, он даже тоньше этого. Когда он снова обретает тело в этом мире, то [вновь] проявляется в нем — и тогда говорится, что он «пришел на землю». И ниспадение Адама (мир ему!) на землю следует понимать в этом смысле — а не так, как это представляют простецы, — что он, мол, ниспал с неба или с одной из планет, подобно камню. Восхождение на небо же следует понимать как исчезновение его проявления на земле¹², а не так, что он, подобно снаряду, взлетел на воздух, перемещаясь в одном из шести направлений. Если мы хотим употребить особый термин, то следует говорить, что он переместился в «седьмом направлении», которое не присутствует ни в одном из шести направлений этого мира (подразумевая под этим связь плоти этого мира с плотью Перешейка). Пользуясь геометрическим термином, можно сказать, что это «седьмое направление» перпендикулярно всем остальным шести направлениям. Но кто доказал, что число направлений на самом деле ограничено шестью известными нам направлениями? Пожалуй, это утверждение верно только по отношению к минералам. То, что поднимается выше ступени минерала, приобретает «седьмое направление» и странствует в нем, проходя через [семь (?)] небес и наконец достигая Престола. С этого «седьмого направления» мы получаем свое пропитание и, являясь потомками Адама, нисходим [в этот мир] с этого «седьмого направления» и [затем вновь] восходим к нему. Однако простецы и люди внешнего

¹² Т. е. во внешнем мире (*Прим. пер.*).

полагают, что число направлений ограничено шестью, и все, что услышат, толкуют согласно своему разумению, не будучи способными постичь [истинный] смысл сообщаемого [Преданием] и утверждаемого мудрецами (конец пересказа)¹³.

Вопрос о возвращении человека в высшие миры детально рассматривается, и термины «Хуркалйа» и «плоть Хуркалйи» подробно объясняются в ряде книг шейхитских ученых — в частности, в следующих произведениях: 1) Ахмад Ахса'и «Ответ на вопрос Муллы Мухаммада Хусейна Анари» (*Рисāла фй джавāб ал-Муллā Мухаммад Хусайн ал-Анārй*)¹⁴; 2) Хадж Мухаммад Каримхан Кирмани «Здравое [первозданное] естество» (*Ал-фитра 'с-салйма*); 3) его же «Совлечение завесы с желаемого относительно знания о возвращении» (*Кашиф ал-мурād фй 'илм ал-ма'ād*); 4) его же «Наставление простецам» (*Иршиād ал-'аввām*).

Что же касается слова «дух» (*рух*), то следует иметь в виду, что [ученые и] философы употребляют его в различных смыслах, — можно даже сказать, что каждый ученый или философ употребляет его в своем особом смысле. Разные шейхитские авторы также употребляют его в различном смысле. Например, шейх Ахмад Ахса'и в четвертом томе «Толкования [смысла] паломничества» (*Шарх аз-зийāра*) говорит: «Дух, которого забирает ангел смерти, есть человек — и мы говорим [так же], что это — тонкое тело, ибо он состоит из шести частей — подобия, первоматерии, природы, души, [собственно] духа и разума»¹⁵. Отсюда можно заключить, что иногда слово «дух» употребляется для обозначения всех тонких ступеней выше этого акцидентного тела; иногда же он обозначает особую ступень постижения, расположенную между душой и разумом. Трактовка шейхом Ахса'и духа как тонкого тела основана на словах имама Джа'фара ас-Садика (мир ему!): «Дух есть тонкое тело, облаченное в плотную оболочку»¹⁶.

Ограничимся уже сказанным относительно смысла терминов «тело» (*джисм*), «плоть» (*джасад*) и «человеческое тело» (*бадан*) в трудах шейхитских ученых. Для получения более подробной информации любопытствующие могут обратиться к сайту, на котором доступны многие сочинения шейхитов на арабском и персидском языках.

(перевод с персидского Яниса Эшотса)

¹³ См.: 'Абд ар-Ридā' Ибрāхимй. Масā'ил-и Техрāн дар джавāб-и āқā-и Саййд Хасан Муджаррад. Кирмāн: Са'ādат (б. г.). С. 5.

¹⁴ См.: Шайх Ахмад Ахсā'й. Маджмӯ'ат ар-рисā'ил. 2-е изд. Кирмāн: Са'ādат, б. г. С. 307—314.

¹⁵ Ахсā'й. Шарх аз-зийāра. Т. 4. С. 156, а также www.alabrar.com.

¹⁶ Цит. по: Хādже Мухаммад Карйм Хāн Кирмāнй. Фасл ал-хитāб. 2-е изд. Кирмāн: Са'ādат, 1392 с. х. С. 155.

Todd Lawson (*University of Toronto, Canada*)

A 14TH CENTURY *SHĪ'Ī* GNOSTIC RAJAB BURSĪ AND HIS
*MASHĀRIQ AL-ANWĀR*¹

Introduction

Not far from the ancient site of Babylon, in the mid-fourteenth century, Rajab Bursī was born in a hamlet situated at the foot of a mountain near the Euphrates called Burs. Shi'ite authors often call him an “extremist/ exaggerator” (*ghālī*) because of his uncompromising view of the Prophet and the Imam as eternal principles even though many features of the venerable “extremist tradition” (*ghulūw*) seem to be absent from his work². What is clear is that his work, which pays ceaseless homage to the twelve Imams of *ithnā-‘asharī* Shi'ism, is suffused also with the themes and poetry of many Sufi authors and is heavily influenced by the logocentric ontology of Ibn ‘Arabī. This ontology would eventually make itself felt, four hundred years later, in, for example, the religio-political program of the *Bābī* movement of mid-nineteenth century Iran, whose literature also contains many references to the contents of the book under discussion. Between that time and the time of our author, his work has been quoted, commented upon, and noticed by a variety of different scholars.

Bursī's adoption of the Persianate *takhalluṣ* as a means of signing his poetry appears to be his only literary acknowledgment of specifically Persian culture. His move to Iran seems to have been motivated by an attraction to the probably somewhat less doctrinaire Shi'ite community there rather than an attraction for things Persian. The petty Sufi/Shi'ite dynasty in charge of Khurasan (which included *Ṭūs*, Bursī's eventual place of refuge), the Sarbadārīds (1337—1381), was tolerated by Timur for a while even after his conquest of the area. Rajab Bursī's book is written entirely in Arabic, and none of the other titles ascribed to Bursī indicate Persian

¹ This is a revised version of the article: «*The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful*» by Rajab Bursī (d. 1411), first published in: *The Heritage of Sufism* / Lewisohn L. (ed.). 3 vols. Vol. II «The Legacy of Medieval Persian Sufism» (1150—1500). Oxford: Oneworld, 1992. P. 261—276.

² So: *Henry Corbin*. *Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*. Paris [*Annuaire*], (1968—69). P. 1—48. For example, there seems to be no excessive interest in the Return of the Hidden Imam (*raj'a*), his Rising (*qiyāma*), or his Advent (*zuhūr*). See: *Hodgson M.C.S.* *Ghulāt // EP*. See also the remark by *Meier F.* *The Mystic Path // Islam and the Arab World* / Bernard Lewis (ed.). New York, 1976. P. 124.

works, nor is he known to have written anything in Persian. Nonetheless, his words are often quoted by Persian authors from the Safavid period onward³. The book under discussion here was, for example, made the object of large Persian paraphrase and commentary, by order of Shah Sulayman Safavi (reg. 1666—1694), of over a thousand pages, by a scholar from Sabzivar living in Mashhad, al-Ḥasan al-Khatīb al-Qāri', dated 1090/1680⁴.

Bursī's affinity to Persianate thought may be ultimately traceable to the strong influence of Ibn 'Arabī in his work (together, of course, with his Shi'ism). As it is well known, the enthusiasm with which the Great Doctor's thought was received and embellished by Persian authors is a striking fact in the history of Islamic thought.

Rajab Bursī's *Mashāriq al-anwār* has been described as being of the first importance for the study of Shi'ite gnostic metaphysics. Corbin places our author in a distinct stream of thought within Islam extending from Sijistānī (d. ca. 360/972), and including such figures as 'Alā' al-Dawlā Simnānī (d. 736/1336), Ḥaydar Āmulī (d. after 787/1385), Shāh Ni'matullāh Walī (d. 834/1431)⁵, Rajab 'Alī Tabrīzī (d. 1080/1669—70), Qādī Sa'īd Qummī (d. 1103/1691—1692), Khwājah Muḥammad ibn Maḥmūd Dihdār (10th — 11th / 16th — 17th centuries)⁶, and Shaykh Aḥmad al-Ahsā'ī (d. 1241/1826). To this list of kindred thinkers may be added Ibn Abī Jumhūr (d. towards the end of the 15th century)⁷ and Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī (d. 1091/ 1680)⁸.

The *Mashāriq* has attracted the attention of a steady stream of scholars from the late fifteenth century to the present, and the majority of these authors have been Persian. Most striking of all is the continued popularity this book enjoys amongst the generality of contemporary Shi'ites, about which a bit more later. Insofar as the work at hand preserves and transmits mediaeval Sufism, the understanding of twenty-first century Shi'ism and the heritage it enjoys from medieval times, may also be deepened through its study.

The cast of thought which characterizes this rich and complex heritage has been briefly summarized by Corbin as reflecting a metaphysics not content with

³ See: *Annuaire* 69—70. P. 233—235.

⁴ This commentary, entitled «Maṭālī' al-asrār» (Teh. Bib. de l' Univ., Cat. V. P. 1537) has been mentioned by Corbin in a number of places (e.g. «En Islam Iranien». 4 vols. Paris: Gallimard, 1971—2 [henceforth *EII*]. Vol. 4. P. 212) and parts of it are translated in: *Annuaire* 1968—69. Corbin used this and related texts as part of his courses during the academic years 1968—970 in Paris.

⁵ *Corbin H.* *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1986 [henceforth *Hist.*]. P.63.

⁶ *Ibid.* P. 461.

⁷ On whom see: *Madelung W.* Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī's synthesis of *kalām*, philosophy and Sufism // *La Significance du Bas Moyen Âge dans le Histoire et la Culture du Monde Musulman: Actes du 8^{eme} Congrès de l' Union Européenne de Arabisants et Islamisants, Aix-en-Provence, 1978.* P. 147—56.

⁸ On this figure and his mystical temperament see, for example: *Kohlberg E.* *Some Aspects of Akhbari Thought // Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam / N. Levtzion, J. Voll (eds.).* Syracuse: Syracuse University Press 1987. P.133—160.

identifying real being (*al-wujūd al-ḥaqq*) with absolute being (*wujūd mutlaq*), because if this being is absolute, that is to say “freed” of all condition, it presupposes a *mutliq* that frees it, and this *mutliq* is being in the real sense, so real that it transcends our category of being⁹.

Name

Āghā Buzurg Tihirānī lists our author as al-Shaykh Raḍī ad-Dīn Rajab bin Muḥammad bin Rajab al-Hāfiẓ al-Bursī al-Ḥillī¹⁰. Brockelmann, following *Dharī‘a*, uses this latter name in one entry¹¹, where he also calls him an extreme Shi’ite. But in two other places Brockelmann lists him as (1) Rajab b. al-Ḥāfiẓ al-Brussawī¹² and (2) Raḍī al-Dīn Rajab b. Muḥammad b. Rajab al-Ḥāfiẓ al-Birsī al-Ḥillī¹³. Al-Ḥurr al-‘Āmilī (d. 1097/1682) lists his name as Rajab al-Ḥāfiẓ al-Bursī and adds that he was a “scholar, traditionist, poet, writer, and a man of culture”¹⁴. According to one scholar, there is some ground for suspecting that he was neither from Ḥilla nor originally a Shi’ite because the term ‘traditionist’ (*muḥaddith*) is not a typical designation for a Shi’ite scholar and it is unlikely that the qualification would be given to someone from Ḥilla¹⁵. The biographer Khwānsārī (d. 1313/1895—1896) refers to him in ornate fashion as the “learned master, the perfect Shaykh and Murshid, the Pole and the divine Gnostic”¹⁶. These titles, indicating his position in a Sufi hierarchy, need not be taken seriously because we have no knowledge of his social connections. As will be seen, however, that he is described in such a way is not due simply to the fulsome rhetoric of a late Qajar source.

Finally, about his *nisba*, al-Bursī, there is some disagreement whether it refers to the town in Gīlān, or near Turshiz in Khurasan, or the Arab hamlet mentioned above. One opts for the Iraqi town because it was an important area of Shi’ism during this time and, apart from the employment in his poetry of a Persian style *takhalluṣ*, Bursī seems to have written nothing in Persian¹⁷.

⁹ EII. T. III. P. 319.

¹⁰ *Āghā Buzurg, Muḥammad Muḥsin al-Tihirānī*. Al-Dharī‘a ilā taṣānīf al-shī‘a. 25 vols. Tehrān and Najaf 1355/1936—1398/1978 [Dharī‘a]. Vol. II. P. 299.

¹¹ *Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur* [GAL]. Supp. II. P.204, under the category «Der Hadit».

¹² GAL. Supp. P. 660, under the category «Der Mystik»

¹³ GAL. Supp. III, 2. P. 1266.

¹⁴ A «Fāḍil», a «Muhaddith», a «Shā‘ir», a «Munsh‘ā» and an «Adīb». See: *al-Ḥurr al-‘Āmilī*, Amal al-Āmil. 2 vols. Najaf, 1380/1960. Vol. 2. P. 117—118.

¹⁵ *Kāmil Mustafā al-Shaybī*. Al-Fikr al-shī‘ī wa ‘l-naza‘āt al-sūfiya ḥattā matla‘ al-qarn al-thānī ‘ashar al-hijrī. Baghdād, 1386/1966 [henceforth *Fikr*]. P. 258.

¹⁶ Al-Mawlā al-‘Ālim wa ‘l-Shaykh wa ‘l-Murshid al-Kāmil wa ‘l-Qutb al-Wāqif al-Unsī wa ‘l-Anīs al-‘Ārif al-Qudsī Raḍī al-Dīn Rajab bin Muḥammad bin Rajab al-ma‘rūf bi ‘l-Ḥāfiẓ al-Bursī (*Muḥammad Bāqir Khwānsārī*, Rawḍat al-jannat fī ahwāl al-‘ulamā’ wa ‘l-sādāt. 8 vols. Tehrān: 1970—72. Vol. 3. P. 337—345). See also the brief notice in: *Muḥammad ‘Alī Mudarrīs Tabrīzī Khayābānī*. Rayḥānāt al-adab. Tehrān, 1967—70. Vol. II. P. 11.

¹⁷ Fikr. P. 254—55.

Life

Everything we know of his life we owe to the late Safavid biographies, especially the one by ‘Abdullāh Afandī al-Jīrānī (d. ca. 1718 c. e.), written between 1107/1695 and 1130/1718¹⁸. Rajab Bursī was born in the village Burs in ‘Irāq, a town famous for its sweet water, situated at the base of a mountain between Ḥilla and Kūfa, around the year 743/1342 and died in or after 843/1411. He grew up in Ḥilla and moved (*hajara*) to Khurasan at the age of twenty-six. Of his birth, his teachers, his associates, his students or his death we have no certain knowledge¹⁹. His tomb, however, is located in a garden in Ardestan near Isfahan. Bursī fled Ḥilla due to persecution by his fellow Shi’ites because of his ‘extreme’ beliefs about ‘Alī. This is indicated by our author himself in his poetry²⁰. It is likely Bursī fled from Ḥilla to Khurasan because of the promise of a freer atmosphere provided by the somewhat heterodox Shi’ite Sarbadārid state there. He withdrew to Ṭūs (present-day Mashhad) to be near the shrine of ‘Alī al-Riḍā. Here he remained, presumably occupied with his writing and other spiritual pursuits, until his death²¹. Other evidence suggests that his *hijra* did not save him from further persecution²². Indeed, one reference to him in an anonymous Sufi work states that he was killed in Ṭūs²³. The circumstances surrounding such a violent end are so far completely unknown. However, Timurīd authority in the region had by this time become more consolidated. It may be that Rajab Bursī’s example was thought to be contrary to the Timurīd political agenda. It is also quite possible that rumours of his execution or murder are just that. After all, by this time he had reached a rather advanced age.

Bursī states in an autograph manuscript of one work, possibly the *Mashāriq*, that he finished it 518 years after the birth of the Mahdī, that is in 768/1367, if we accept that in Bursī’s view the Mahdī was born in the year 250/864²⁴. This means it was completed during the reign of the last Sarbadārid ‘Alī Mu’ayyad. Al-Jīrānī states that he wrote another work, the *Mashāriq al-amān*, in 811/1398—1399, having seen with his own eyes a copy of this work and others in Māzandarān.

¹⁸ This biographical dictionary has been recently edited and published: ‘Abdullāh Ibn ‘Īsā Afandī al-Jīrānī. *Riyāḍ al-‘ulamā’ wa ḥiyād al-fuḍalā’*. 6 vols. Qum, 1981.

¹⁹ Fikr. P. 253.

²⁰ E.g. «Mashāriq». P. 246. The Sarbadārids existed in the region from 737/1337 to 788/1386. They were one of a number of dynasties that replaced the Il-Khānids and were eventually conquered by Tīmūr in 782/1380. But the great ruler’s Shi’ite sympathies allowed the last Sarbadārid, ‘Alī Mu’ayyad, to remain as governor until his death in 788/1386. See: *Moojan Momen*. Introduction to Shī’i Islam. Oxford: Oxford University Press, 1985. P.93. See also: Ibid. P. 99—104 for a useful summary of Shi’ism and its increasing appropriation of Sufism in the middle period, 1000—1500 c.e.

²¹ Fikr. P. 257.

²² Cited in: Fikr. P. 256.

²³ Fikr. P. 255. The work was discovered by ‘Abbās Qummī.

²⁴ Fikr. P. 255 and notes.

Although Bursī was a contemporary of Haydar Āmulī, the latter seems not to take any notice of him²⁵. Apparently, the first to mention him or quote his work was al-Kaf'amī, (d. 9th/15th cent.) in his collection of prayers entitled the *Miṣbāḥ*, written in 895/1490²⁶. Muḥsin Fayḍ Kāshānī (d. 1091/1680), the influential Sufi Shi'ite of the later Safavid period, mentions Bursī in his *Kalimāt-i maknūna*²⁷. Muḥammad Bāqir al-Majlisī (d. 1110 or 1111/1699 or 1700), a student of the former, who seems to have been the first to revile Bursī's "extremism" (*ghulūw*), and who because of his great prestige influenced later attitudes towards him, cited Bursī in his *Biḥār al-anwār*²⁸.

For a list of Bursī's works we are indebted to al-Sayyid Ni'matullāh al-Jazā'irī (d. 1111/1700)²⁹. Of these twelve titles, only one is printed, namely the *Mashāriq al-anwār*.

Mashāriq al-anwār

By far the best known of his works is the *Mashāriq al-anwār*. It exists in a number of manuscripts³⁰. The first printed edition is that of Bombay dated 1883. In 1959 it was edited anonymously and printed in Beirut. Its popularity is attested by the fact that between that year and 1967 the book went through ten printings. The edition used for this discussion is designated as the tenth printing, but it bears no date³¹. This publication history indicates rather persuasively that the book is important in popular Shi'ite piety. Because, as will be shown, the book teaches a number of gnostic and mystical doctrines it affords a strong insight into the durability of mediaeval Sufism's legacy as it continues to be felt in contemporary Shi'ism. The text as we have it in the printed edition is divided into three distinct parts: the 'Introduction' (pp. 5—13) which is possibly a separate work of Bursī's entitled *Lawāmi*' (see item #7 in the *Appendix*) affirming the unity of God and the sanctity of the Imams; the *Mashāriq* proper (pp. 14—224); and a *Majmū'a* of his poetry derived from the *Mashāriq* and other sources (pp. 225—247)³². The *Mashāriq al-anwār* proper con-

²⁵ I have been unable to confirm whether or not he is mentioned by Ibn Abī Jumhūr (d. at the end of the 9th/15th century). The likely place for such a reference would be his «Kitāb al-Mujlī», on which see the reference to Madelung above.

²⁶ Fikr. P. 262. *Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Āmilī al-Kaf'amī*. Al-Miṣbāḥ. Qum, 1405/1984. See P. 176, 183, 316, 363—4.

²⁷ «Fayḍ wrote this during his youth when he was inclined towards *taṣawwuf*». Fikr. P. 262. See: *Mullā Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī*. *Kalimat-i maknūna min 'ulūm ahl al-ḥikma wa 'l-ma'rifa*. Tehrān, 1383/1963. P. 196 ff. The title of Bursī's work given by Kāshānī is slightly different: «Mashāriq anwār al-yaqīn fī kashf asrār Amīr al-Mu'minīn».

²⁸ Vol. 8. P. 202 (Iran ed. 1302 l. h.).

²⁹ In his *Al-Anwār al-nu'māniya* (written in 1098/1687).

³⁰ See the references to «GAL» and «Dharī'a» above.

³¹ It is possible that it is older than another edition seen by me dated 1399/1978 printed by the Dār al-Andalus, but this is doubtful. I have been told of an 11th edition dated 1978.

³² *Majmū'at min shi'r al-Shaykh Rajab al-Bursī* (P. 225—247). This is a collection of his poetry from a variety of sources, mainly «Shu'arā' al-Ḥilla, 'Ayān al-shī'a, Al-Ghadīr»; and the «Mashāriq» itself.

sists of 204 chapters (*fuṣūl*) introduced with a brief introduction and concluded with a short *khātima*. In both the 'introduction' and the *khātima*, Bursī refers to the persecution he suffered at the hands of those whose belief is corrupt (*tashayyu' fāḥisha*) and specifies the *fuqahā'* as being particularly culpable.

"Know that when I chanted to the envious, those who know nothing of true religion from the Glorious Book...they drove me away. And when I unfolded to them some of the traditions and expounded to them their inner meanings...they became envious of me and slandered me...though I did nothing wrong. Most of what I said had to do with a hidden matter and a mysterious secret. He who is disturbed by such things has a sickness in his heart while the peaceful heart is gladdened [by such things].

Some thought I was an ignorant one, but they condemn what they understand not... These were the brothers from among the *fuqahā'* ...their minds were obscured by transmitted knowledge...God specializes for his mercy whomever He will and separates him from the envious. 'And in their hearts is a sickness which God will increase' [Koran II: 10]"³³.

An indication of the Sufī nature of this work is also given quite early in the text. In relation to the topic of selflessness as a prerequisite for true knowledge Rajab Bursī cites the following Tradition.

When God created the soul, He called to it with the question "Who am I?" The soul [insolently] responded: "But who am I?" Then God cast it into the depths of the sea until it came to the Extended Alif³⁴ (*al-alif al-mabsūt*) and [then] it was purified of the depravities of referring to its self and it returned to its proper development. Then God called to it again with the question: "Who am I?" The soul responded this time with: "Thou art the One, the Vanquisher!" [Koran XL: 16]. For this reason He said: "Kill your souls" [Koran II: 43 and IV: 66] because they will never recognize their stations except through vanquishing³⁵.

The connection here would seem to be that Rajab Bursī sees his difficulties with his fellow Ḥillīs as a spiritual trial which in the end will be of benefit to him. Thus the allusion to the oft-quoted (in Shi'ite literature) *hadīth*: "The knowledge of the People of the House is exceedingly difficult (*sa 'b mustaṣ 'ab*), none can bear it except a sent prophet, an angel brought nigh to God or a believer whose heart has been tested for faith"³⁶.

In the *khātima* he also refers to his *hijra* due to the censure and blame directed against him and cites a tradition from the Prophet extolling the virtues of retreat: "All good is in seclusion (*'uzla*), and good and well-being are found in solitude (*waḥda*), and there is blessing in abandoning people"³⁷.

³³ Mashāriq. P. 14—15.

³⁴ This is defined by Bursī elsewhere in: Mashāriq. P. 20—21; see also: *Corbin*. Annuaire 68—69. P. 149.

³⁵ Mashāriq. P. 16. 'Alī is also associated with the attribute «vanquisher» (*al-Qaḥhār*) because of his heroic military prowess at the conquest of Khaybar.

³⁶ Mashāriq. P. 16; see also P. 197—198.

³⁷ Mashāriq. P. 222.

The many chapters of the *Mashāriq* vary greatly in length and subject matter. The first 22 are devoted to an exploration of the numinous content or status of letters of the alphabet which also have numerical value³⁸. In any case, it should not be inferred from this that such concerns are absent from the rest of the book. Bursī was, it may be noted, a contemporary of Faḍllullāh Astarābādī (740/1339—803/1401), the founder of the Ḥurūfī sect. And it may be also that the work contains a number of cryptic references to the latter, such as the one found at the beginning of the book³⁹. As is well known, however, Bursī would have required no such contemporary validation for his letter and number speculations. By his time, such sciences had become common coin and were practiced by a wide variety of authors. Indeed, to the extent that such movements as the Ḥurūfiyya were successful or posed a serious threat to the status quo, it seems reasonable to suppose that the movement spoke a language that struck a responsive cord in the general population.

The chapters are not given topic headings and are designated merely by the word *faṣl*. It is sometimes difficult to know how these chapters were conceived as separate elements. The majority of the material consists of *ḥadīths* and Bursī's commentary on them. These *ḥadīths* are derived from a number of sources, displaying the interest in both Sunni and Shi'ite works common in this period. Thus several are related from Aḥmad Ibn Ḥanbal, Abū Ḥanīfa, Ibn 'Abbās, and other sources for the Sunni tradition, while numerous traditions are taken from such basic Shi'ite works as the *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*⁴⁰.

Logos

Beyond the somewhat literalistic conception of Logos implied by a preoccupation with the "science of letters", there is a related theme in the work which expresses the Logos quite independent of the practice of *jafr* or letter speculation. This motif consists in establishing Muḥammad and 'Alī as pre-eternal elements of creation. This doctrine is repeatedly asserted through the *ḥadīths* that Bursī has chosen for his collection, his commentary on these *ḥadīths*, and his poetry. It is also this doctrine and its implications which have caused Bursī to be condemned not only by his fellow Ḥillīs, but also by such later critics such as Majlisī and Nūrī⁴¹ (notwithstanding that most appear to be impressed by the quality of his poetry)⁴².

In this connection, the *Mashāriq* has preserved certain material not found elsewhere in the books of traditions whether Sunni or Shi'ite. Some of this material,

³⁸ It is of some interest that the Persian commentary by Mashhadī, mentioned above, neglects this material.

³⁹ Where he refers to one «who is gladdened by what God has bestowed upon him and opened for him» (*mubtahij bimā faḍalahu Allāh* [sic!] *wa faḍḍa lahu*), *Mashāriq*. P. 15.

⁴⁰ Of Muḥammad al-Ḥasan al-Ṣaffār (d. 902).

⁴¹ *Yahyā Nūrī*. «Khātamiyat-i payambar-i Islām dar ibtāl-i taḥlīlī Bābīgarī, Bahāīgarī, Qādiyānīgarī», bilingual Persian and English edition. Iran 1360/t981. P. 20 (of the English text).

⁴² E.g. Khwānsārī. Vol. 3. P. 341.

according to Corbin, was left out of compilations like the *Nahj al-balāgha* because the implied view of the Imam had certain ‘resonances’ with Ismaili thought⁴³. This hypothesis has recently been confirmed. The Ismaili author, Mu’ayyad Shīrāzī, included the *Khutba al-taṭanīyya* (on which see below) in his *Majālis*⁴⁴. Another typical example, included here, has been described by Corbin as one of those *hadīth* most characteristic of Shi’ite gnosis. It is the “recital of a visionary interview between [‘Alī’s] *lāhūt* (his divine, spiritual, celestial element) and his *nāsūt* (his terrestrial humanity)”⁴⁵. It is presented without *isnād*:

To the First Imam is posed this question: “Have you seen in this world below a certain man?”

The Imam responds to the anonymous questioner: “Yes, I have seen a certain man, and until now I have been asking him questions. I ask him: “Who are you?”

He answers: “I am clay”.

“From where?”

“From clay”.

“Towards where?”

“Towards clay”.

“And me, who am I?”

“You, you are Abū Turāb (“earth dweller”)⁴⁶.”

“Therefore I am you?”

He shot back: “God forbid, God forbid! This is from *al-dīn* in *al-dīn*. I am I and We are We. I am the Essence of essences and the Essence in the essence of the Essence”. Then he said: “[Do you] understand?”

I said: “Yes”.

Then he said: “So cling [to this understanding]”.

Rajab al-Bursī then comments on this *hadīth* to the effect that it represents a conversation between the divine and human worlds (*lāhūt/nāsūt*)⁴⁷. This discus-

⁴³ EII. T. 3. P. 150.

⁴⁴ I have been informed that some of the material which follows below may be found also in the Gujarati Ginān literature of the Ismailis.

⁴⁵ Annuaire 69—70. P. 234. The commentaries are by: Mirzā Aḥmad Ardikānī Shīrāzī (who wrote in 1810 in Shīrāz), Mullā ‘Alī Ibn Jamshīd Nūrī (d. 1245/1830), Sayyed Kāzīm Rashtī (d. 1259/1843), Ja’far Kashfī (1267/1851) and Muḥammad Karīm Khān Kirmānī (d. 1288/1870).

⁴⁶ A pun that evokes the tradition of ‘Alī having been given this nickname by the Prophet. On the name, see: *Etan Kohlberg*. ‘Abū Turāb’ / BSOAS, (1978). P. 347—52.

⁴⁷ Corbin observes that the later commentators have used all the resources which Shi’ite theosophy and Neoplatonism have put at their disposal. For example Mirzā Aḥmad Ardikānī Shīrāzī petitions the Hermetic idea of the Perfect Man (*insān kāmil*) as Perfect Nature who is the angel of every being and of whom Hermes had his vision. All agree in recognizing the extreme difficulty of this *hadīth*: it is certain that this particular one is one of a number of texts which are the most significant for theosophic Imamology, those which evoke the problem of the “two natures” posed also in Christology (Annuaire 68—9).

sion elucidates the difference between the body ('the temple of man's holiness') and the soul, or essence of this holiness (*sirr*):

Thus his statement, "I have seen a certain man, and until now I have been asking him questions", is because the spirit is always attached to the body and considers it the house of its exile... And secondly, that the gnostic ('*ārif*) should ever know the difference between the station of dust and the holiness (*sirr*) of the Lord of lords, namely that when he knows himself he knows his Lord. That is, he knows his self, its generated-ness, its poverty, its wretchedness, and thus knows of his Lord's might, greatness and majesty. So his statement: "I am clay" is an allusion to this gnostic, ever in the station of poverty and affirming his generated-ness and weakness... And his statement "You are Abū Turāb" alludes to two meanings, one particular and the other general. The first of its meanings is the allusion to Father Educator (*al-āb al-murabbī*), the Guide (*al-murshid*) and the Spirit (*al-rūḥ*) Custodian and Trainer of this body. The second is that Abū Turāb is 'water', and the meaning is that 'Thou art the father of all existing things and their point of origin and their reality and their true meaning because he is the Most Great Word from which appear the existent things (*mawjūdāt*), and it is the holy essence (*sirr*) of all engendered things (*al-kā'ināt*)...'

And his statement "I am the Essence of essences. and the Essence in the essences of the Essence" clearly refers to the Hidden Secret (*al-sirr al-maknūn*) on which depends the two phases of "Be thou! and it is". [*kun fa yakūn*; Koran II: 117] He is the Greatest Name of God (*ism Allāh al-a'zam*) and the reality of every engendered thing (*kā'in*). The essence of every existent belongs to the essence of the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*) because it is his holy essence (*sirr*), his word (*kalima*), his command/ cause (*amr*) and his guardian (*walī*) over all things.

Thus through the solution of this riddle the disbelief of the exaggerator (*ghālī*) has been distinguished from the one who speaks properly (*qālī*) [as has] the struggle on the path of the slackard (*tālī*) [been distinguished from the true striving] of the one who has accepted 'Alī as guardian (*mawālī*). The method of attainment to the Exalted 'Alī of the true knower ('*ārif al-ālī*) has thus been indicated⁴⁸.

'Alī is the connecting mystery (*sirr*) of God in all [things and circumstances], His guardian (*walī*) over all because the [actual] Lord is mightily exalted above what He has existentiated through His purpose (*irāda*) or created through His power (*qudra*) or His will (*mashiyya*)... to 'Alī all allusions (*ishārāt*) refer by virtue of his statement "There is no difference between them and between Thee except that they are Your servants and Your creation"...

About his statement to him, "Do you understand?" and 'I said, "Yes". And he said "Cling to this!" — this alludes to the fact that when a man understands that 'Alī is the hidden secret it is incumbent upon him to cling to this so that the Intellect may accept this apperception⁴⁹.

⁴⁸ The pun in the Arabic clearly indicates that 'Alī and God may be confused.

⁴⁹ Annuaire 69—70. P. 233—235; Mashāriq. P. 31—32.

Khutba al-taṭanjiya

Another tradition of a similarly gnostic flavour is called *Khutba al-taṭanjiya*. This *hadīth* does not appear in *Nahj at-balāgha*, but is preserved in other Twelver Shi'ite sources⁵⁰. It is related in the 144th chapter of the *Mashāriq* without *isnād* and introduced by Bursī as one of 'Alī's sermons about which one should be particularly careful in interpreting because of its style and content which elevate 'Alī. This is so to such a degree that one could be tempted to class the statements below as ecstatic sayings (*shath*). Bursī says that the sermon contains that which establishes the transcendence of the Creator in a way none can bear.

The Commander of the Faithful delivered this sermon between Kūfa and Medīna. He said:

“O People!...I am hope and that which is hoped for. I preside over the twin gulfs (*Anā wāqif 'alā al-taṭanjayn*). And my gaze beholds the two wests and the two easts [Cf. Koran LV: 171]. I have seen the mercy of God and Paradise clearly through direct [physical] vision. And it is in the seventh sea... and in its swells are the stars and the orbits. And I saw the earth enwrapped as by a garment... I know the wonders of God's creation as no one but God knows them. And I know what was and what will be, and what occurred at the time of the primordial covenant (*al-dharr al-awwal*) (*viz.* the *yawm al-mūthāq*; cf. Koran VII: 172) before the First Adam. It has been disclosed to me by my Lord... and this knowledge was hidden from all prophets except the Master of this *Sharī'a* of yours. He taught me his knowledge and I taught him my knowledge. We are the first warning and the warning of the first and the last and the warning for all times and periods. Through us perishes him who perishes and through us is saved whoever is saved. And you are incapable of what is in us. By him who breaks the seed and drives the winds!...Indeed, the winds and air and birds are made subservient to us. The world below was given me and I shunned it. I am the dome of the world... I know what is above the highest Paradise and what is below the lowest earth and what is in the highest heavens and what is between them and what is under the dust. All this is comprehensive knowledge, not related knowledge. I swear by the Lord of the Mighty Throne! If you desired I could tell you of your forefathers, where they were and what they were and where they are now and what they will be... If I reveal to you what was given in the first eternity and what is of me in the End then you would see mighty wonders and things great... I am the Master of the first creation before the first Noah. And were I to tell you what transpired between Adam and Noah, the wonders of those arts and the nations destroyed [in that time] then the truth of the statement “evil is what they have done” would be established. I am the Master of the first

⁵⁰ See: *Corbin*. *Annuaire* 69—70; *Dharī'a*. Vol. 7, # 989 (where this sermon is identified as *Khutbat aqālīm*) and *Majlisī*. *Biḥār*. Vol. 9. P. 535 and the reference to Ibn Shahrāshūb (d. 1192 in Aleppo).

two floods [Koran VII: 133]. I am the Master of the second two floods [Koran XXIX: 14]. I am the Master of the Flood [*sayl al-‘arim*⁵¹; Koran XXXIV: 16]. I am the Master of the hidden secrets (*al-asrār al-maknūna*). I am the Master of ‘Ād and the Gardens. And I am the Master of Thamūd and the Signs. And I am their destroyer. And I am their shaker. And I am their place of return. And I am their destroyer. And I am their director. I am their two gates. I am their leveller. I am their maker to die and I am their maker to live. I am the First, I am the Last, I am the Outward, I am the Inward [Koran LVII: 3]. I was with time before time and I was with revolution before revolution. And I was with the Pen before the Pen and I was with the Tablet before the Tablet. And I am the master of the First Pre-eternity. And I am the master of Jabalqa and Jabarsa... I am the director of the first world when there was no heaven and no earth”.

So Ibn Sūrīma [?] approached him and said: “Thou art thou, O Commander of the Faithful!” Then ‘Alī said: “I am Me, there is no god hut God, my Lord and the Lord of all creatures. To Him is the creation and the command, He who directs all things through His wisdom and raises the heavens and the earth through His power... I have commanded Iblis to prostrate... I raised Idris to a high place, I caused Jesus to speak in the cradle. I have divided the world into five... I am that light which appeared on Sinai... I am the Master of the eternal gardens and he who causes the rivers to flow... and I fashioned the climes by the command of the Knower and the Wise. I am that Word through which all things are perfected. . Indeed the hypocrites who say ‘Alī has appointed himself are wrong... ‘Alī is a created light and servant of the Provider of sustenance, whoever says other than this, God condemns his deed”⁵².

Self-Knowledge

Thus far we have concentrated on the so-called gnostic aspects of this work — gnostic because of the repeated emphasis on knowledge — the knowledge of the Imam and the recognition of his true dignity. And, more importantly, the material is gnostic because of the ‘far flung’ imagery contained in the traditions — its gnostic, *outré*, and deeply mysterious flavour. But what of ‘standard’ Sufism? Rajab Bursī’s Sufism is most clearly in evidence in those passages which deal with the self, specifically its knowledge and its effacement. Three chapters are specifically dedicated to this theme.

I

The Glorious Lord says in the Gospel: “Know thyself, o man, and know thy lord. Thine external is for annihilation (*fanā*’) and thine internal is Me”.

And the Master of the *Sharī‘a* [Muḥammad] said: “The most knowledgeable of you about his Lord is the most knowledgeable about his self”.

⁵¹ The flood which broke the dam of Marib (early in the 7th century c. e.) (*ed.*).

⁵² Mashāriq. P. 160—61.

II

And the Imam of Guidance [‘Alī] said: “He who knows his Lord knows his self”.

Commentary. The knowledge of the self is that a man knows his beginning and his end, from where he came and to where he is going, and this is based upon true knowledge of ‘delimited’ existence (*al-wujūd al-muqayyad*). And this is knowledge of the first effulgence (*al-favḍ al-awwal*) which overflowed from the Lord of Might. Then Being flowed from it and was made Existence by the command of the Necessary Existent... And this is the single point which is the beginning of the ‘engendered things’ (*kā’ināt*) and the end of all ‘existent things’ (*mawjūdāt*), and the Spirit of spirits, and the light of the apparitional incorporeal beings (*al-ashbāh*)...

This is the first number and the secret [that explains the difference between] the Inclusive Divine Unity and the Transcendent Exclusive Divine Unity (*al-wāḥid* and *al-aḥad*)⁵³. And that is because the essence of God is unknowable for man (*bashar*). So knowledge of Him is through His qualities (*ṣifāt*). And the single point is a quality (*ṣifa*) of God, and the quality indicates the Qualified, because by its appearance God is known. And it is the flashing of the light (*la’la’ al-nūr*) which shines out (*sha’sha’a*) from the splendour of the Exclusive Unity (*al-aḥadiya*) in the sign (*ṣimā’*) of the Muḥammadan Presence. To this the following statement alludes: “Whoever knows You, knows you through this sign”. This is supported by another saying: “Were it not for us, none would know God. And were it not for God, none would know us”. Thus, it is the Light from which dawn all other lights, and the One from which appear all bodies (*aḥsād*), and the mystery from which are generated all mysteries, and the Intellect (*‘aql*) from which spring all intellects, and the Soul from which appear all souls, and the Tablet which contains the hidden secrets, and the Throne which spreads throughout heaven and earth, and the Mighty Throne that encompasses all things, and the Eye by which all other eyes see, and the Reality to which all things testify in the beginning, just as they testified in the Exclusive Unity to the Necessary Existent. It is the highest limit of the knowledge of all knowers, the means of access to Muḥammad and ‘Alī through the reality of their knowledge or through the knowledge of their realities. But this gate is covered by the veil [indicated in “But We give unto you of knowledge only a little”. [Koran LXXXV: 170]. To this allude the statements of the Imams: that which was given to the Near Angels was less than what was given to Muḥammad, so how can the world of man [have more]? And on this topic is the statement: “Our cause is bewilderingly abstruse; none can bear it except a sent prophet — not even an angel brought nigh”⁵⁴. He who connects with the rays of their light has known [this] himself because he has recognized [the difference between] the essence of

⁵³ Briefly, these are two ‘modes’ of the Divine Oneness: *al-wāḥidiya* refers to the Oneness that implies within it the multiplicity of creation, while *al-aḥadiya* refers to the utterly unknowable unique, transcendent singleness of God. These ideas are traced to Ibn ‘Arabī.

⁵⁴ Significant variant of the *ḥadīth* mentioned above.

existence (*‘ayn al-wujūd*) and the reality of that which is made to exist (*ḥaqīqat al-mawjūd*), and the absolute single uniqueness of the served Lord (*fardāniyyat al-rabb al-mab‘ūd*). The knowledge of the self is the knowledge of the reality of ‘delimited’ existence. This is none other than the Single Point whose exterior is Prophethood and whose interior is Sainthood (*walāya*). Thus he who knows *nubuwwa* and *walāya* with true knowledge knows his Lord. So he who knows Muḥammad and ‘Alī knows his Lord⁵⁵.

This is a particularly good example of the function of the Prophet and the Imam in Bursī’s theory of knowledge. It also is a fine example of Bursī’s use of the mystical and philosophical language of ‘high’ Sufism as it had developed by his time. Obviously, the source for such terminology is Ibn ‘Arabī. Bursī’s contemporary Haydar Āmulī and the later Ibn Abī Jumhūr would, in their distinctive ways, attempt a similar application of the ideas and terminology of the Great Doctor to the intellectual requirements of Shi’ism. These authors, in turn, helped to prepare the way for the famous Isfahan school of philosophy that flourished during high Safavid times. To continue somewhat with Rajab Bursī’s commentary:

III

But, if the pronoun in his word *‘nafsihi*’ refers to God it means “God himself warns you that they [the Prophet and the Imam] are the spirit of God and His word and the soul of existence and its reality. So in two ways it means “He who knows them knows his Lord”. Thus, at the time of death he will see with the eye of certainty none but Muhammad and ‘Alī because the Real is too glorious to be seen by the eyes. And the dead one at the time of his death will witness in the Real [his peculiar] state and station (*ḥāl* and *maqām*) and see nothing but them at the time of death because he sees with the eye of certainty. Thus Amīr al-Mu’minīn [‘Alī] said: “I am the eye of certainty, and I am death of the dead”. This is indicated in the *Kitāb basā’ir al-darajāt* from the Imam Ja’far: “No one in the East or the West dies, whether he loves or hates [Muḥammad and ‘Alī], but that he will be brought into the presence of ‘Alī and Muḥammad. Then he will be blessed or condemned”. This will be at the time of the Trumpet... the soul will be returned to its body. At that time he will see none but Muḥammad and ‘Alī because the Living the Self-subsistent, glorified by His name, is not seen by mortal eye, but is seen by the eye of spiritual perception. To this alludes his statement: “The eyes set Him not in the visible realm, but the minds see Him through the realities of faith”. The meaning is that His existence is testified to because His exterior is invisible and His interior is not hidden⁵⁶.

His discussion of existence, found throughout the work, is another good example of Rajab Bursī’s reliance on Ibn ‘Arabī. His introduction to the *ḥadīth* from ‘Alī “Have you seen a certain man?” is important to notice here.

⁵⁵ Mashāriq. P. 188—89.

⁵⁶ Mashāriq. P. 190.

If we pursue the subject of the existent beings (*mawjūdāt*) that they end in a single point, which is itself but a quality of the Essence and cause of the existent beings, we may call it by a number of names. It is the Intellect mentioned in the statement: “The first thing God created was the Intellect”. And this is the Muḥammadan Presence according to [the Prophet’s] statement: “The first thing God created was my light”. It is the first of the created existents that came forth from God, exalted be He, without any intermediary. We call it the First Intellect. And inasmuch as created things get the power to think from it, we call it the Active Intellect (*al-‘aql al-fa‘āl*). And insomuch as the Intellect emanates to all existent things, which, in turn, perceive the realities of all things by it, we call it the Universal Intellect. So it is absolutely clear that the Muḥammadan Presence is the point of light and the first appearance, the reality of engendered things, the beginning of existent things and the axis of all circles. Its exterior is a quality of God, and its interior is the hidden dimension of God. It is the Greatest Name outwardly and the form of the rest of the world. Upon it depends whoever disbelieves or believes. Its spirit is a transcript of the Exclusive Unity that abides in the Divine Nature (*lāhūt*). And its spiritual form is the meaning of the earthly and heavenly kingdoms. And its heart is the treasure house of the life which never dies. This is because God, exalted be He, spoke a word in the beginning which became light. Then he spoke a word which became spirit. And then he caused the light to enter that spirit (or that light to enter that word.) He then made them a veil, which is his word and his light, and his spirit, and his veil, And it permeates the world (*sarayān fī ‘l-‘ālam*) as the point permeates all the letters and bodies. This permeation is one in number, as is the permeation of speech with the *alif* and the permeation of all the names with the Holy Name. The [word] is the beginning of all [things] and the reality of all [things], so that all [things] speak by means of the tongue of spiritual “state” and “station”. It testifies to God through his primordial oneness and to Muḥammad and ‘Alī of their fatherhood and sovereignty. To this points the statement: “Alī and I are the fathers of this community”. So, if they are the fathers of this community, it follows that they are the fathers of the rest of the nations, according to the proof from “the specific is over the general and the higher over the lower, not the opposite”. If it were not so, there would never be any creation to specify him through: “If it were not for thee I would not have created the spheres”. So know that the Acts proceed from the Qualities, and the Qualities proceed from the Essence. And the quality which is the Leader of Qualities is in the created things, namely the Muḥammadan Presence⁵⁷.

One of the strongest clues to Bursī’s reliance on Ibn ‘Arabī is seen above in the word *sarayān* (permeation/suffusion). The comparison of this passage with the passage in the first *faṣṣ* of Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūs al-ḥikam* reveals a strong parallelism be-

⁵⁷ Mashāriq. P. 30—32. For a more classically-based philosophical discussion see the treatise «That existence is in two parts» (Mashāriq. P. 27—28). This section also contains a commentary on *kuntu kanzan makhfiyan*, a reference to Ḥallāj and Ibn Arabī’s terminology.

tween Ibn ‘Arabī and Rajab Bursī’s language. It is as if the latter was writing while reading Ibn Arabī’s book. He does not, however, make any explicit mention of this⁵⁸. Thus his work acquires the character of a tacit commentary on the *Fuṣūṣ*.

Conclusion

The history of Islam provides Muslims with a powerful longing for the rarefied atmosphere of certitude associated with the first community, established by the Prophet. One may assume that the basic feature of this cultural nostalgia is that it is directed to a time which was free of the vexing spiritual question of legitimate authority. The memory itself of the city of the Prophet, the calling to mind when Muslims enjoyed the unmediated guidance of the Messenger of God, is an unfailing source of authentic religious and spiritual certitude.

Further, the development of Islamic religious thought may also be seen as the result of a variety of attempts to maintain this certitude by establishing certain theories of spiritual or religious authority (distinct, of course, from authoritarianism). Because in Islam certitude is supported by and intimately connected with knowledge (*‘ilm*), the concern with our quest for certitude underlies the five types of Sufi writing outlined by S.H. Nasr: 1) ethics, 2) doctrine, 3) esoteric sciences, 4) sacred history, 5) depiction of Paradise and the literary creation of a celestial atmosphere. Here the purpose of authority is to free the soul from the perplexities posed to it by reason. The two major divisions within Islam — Sunnism and Shi’ism — present different methods of attaining certainty and ‘systematizing’ religious authority as a means of freeing the soul through recapturing the vision of that time when Muslims were relatively untroubled by such concerns.

The author/compiler of the text that has been the subject of this essay has achieved a distinctive vision of the nature of this authority and also of the means whereby the believer may have access to it. In so doing, he has drawn upon all the major resources available to the greater Islamic tradition: the Koran, *ḥadīth*, Kalam, Philosophy, and Sufism. The resultant synthesis would appear to be most appealing given the fact that his book went through ten printings in rapid succession during the 1960’s in Lebanon. It is eminently representative of the period in Twelver history between the Mongol invasions and the establishment of the Safavids. It preserves a record of the development of this history by reacting against the ways and usages of mainstream Twelver Shi’ism, which may be seen as an attempt to disassociate itself from specific trends in more primitive Shi’ism, by rejecting certain religious postures, exemplified in some of the material translated below, and identifying more closely with Sunni Islam by adopting its system of jurisprudence. This phenomenon mirrors a similar development within Sunni Islam, where Sufism may be seen as an attempt to counter the confidence placed in consensus (*ijmā‘*) as a starting point for recreating the ‘celestial atmosphere’ of Medina by investing in a more personalistic style of piety.

⁵⁸ *Fuṣūṣ al-hikam* / Ed. A. ‘Affī. Beirūt, 1400/1980. P. 55.

By the time our author was writing, his hometown, Ḥilla, had become the centre of Twelver Shi'ism. Ḥilla had been a Shi'ite centre since its establishment by the powerful Shi'ite dynasty, the Mazyadids, in 495/1102. But it was about a century later that it really came into its own, replacing Aleppo, as the centre of Shi'ite learning. Its fortunes continued to rise in this regard until well after the Mongol invasion. Because the Shi'ite leaders of Ḥilla submitted without reservation to Mongol rule, life in the small city was permitted to continue undisturbed. This augured extremely well for the continued elaboration of a distinctive Shi'ite theology and jurisprudence. Momen states the case most succinctly:

While Baghdad, the centre of Sunni orthodoxy, had been devastated, Ḥilla, the main centre of Shi'ism, had submitted to the Mongols and was spared. The killing of the 'Abbasid Caliph threw Sunni theology and constitutional theory... into some disorder, while the occulted Imam of the Shi'ites had not been affected⁵⁹.

If Shi'ism is seen in part as a protest movement in reaction to mainstream Sunni Islam, then the processes set in motion by these historical developments are ironic. Shi'ism was now irreversibly on its way to becoming another orthodoxy. That Bursī's piety shares much with the religious orientation known very generally as Sufism, another 'protest movement,' is confirmed by the fact that our author resorts to the basic terminology and categories of thought of Sufism in attempting to make clear his own chosen 'method' or vision of authority. Thus a believer is referred to as a gnostic (*'ārif*), who, through his love (*maḥabba*), and knowledge (*ma'rifa*) of the Imams as the sole bearers of religious authority (*walāya*), draws nearer to spiritual perfection and to an ever deepening knowledge of his own self, whose superfluous qualities will be shed in the process. The central idea of his vision or system is carried by the word *walāya*. Obviously, I am not suggesting that Rajab Bursī had to go outside the Shi'ite textual tradition for this word. In this instance the coincidence in terminology between Shi'ism and Sufism is not terribly meaningful. The main thrust of this terminology, both in Sufism and in the writings of Bursī, is to establish a personal, intimate link with the 'spirit' of religion. Other terms and motifs, including the considerable influence of Ibn 'Arabī, are more indicative of Sufi influence. But, most importantly, Rajab Bursī rejects the position of the *fuqahā'* of Ḥilla as being only partially (if at all) conducive to the kind of certitude his religion demands. Again, this would seem to have a great deal in common with Sufism. In some respects, the difference in attitude between Bursī and his contemporaries may also be compared usefully with the later tensions between the Akhbārīs and the Uṣūlīs, a tension which may be briefly described as one between reason and revelation⁶⁰.

⁵⁹ Momen. Introduction. P. 91—92.

⁶⁰ This is, however, something of an oversimplification. In addition to the article by Kohlberg cited above, see also: Cole J. Shi'ī Clerics in Iraq and Iran, 1722—1780: The Akhbārī-Usūlī Conflict Reconsidered // Iranian Studies. Vol.18. № 1 (1985). P. 3 —33.

While Rajab Bursī has been condemned by some authors as holding an immoderate belief in the Imams, most who have written about him also speak quite highly of his poetry. It is perhaps the poet in him that speaks in such strong terms. Poets, we are told, perceive reality intensely. It is therefore not surprising that they express themselves with equal intensity. While it would not be a complete mistake to attempt to classify Rajab Bursī's religious doctrine on the basis of his deeply felt experience of his love for the Imams, his book is not a doctrine in the strict sense. That his mind was active and searching is clear from the above excerpts. And the "explanations" of the spiritual laws, based on Ibn 'Arabī's ideas and laid bare throughout the *Mashāriq*, appealed to him possibly as much for what they said as for what they left unsaid. In the end, it would be difficult to answer the question: was Rajab Bursī more in love with the Imams or with the ideas that made this love reasonable?

Appendix

Bursī's works as listed in *Fikr*:

- 1) *Mashāriq al-anwār* (*Mashāriq anwār al-yaqīn fī asrār Amīr al-Mu'minīn*)
Printed in India in 1303/1885-6 and 1318/1900-1 and in Beirut in 1379/1959-60.
- 2) *Mashāriq al-amān wa lubāb haqā'iq al-īmān*.
- 3) *Risāla fī dhikr al-salāt 'alā al-rasūl wa al-ā'imma min munsha'āt nafsihi*.
- 4) *Zivāra li Amīr al-Mu'minīn*.
- 5) *Lum'a kāshif (fīhā asrār al-asmā' wa al-ṣifāt wa al-ḥurūf wa al-āyāt wa mā yunāsibuhā min al-du'āt wa mā yuqāribuhā min al-kalimāt wa ratabahā 'alā tartīb al-sā'āt wa ta'aqqub al-awqāt fī al-layālī wa al-ayām li ikhtilā al-umūr wa al-aḥkām)*.
- 6) *al-Durr al-thāmin fī dhikr [Amīr al-Mu'minīn]*. 500 Koranic verses indicating the virtues of 'Alī.
- 7) *Lawāmi' anwār al-tamjīd wa jawāmi' asrār al-tawhīd*. Possibly appearing at the beginning of the *Mashāriq al-anwār*.
- 8) *Risāla fī tafsīr sūrat al-ikhhlās*.
- 9) *Risāla fī kayfīyyat al-tawhīd wa al-salāt 'alā al-rasūl wa al-ā'imma ('alayhim al-salām)*.
- 10) *Kitāb fī mawlid al-Nabī wa Fātima wa Amīr al-Mu'minīn wa faḍā'iluhum ('alayhim al-salām)*.
- 11) Another book on the excellences of 'Alī.
- 12) *Kitāb al-ālifayn fī waṣf sādāt al-kawnayn*. Excerpts of this are reproduced in the *Biḥār al-anwār* (see above).

Shahram Pazouki (Iranian Institute of Philosophy, Iran)
SULTĀN ‘ALĪSHĀH GUNĀBĀDĪ — THE RENEWER OF
THE NI‘MATULLĀHĪ ORDER IN IRAN

Sufism is the spiritual reality of Islam, even if it was not known as “Sufism” at the inception of Islam. Phenomenologically speaking, it proves to be the essence of Islam, which gives life to it, like the soul gives life to the body. In Sufi terminology, Islam has two aspects: *sharī‘at*, its outer dimension, or body, and *tarīqat*, its inner dimension, or soul. These two aspects were inseparably joined in the person of the Prophet, but little by little through the history of Islam, there were people who paid attention only to the *sharī‘at*, Islamic law, and even confined Islam to this. Often the *fuqahā’* or *‘ulamā’* took this attitude. In contrast to them there were people who emphasized the spiritual reality or *tarīqat*, who became famous as Sufis.

The propagation of Islam was not through the sword of the rulers, but by the heartfelt word of the Sufis. The cutting swords of Sultān Mahmūd Ghaznavī or Nādir Shāh Afshār did not make Islam influential among the Hindus. It was by the spiritual attraction and life giving breath of Sufi masters such as the successors of Shāh Ni‘matullāh Walī or Mīr Sayyid ‘Alī Hamadānī that they became Muslim.

Whenever the Muslims were weakened and deviated from the truth of Islam, great Sufis tried to renew and revive it. Sometimes this was done explicitly, as in the case of Ghazālī, whose revival finds written form in his famous *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (The Revival of the Religious Sciences), and sometimes it was implicit, as with Shāh Ni‘matullāh Walī.

In Sufism itself, from time to time deviations occurred. The use of expressions such as “false Sufi claimant” and “true Sufi claimant”, in books such as Jāmī’s *Nafahāt al-Uns*, bears witness to this phenomenon¹. Among the most prominent critics of such deviations were the Sufi masters. They were the true reformers and renewers of Sufism.

Sufism has usually suffered at the hands of two groups: (1) pseudo-Sufis who fancy that the inward aspects of Islam suffice for them and that they may consciously abandon its outward precepts; and (2) those *fuqahā’* who restrict their understanding of Islam to its outward aspects and ignore its interior. Each of these groups has an incomplete understanding of Islam, one with respect to *sharī‘at* and the other with regard to *tarīqat*. This is why the Sufi shaykhs were usually confronted by these two groups. Renewal and reformation of Sufism most often re-

¹ ‘Abd al-Rahmān Jāmī. *Nafahāt al-Uns*. 2nd ed. Tehrān, 1373 S. H. P. 9—12.

quired a re-balancing of *sharī‘at* and *tarīqat* in order to preserve its original formation. It is this effort at balancing that prompted the great Sufi shaykhs to take into consideration the circumstances of their times in order to make religious precepts appropriate to them. This enabled them to present Islam in a more complete fashion and to keep it from deviation.

One of the greatest reformers and renewers of Sufism was Shāh Ni‘matullāh Walī. His was one of the most catastrophic times for the Muslims, especially in Iran, which had suffered through the attacks of the Mongols and the Timurids after them. In religious affairs there were Sufi pretenders on the one hand, who did not practice Sufi teachings, and hypocritical preachers on the other, who used religion for personal gain. In his poetry, Hāfiz reproaches both groups, thus bearing witness to the situation in Iran. When the religious teachers had fallen so far astray, the religious ethos of the common people of the time would also have been in a state of degeneration.

In those days, Shāh Ni‘matullāh Walī, as master of the Ma‘rūfī order² and successor to Shaykh ‘Abdullāh Yāfi‘ī, tried to improve both the inward and the outward religious conditions. He exposed the misdeeds and pseudo-teachings of the current Sufi pretenders, and criticized both Sunni and Shi‘ite ‘*ulamā*’. He called upon Sunnis to return to the *sunnah* of the Prophet of love for the Ahl al-Bayt, while he reminded Shi‘ites that the main pillar of Shi‘ism is the forgotten truth of *walāyat*, rather than points of law and political issues. Thus, he refused to be a *rāfiḍī* (one who rejected the Companions of the Prophet) or *khārijī* (one who rejected the leadership of ‘Alī)³.

Due to the difficulties faced by the Sufis in Iran after the death of Shāh Ni‘matullāh, the *qutbs* of the order moved to India at the invitation of Sultān Aḥmadshāh Bahmanī of the Deccan. During this time, from the end of the Safavids until the end of the Zandi dynasty, because of the political upheaval in Iran, the kings’ rejection of Sufism and the sovereignty of the ‘*ulamā*’ who had good relations with the government, most of the Sufi orders either left Iran or operated clandestinely⁴. Although the Safavi dynasty was itself based on a Sufi order, the attitude taken by them was very exclusivist, so that they did not permit the free operation of other orders. This situation continued until 1190/1776, when Riḍā ‘Alīshāh

² This order goes through Ma‘rūf Karkhī to Imām Riḍā, the eighth Shi‘ite Imam.

³ Among his poems are the following lines:

O you who are a lover of the household of ‘Alī!
You are a perfect believer, unique.
Choose the way of the sunnah which is our religion,
Otherwise you will be lost and confused.
Who is the rāfiḍī? The enemy of Abū Bakr.
Who is the khārijī? The enemy of ‘Alī.

(Kulliyāt-i Ash‘ār-i Shāh Ni‘matullāh Walī / Ed. Javād Nūrbakhsh. Tehrān, 1355 S. H. P. 688—9.

⁴ See: *Hājj Zayn al-‘Abidīn Shirvānī Mast ‘Alīshāh*. Ḥadā’iq al-Siyāhah. P. 26.

Deccanī, who was then *qutb* of the order, sent one of his authorized shaykhs, Ḥadrāt Ma‘šūm ‘Alīshāh, to Iran. The revival of Sufism in Iran was left to him and one of his main disciples, Nūr ‘Alīshāh Isfahānī. These two behaved in a way that attracted the attention of the people who had long forgotten Sufism. Many people, including some of the prominent ‘*ulamā*’, such as Sayyid Baḥr al-‘Ulūm (d. 1212/1797) and ‘Abd al-Ṣamad Hamadānī (who was killed in 1216/1801 by Wahhābīs), became their followers, and Sufism became current in Iran again. The opposition of some of the ‘*ulamā*’ to Sufism, however, continued, and they even persuaded some of the Qājārī kings to kill the Sufi shaykhs on the pretext that they sought to take over the government. One can mention the martyrdom of Mushtāq ‘Alīshāh in Kirmān, or that of his disciple Muẓaffar ‘Alīshāh in Kirmānshāh at the order of the influential jurist, known as the “Sufi-killer”, Muḥammad ibn Bihbihānī.

After Nūr ‘Alīshāh, the Ni‘matullāhī order became the most popular Sufi order in Iran. Whenever Sufism becomes popular, pretenders to it abound. During the time when Raḥmat ‘Alīshāh (d. 1278/1861) was the *qutb* of the Order, Sufism became especially popular, in part because the Qājār king, Muḥammad Shāh, entered the order. After Raḥmat ‘Alīshāh passed away, the Ni‘matullāhīs divided into three branches: (1) the followers of Ḥājj Muḥammad Kāzim Isfahānī Sa‘ādat ‘Alīshāh; (2) followers of the uncle of Raḥmat ‘Alīshāh, Ḥājj Muḥammad, famous as Munawwar ‘Alīshāh; and (3) the followers of Mīrzā Ḥasan Ṣafī, famous as Ṣafī ‘Alīshāh. This division first appeared due to the differences about the explicit decree of Raḥmat ‘Alīshāh that he should be succeeded by Sa‘ādat ‘Alīshāh. After some time, the opponents of Sa‘ādat ‘Alīshāh brought another decree attributed to Raḥmat ‘Alīshāh according to which Munawwar ‘Alīshāh was to be the successor, despite the fact that Munawwar ‘Alīshāh himself admitted that he had not received the decree personally. Ṣafī ‘Alīshāh first renewed his covenant with Sa‘ādat ‘Alīshāh, and denied the validity of the decree of Munawwar ‘Alīshāh. However, after Sa‘ādat ‘Alīshāh refused to appoint him as shaykh, he broke his covenant with him and became a disciple of Munawwar ‘Alīshāh. After some time, he also rejected the leadership of Munawwar ‘Alīshāh and proclaimed himself *qutb*. In this way the Ni‘matullāhī order broke up into three chains: first, the Sultān ‘Alīshāhī or Gunābādī chain, which is the main and largest chain; second, the Dhū-’l-Riyāsatayn⁵ chain; and third, the Ṣafī ‘Alīshāhī chain.

The Sultān ‘Alīshāhī chain takes its name after the successor of Sa‘ādat ‘Alīshāh, Ḥājj Mullā Sultān Muḥammad Sultān ‘Alīshāh, who was born in Gunābād in Khurāsān in A.H.L. 1251/A.D. 1835.

He was one of the most distinguished and famous ‘*ulamā*’ and Sufis of his time, such that in most of the books of that time his name is mentioned⁶. At the age of

⁵ The Dhū-’l-Riyāsatayn chain is named after the successor and son of Munawwar ‘Alīshāh, ‘Alī Dhū-’l-Riyāsatayn, famous as Wafā ‘Alīshāh.

⁶ There are three books about him: «Rujum al-Shayāfīn», written by his vicegerent and son, Nūr ‘Alīshāh Gunābādī; «Shahīdiyāh» by Kayvān Qazvīnī; and «Nābiqa-yi ‘Ilm va ‘Irfān» by another of his successors, «Riḍā ‘Alīshāh». The last of these is the most comprehensive.

three he was faced with the loss of his father. Even at such a tender age, his excellence was apparent to all so that among the people and tribes of Baydūkht and Gunābād he was known for his intelligence, wit, dignity and poise. After finishing his elementary studies in Baydūkht, due to a lack of sufficient means, he temporarily suspended his studies, but because of his enthusiasm and eagerness, at the age of seventeen, he continued to pursue studies and made great strides, such that his local teachers no longer satisfied his scientific yearnings. Therefore, he set out on foot for the holy city of Mashhad to pursue his studies where he spent some time and benefited from the presence of the scholars there. From there, he then went to Najaf, Iraq, where he became proficient in *fiqh*, *uṣūl*, and *tafsīr* (exegesis of the Qur'ān). Under famous *fuqahā'*, such as Shaykh Murtaḍā Ansārī, and was given permission for *ijtihād* in *fiqh*. On his return from Najaf, he went to Sabzavār, and under the direction of the famous philosopher, Ḥājj Mullā Hādī Sabzavārī, he studied Peripatetic philosophy, Illuminationist philosophy and Mullā Ṣadrā's philosophy. He distinguished himself above all the other students of Sabzavārī, and wrote marginalia to the famous book of Mullā Ṣadrā, *Asfār*: Attaining mastery of these sciences did not satisfy his thirst for knowledge, which he began to seek from the hearts of the Sufis. At that time, the *qutb* of the Ni'matullāhī order, Sa'ādat 'Alīshāh, together with some of his disciples, went to Sabzavār. Mullā Hādī, who was devoted to the *qutb*, cancelled his classes and suggested that his students come with him to visit Sa'ādat 'Alīshāh. At that very first session, the late Ḥājj Mullā Sulṭān Muḥammad was attracted to the Sa'ādat 'Alīshāh, even though the latter was not one of the *'ulamā'*, but he did not surrender to him, and after some time returned to Gunābād. Finally, in A. H. L. 1279, he set off on foot for Sa'ādat 'Alīshāh's place of residence in Isfahan. With a passionate inner fire he went to him and was initiated in spiritual wayfaring toward God. Like Mawlavī followed the unlearned Shams Tabrīzī, he became a follower of the unlearned Sa'ādat 'Alīshāh. He spent little time on the various stages of the journey toward Allah, and was authorized by the master for guidance of the Sufi novices and was given the spiritual title of Sulṭān 'Alīshāh. In A. H. L. 1293, Sa'ādat 'Alīshāh passed away and Sulṭān 'Alīshāh succeeded him as the *qutb* of the Ni'matullāhī order. Sulṭān 'Alīshāh became renowned throughout the Islamic world for both his knowledge and spiritual guidance. This resulted in inciting the jealousy of his enemies, those who were against his way. As a result, unfortunately, in A. H. L. 1327/A. D. 1909, he won martyrdom by being strangled. His grave is in Baydūkht, Gunābād.

He has written many epistles and books, the most important of which are: his great Shi'ite Sufi commentary on the Qur'ān in Arabic in four oversize volumes, *Bayān al-Sa'ādat*; *Sa'ādat Nāmāh*; and *Majma' al-Sa'ādāt*; all of whose titles allude to his master, Sa'ādat 'Alīshāh. He also composed *Walāyat Nāmāh*, *Bishārat al-Mu'minīn*, *Tanbīh al-Nā'imīn*, *Īdāh* and *Tawdīh*.

As during the period of Shāh Ni'matullāh, the times of Sulṭān 'Alīshāh were critical. It was the time of the encounter of Iran with modern Western civilization, when the people confronted new concepts, including scientific and social ones.

Naturally, some completely rejected what was strange and new, while others superficially submitted. During this time, Shi‘ite jurisprudence, which is based on *ijtihād* and the derivation of precepts in accordance with the needs of the times, had become stagnated. Most of the *fuqahā’*, who were not conscious of the situation of the modern world, were zealous about the outward aspects of religion and only took into consideration the outward aspects of Western civilization, which they judged to be contrary to Islam.

Sufism was also undergoing a crisis. The opposition of the *fuqahā’* that began at the end of the Safavid period was vigorously maintained. The practice of the pseudo-Sufis also was apparently contrary to both the modernists and Islamic law. Taking all this into account, Haḍrat Sultān ‘Alīshāh was confronted with three groups who opposed true Sufism: (1) some of the *fuqahā’*, (2) the pseudo-Sufis, and (3) some of the modernists. All three groups were taken into consideration in his attempt to renew Sufism.

Aside from his position of leadership, Sultān ‘Alīshāh was a philosopher and a *faqīh*, and both his philosophical positions and jurisprudential opinions were colored by his mysticism. He was a student of Mullā Hādī Sabzawārī, who was at that time the most famous proponent of a philosophical system based on Sufism derived from the teachings of Mullā Ṣadrā, and he himself adopted a system of philosophy that mostly followed in this tradition. In *fiqh*, he was a *mujtahid*, whose permission for *ijtihād* was granted by the great Shi‘ite *faqīh* of the time, Ayatullah Ḥājj Mīrzā Shīrāzī⁷. Nevertheless, he did not issue any *fatwās* as a *mujtahid*, because he considered it necessary to keep the realms of *tarīqat* and *sharī‘at* separate. However, some of his juridical opinions may be found in his *tafsīr*, *Bayān al-Sa‘ādat*. His jurisprudential views show that he was completely aware of the need to take contemporary conditions into account when reaching decisions about Islamic law, and accordingly, he viewed music and chess as lawful, the People of the Book as essentially having ritual purity and slavery, taking more than one wife at a time⁸, and opium smoking as prohibited.

The Prohibition of Opium

One of the bad habits that was becoming current in the Far East, India and Iran during that time was smoking opium. This was a result of the colonial policies of some European countries⁹. This practice was becoming widespread among some of the Sufis for many years to the point that it would be considered a Sufi custom.

⁷ Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān. P. 208.

⁸ Although this is not prohibited in Islamic law, he judged that in modern times it is impossible to maintain justice among several wives.

⁹ Many historians of that time have pointed out this dangerous problem. For example, I‘timād al-Salṭanah, the author of the famous book «Al-Ma’āthir wa al-Āthār», a contemporary of Sultān ‘Alīshāh, says: «In these years the colonialists have brought narcotics, which they have circulated in India, into Iran, and they began to encourage the cultivation of it in Kirmān. From this product, called the poppy, the narcotic opium is made».

They used to say that to be a dervish one should smoke opium or hashish. To justify this, they claimed that it promoted ecstasy and the attainment of the Sufi goal of annihilation, *fanā*'. They imagined that the nothingness that comes from smoking opium is the same as the nothingness of mysticism. According to Mawlānā:

In order that for a while they may be delivered from sobriety (consciousness), they lay upon themselves the opprobrium of wine and marijuana¹⁰.

Mystical nothingness comes from God, not from changes in physio-chemistry. Again, Mawlānā says:

Nothingness should come from God,
So that the beauty of God may be seen in it¹¹.

The disadvantage of smoking opium from the point of view of mystical experience in Sufism is that one could confuse the hallucination produced by the use of the drug with the unveiling or opening from God for which every Sufi waits. From a social point of view, the practice led first to inactivity and then to idleness. The disadvantages for public hygiene are clear to all. For these reasons Sultān 'Alīshāh strictly prohibited the use of opium among his followers at a time when its subsequent social malaise had not yet become apparent, to the extent of cursing those who smoked it. He would not accept anyone who smoked opium as a Sufi novice. In his commentary on the Qur'ān, *Bayān al-Sa'ādat*, with regard to the verse *They ask you concerning wine and lots. Say: in both these is great sin... (2: 219)*, he pronounced the prohibition of opium on the grounds that it violates the rights of one's faculties¹². This pronouncement at that time appeared to be quite revolutionary, since none of the 'ulamā' had said anything about it. The prohibition also became a great obstacle to the activities of the colonialists who were trying to make the people weak and dependent on them.

After Ḥaḍrat Sultān 'Alīshāh, his grandson and viceregent Ḥaḍrat Nūr 'Alīshāh Gunābādī, wrote a separate book entitled *Dhū al-Faqār: On the Prohibition of Smoking Opium*¹³. In that book he says that since this sin, that results from the temptations of Satan, had become current in most of the cities of Iran, and none of the 'ulamā' had paid any attention to it, it is obligatory for those who are familiar with this problem to try to repel it. The language of this book is simple and lucid in a way that ordinary people could understand the evil of it.

¹⁰ Mathnavi, VI: 225. In Nicholson's edition the couplet ends with *zamr*, meaning *minstrelsy*, but in some other editions there is *bang*, a drink prepared from cannabis.

¹¹ This couplet is not found in Nicholson's edition of the «Mathnavi».

¹² Bayān al-Sa'ādat. Vol. 1. P. 194.

¹³ Dhū 'l-Faqār. 3rd ed. Tehrān, 1359 S. H. P. 14—15. My respected friend, Dr. Leonard Lewisohn, in his article, «An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I», published in the «Bulletin of the School of Oriental and African Studies». Vol. 61, London, 1998, has mistakenly translated *tahrīm* (prohibition) as *lauding the virtues*.

From the time of Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh, the prohibition of smoking opium has been one of the characteristics of the Ni‘matullāhī Sultān ‘Alīshāhī Gunābādī order of Sufism.

The Abandonment of Idleness

In Islam, the outward is not separate from the inward. Any work done with the intention of pleasing God is considered to be an act of worship. So, occupation with worship is no excuse for abandoning worldly affairs. The Prophet said, “There is no monasticism in Islam”. In Sufism, in special circumstances, such as during the taming of the carnal soul, instructions may be given for seclusion. Before the divine commissioning of the Prophet, he spent time in seclusion in the cave of Hirā’. Due to divine attraction, it sometimes occurs that a Sufi abandons the world. In all of these instances, solitude is the exception rather than the rule. Occupation with the arts and crafts in traditional Islamic societies, e.g., architecture, calligraphy, etc., were integrated with the journey toward God. This is why anyone who wants to become a *fatā*¹⁴ and enter the way of Sufism, had to occupy himself with a craft or art. However, there were Sufis who both intentionally and unintentionally made use of the idea of *khalwat*, or seclusion, as an excuse for idleness and begging. They made a pretext of reliance on God alone, *tawakkul*, and contentment with one’s lot, *riḍā*, as a Sufi manner. This is why some of the *khānaqāhs* turned into gathering places for the lazy.

During the time of Shāh Ni‘matullāh Walī, this bad custom was common among many Sufis. Although he practiced seclusion many times, he instructed his followers to be occupied with some work and not to try to gain money through Sufism. He himself used to farm and praised this occupation¹⁵. He said that labor was a sort of alchemy¹⁶.

The custom of mendicancy was current among many Sufis, especially in the Khāksār order, during the time of Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh, who strictly prohibited all his followers from being idle and without work. He gave reasons for this prohibition based on rational argument, common sense and religious principles. He said: “Everyone should work for a living and for the sake of the improvement of the world. One should occupy himself with any work that he likes and is not against religious law, including farming, trading, or industry”¹⁷. In another place he says: “Idleness is against civilization, too”¹⁸.

¹⁴ Literally, *fatā* means a youth; but is used to refer to a person who has kindness, forgiveness, and bravery. *Futuwwat* was one of the rites in the path of Sufism.

¹⁵ See: Majmū‘ah dar Tarjuma-yi Aḥwāl-i Shāh Ni‘matullāh Walī Kirmānī / Ed. Jean Aubin. P. 106.

¹⁶ Ibid. P. 106. In one of his poems, he says: «Listen to a good instruction from us. Do good and you will find good as a wage. Do farming; and do not beg. Earn your living lawfully. If you are searching for alchemy, seek it from the dark earth».

¹⁷ Majma‘ al-Sa‘ādāt. P. 419—428.

¹⁸ Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān. P. 179.

This instruction, especially in the modern world, and with the appearance of civil society that necessitates close social relations and the occupation of each member of society with a work was much needed at that time. At the same time, as a Sufi master, he warned his followers against taking pride in worldly gains and wealth or being covetous thereof. He said: “One should consider himself poor even if one has limitless wealth.... No one takes more than a single shroud from this world. When one becomes aware of this truth, he will understand that he is poor in this world and needy to God.... Improvement of the world is by no means contrary to dervishhood”¹⁹. He taught that any work, including prayer and fasting, but also trading and farming, with the intention of performing God’s commands, is worship²⁰. Earning money is not opposed to reliance on God. He says that the *faqīr* should work but consider the results of his work to be from God²¹.

Ḥaḍrat Sulṭān ‘Alīshāh like Shāh Ni‘matullāh Walī used to farm, and he often had calloused hands. Once, someone came to his house to ask him about alchemy. He was not in the house at the time, but was in his garden. The man went into the garden, and after greeting him, before he could ask anything about it, Ḥaḍrat Sulṭān ‘Alīshāh showed his hands to him and said: “This is our alchemy! We toil and benefit from it”²². He even used to rebuke farmers who neglected their lands, saying: “If an earth that has the capacity of delivering 300 kilos of wheat, delivers only 270 kilos of wheat because of negligence, the farmer will be held responsible for the remainder”²³.

After Ḥaḍrat Sulṭān ‘Alīshāh, the prohibition of idleness has become one of the main characteristics of the Ni‘matullāhī Gunābādī order, and all the subsequent *qutbs* have themselves worked and advised their followers to do so, as well.

The Lack of Restrictions to Special Garb

One of the old customs among the Sufis was wearing special garments, such as woollens, a patched cloak, and other items. Shāh Ni‘matullāh Walī did not restrict himself or his followers to any special clothing by which they could be designated as Sufis. He sometimes wore a white wool robe, and sometimes a long gown²⁴. To the contrary of his practice, many of his followers again began wearing distinctive dress, as is mentioned by ‘Abd al-Razzāq Kirmānī, the author of his biography: “The clothing worn by his dervishes was absolutely not worn by him or his children”²⁵. The prohibition of dervish vestments was only temporarily cancelled several centuries later by Ḥaḍrat Riḍā ‘Alīshāh Deccanī for two of his authorized

¹⁹ Ibid.

²⁰ Majma‘ al-Sa‘ādāt. P. 421.

²¹ Ibid. P. 224, 323.

²² Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān. P. 172.

²³ Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān. P. 224.

²⁴ Concerning his dress, see: Majmū‘ah dar Tarjuma-yi Aḥwāl-i Shāh Ni‘matullāh Walī Kirmānī / Ed. J. Aubin. P. 28, 304.

²⁵ Ibid. P. 28.

shaykhs, Ḥaḍrat Ma‘sum ‘Alīshāh and Ḥaḍrat Nūr ‘Alīshāh I, whom he had sent to Iran. These two great men entered Iran wearing special dervish robes and carrying the characteristic dervish bowl and axe. This policy was enacted to attract attention to the arrival of Sufism in Iran where it had been outlawed for many years²⁶.

Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh once again prohibited his followers from wearing any distinctive Sufi clothing. He used to say: “Servitude to God does not depend on any special clothes. In the Qur’ān it is written, ‘*The garment of piety (taqwā) is the best*’”²⁷. With this rule, no difference could be made out between Sufi Muslims and the other people of the country, and their particular beliefs remained protected in their hearts. This rule is still current in the Ni‘matullāhī Gunābādī order, which has been reissued by the *qutbs* after Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh²⁸.

Social and Political Affairs

Essentially, Sufism is not a political school of thought, so it has nothing to do with politics. However, Sufis have entered into political affairs as individuals rather than as Sufis.

Generally speaking, the duties ordained by Islam have been divided by the Sufi shaykhs of the Ni‘matullāhī order into three kinds:

- (1) Precepts of the *sharī‘at* that must be obtained from a qualified *mujtahid* (expert in Islamic law);
- (2) Precepts of the *tarīqat* that must be obtained from the current Sufi master;
- (3) Personal precepts to be discerned by the individual himself. One should personally discover one’s responsibilities by one’s own religious thinking and reasoning.

Thus, interference and expressing views about social affairs is outside the scope of *tarīqat* and the *fuqarā’* do not expect instructions in such regards from the authorities of the order. One’s works and intentions are to be made pure for the sake of Allah, and one’s own responsibilities are to be discovered. The authorities of the order will not express views on such questions so that it is not imagined that these are duties of *tarīqat*²⁹.

During the constitutional crisis in Iran in the first decade of the twentieth century, when the *fuqarā’* asked Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh about their duties, he used to say: “I am a simple farmer from a village. I don’t know what constitutional and absolute monarchy mean”³⁰. He left it to them to figure out for themselves. At the same time, he gave advice to the rulers not to do injustice to the people. For example, in his book *Walāyat Nāmāh*, there is a chapter entitled, “On Explaining

²⁶ See: *Hājj Dr. Nūr ‘Alī Tābandeh*. Ḥaḍrat Sayyid Nūr al-Dīn Shāh Ni‘matullāh Walī // ‘Irfān-i Irān. № 15. P. 18—19.

²⁷ *Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān*. P. 179.

²⁸ For example, see: *Pand-i Sālih*. P. 113.

²⁹ See: *The Sufi Path: An Introduction to the Ni‘matullāhī Sultān ‘Alīshāhī Order* / Ed. Sh. Pazouki. Tehrān: Haqīqat Publications, 2002. P. 79—81.

³⁰ *Nābigha-yi ‘Ilm va ‘Irfān*. P. 122.

Sovereignty and the Treatment of Subjects”, in which he severely criticizes the rulers of the country, and says: “In this matter, they should take as their example the first caliphs of Islam; and if their time was too long ago, they should take as their example the rulers of the West, who do not live in luxury, make the country flourish, provide ease for their subjects and who fill the treasury”³¹.

Ḥaḍrat Sulṭān ‘Alīshāh lived during the dictatorship of the Qājār dynasty and its opposition to the reform of the Iranian constitution. The idea of a constitution was one of the first political concepts from the West to enter Iran. Some of the ‘*ulamā*’, like Bihbahānī, approved of it as consistent with Islam, while others, such as Faḍlullāh Nūrī, disapproved of it as against Islam. Naturally, the formation of political groups and intrigue were current. The *fuqarā*’ were uncertain of their duties in this regard.

The Revival of *Walāyat*

Walāyat is the inward aspect of the mission of the Prophet (*risālat*) to guide the people. It is the source of *tarīqat* in Islam, or Sufism. The outward aspect of this mission is bringing the *sharī‘at*, which is concerned with religious precepts. According to the Qur’ān, the period of *risālat* came to an end with the passing away of the Prophet, but the period of *walāyat* extends until the end of time. *Walāyat* is the main pillar of both Shī‘ism and Sufism. Accordingly, both of these refer to the same truth. In both Shī‘ite and Sufi theory, the station of *walāyat* cannot be filled by the choice of the people or of an elite. The Prophet chose ‘Alī to be his successor in accordance with divine command. In the same manner, each succeeding *walī* must be appointed by the preceding one. This is why almost all Sufi orders trace their permission for guidance to Imam ‘Alī.

Over the course of the centuries, Shi‘ism became a set of theological and jurisprudential teachings coupled with a political movement, and *walāyat* was confined to a political interpretation. On the other hand, there were Sufis who completely neglected the issue of *walāyat*.

One of the main issues in the revival of Sufism is the revival of the idea of *walāyat* in Sufi books, which is especially evident after the fall of the ‘Abbasid dynasty and the weakening of the political power of the *Ahl al-Sunnah*.

Undoubtedly, the main problem addressed in works of Shāh Ni‘matullāh Walī is *walāyat*, the various aspects and views about which are discussed at length in many of his works. He raised the topic of *walāyat* to such prominence that the Sufis would understand this to be the source of Sufism itself. On the other hand, he addresses the official Sunni and Shi‘ite positions, asking what it really means to be a true Sunni or Shi‘ite. He says that to be a Sunni is to follow the tradition (*sunnah*) of the Prophet, one of whose requisites is love for the *Ahl al-Bayt*. To the Shi‘ites, who were infamous at the time as *rafiḍī* (those who were considered heterodox because of their refusal to accept the authority of the first caliphs), he says that to be

³¹ *Walāyat Nāmāh*. Tehrān, 1380/2001. P. 161.

Shī‘ite does not mean cursing the first three caliphs, but it means following ‘Alī. In one of his poems he says:

*I am not a rāfiḍite, but I am
a pure believer, and enemy of the Mu‘tazilite.
I have the religion of my ancestor (the Prophet)
after him, I am the follower of ‘Alī the walī³².*

He reminded the official Shī‘ites that believing in the *walāyat* of ‘Alī is not merely a matter of words. It is impossible unless there is a heartfelt connection of discipleship. In a poem he says:

*Although you do not have the walāyat of that walī (‘Alī), you boast of walāyat.
You should know what you are boasting about.
We have raised the banner of his walāyat.
Why should the drum be beaten while under the rug?³³*

In the teachings and works of the martyr Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh, the issue of *walāyat* is renewed, with the difference that in the time of Shāh Ni‘matullāh Walī, since the religion of the majority of the Iranian populace was Sunnī, primarily he addressed them, while in the case of Ḥaḍrat Sultān ‘Alīshāh, since after the Safavid period the Iranian populace was mostly Shī‘ite, his polemic was directed primarily at those who had inherited a nominally Shī‘ite affiliation. In most of his books, including his Sufi commentary on the Qur’ān, *Bayān al-Sa‘ādah*, his main topic is *walāyat* and its different dimensions. His Persian book, *Walāyat Nāmāh*, is an independent treatise specifically devoted to a Sufi/Shī‘ite presentation of the topic of *walāyat*. At the very beginning of the book, he says: “Many have erred, thinking that *walāyat* is love, or the mere verbal claim of the Imamate or *walāyat* of the *Ahl al-Bayt*”³⁴. On another book, he says: “Those whose fathers were Shī‘ite think that they are Shī‘ite because they imagine this to be no more than the verbal claim of the *walāyat* of ‘Alī.... They didn’t understand anything of Shī‘ism except its name”³⁵. Thus, his main intention is to show the Sufi dimension of Shī‘ism, i.e., *walāyat*, to the nominal Shī‘ites who had confined it to a verbal claim or to jurisprudence and theology.

Among the important points that he made about *walāyat* is the issue of having permission for authority in Sufism. This topic became especially highlighted after the competing claims to succession following the passing away of Ḥaḍrat Raḥmat ‘Alīshāh, and the failure of some to obey his authorized successor, Ḥaḍrat Sa‘ādat ‘Alīshāh.

³² Dīvān-i Shāh Ni‘matullāh Walī. P. 689.

³³ Ibid. P. 755.

³⁴ *Walāyat Nāmāh*, 12.

³⁵ *Majma‘ al-Sa‘ādāt*. P. 209.

As it has been said, one of the main principles of *walāyat* is that the master of the order should have permission from his predecessor. These permissions for guidance should form an unbroken chain or series reaching back to Imam ‘Alī. This is why the word *silsilah* (chain) is used for the Sufi orders. During the time of Ḥaḍrat Sulṭān ‘Alīshāh, since there were numerous sectarian divisions of the orders, and there were many who claimed to be masters without having any permission, there was an intense need to deal with this issue. He refers to this problem in many of his works. For example, he says: “Know that the tree of the shaykhs of every Sufi order of the past has been recorded”³⁶. He continues to explain that the explicit authorization (*naṣṣ*) of the shaykh is necessary to support the claim of being a shaykh, and is needed by the novice in order to understand under the direction of whom he could enter the *ṭarīqat*. This is why the Sufi shaykhs sought to protect this authorization. In another place he says, “In every religious affair it is necessary to have the permission of the religious authority of the time”³⁷.

Now in the Ni‘matullāhī Gunābādī order, having explicit authorization has become the most important criterion for spiritual guidance.

³⁶ *Walāyat Nāmāh*. P. 240.

³⁷ *Majma‘ al-Sa‘ādāt*. P. 339.

А. А. Лукашев (*Институт философии РАН, Москва*)

ПРОБЛЕМА ИНОВЕРИЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ПЕРСИДСКОГО СУФИЗМА

Проблема иноверия часто поднималась в средневековой персидской суфийской поэзии. Однако форма, которую принимала постановка проблемы, при ее поверхностном рассмотрении может восприниматься как проявление религиозной индифферентности. На наш взгляд, позиция средневековых иранских суфиев существенно сложнее и уходит своими корнями в онтологию. По этой причине в данном исследовании уделяется немало внимания изложению суфийской онтологии, опираясь на которую мы рассматриваем указанную проблему.

Данная тема заслуживает пристального внимания не только в силу своей важности для культуры и малоизученности в отечественной иранистике — ее раскрытие позволяет выявить, как иранская суфийская культура воспринимает иное, иноконфессиональное.

Хотя проблема иноконфессиональности в иранском суфизме и затрагивалась в востоковедных работах, на данный момент она остается малоизученной вследствие недостаточного внимания исследователей к ее философскому аспекту. Наиболее важными работами, разбирающими указанную проблематику, мы полагаем книги Л. Льюисона «По ту сторону веры и неверия»¹ и С. Муввахида «Шейх Махмуд Шабистари»², являющиеся на данный момент лучшими монографиями, посвященными Махмуду Шабистари — одному из классиков средневековой персидской поэзии. Проблеме также уделено внимание в некоторых работах М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисовой³.

Иноконфессиональная тема в суфийской поэзии традиционно поднималась в процессе рефлексии над парой понятий «вера-неверие», а также их соотношением. Подобным образом традиция рассматривала онтологическую проблематику преимущественно в форме противопоставления, например, таких понятий, как «существование» и «несуществование». В данной статье

¹ Lewisohn L. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*. Richmond: Curzon Press, 1995.

² Мувваҳид Сaмaд. Шайх Махмуд Шабистарӣ, Тихрән: Тарх-и ноу, 1376.

³ Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Восточная литература, 1998; Рейснер М. Л. Эволюция классической газели на фарси (X—XIV века). М.: Восточная литература, 1990. Рейснер М. Л. Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века: генезис классической касыды. М.: Наталис, 2006.

для решения поставленной задачи — изучения проблем, восприятия иноверия суфийской поэтической традицией — будет проведена параллель между парами понятий «вера — неверие» и «существование — несуществование». Это позволит показать тесную взаимосвязь указанных пар понятий и поможет яснее увидеть, как средневековая суфийская поэтическая традиция воспринимала проблему иноконфессиональности.

В начале исследования необходимо определить, что стояло за терминами вера (*īmān*) и неверие (*куфр*) в иранском суфизме.

В исламе традиционно определяют веру как единство знания и действия. В суфийской поэтической традиции ее восприятие неоднозначно. Вера соотносится как с неосмысленным следованием традиции (в этом случае в русском языке уместно ставить слово «вера» в кавычки), так и с адекватным пониманием суфийского учения. Более подробно мы коснемся этого вопроса, рассмотрев онтологическую составляющую проблемы.

Вопрос о термине «неверие» (*куфр*) также требует пристального внимания. Слова, производные от арабского корня «ка-фа-ра», объединяет семантическое значение «скрытого». Таким образом, слово *куфр* («неверие») несет коннотации скрытого. Для арабского языкового мышления неверный — тот, для кого скрыта истина единобожия. Традиционно к неверным причислялись не просто немусульмане, а язычники. Последователи авраамических религий назывались «людьми Книги» (*ахл ал-китāб*). Однако в исламе всегда были люди, склонные расширять границы употребления термина «неверие», расширяя его не только на «людей Книги», но даже и на мусульман, придерживавшихся иных религиозных взглядов. Ими активно использовалась процедура признания кого-либо неверным — *такфйр*. Из-за отсутствия в исламе формализованных институтов, способных установить границу между правоверием и ересью, а также догматики ислам объединяет людей с диаметрально противоположными взглядами по одним и тем же вопросам веры. Эти вопросы зачастую играют первостепенную роль в духовной и интеллектуальной жизни мусульман (например, вопрос о сотворенности Корана). Процедура признания кого-либо неверным давала возможность крайним представителям религиозных направлений внутри ислама отмежеваться от своих идейных оппонентов, приравнивая их к неверным.

В иранском суфизме эта процедура приобретает новое значение. Данному направлению мусульманской религиозно-философской мысли было присуще стремление к обретению интуитивного религиозного опыта. Познание Истины было здесь не столько рациональным поиском, как то характерно для традиционных богословов, сколько стремлением к мистическому единению с Истиной, становлением ею в акте богообщения. Такой подход вызывал недовольство у традиционалистов⁴, бывшее зачастую настолько острым,

⁴ Противостояние существует до сих пор. В 2003 году вышел перевод на русский язык антисуфийской полемической книги профессора стамбульского университета Абдулазиза

что суфиев приравнивали к неверным, то есть подвергали процедуре *такфйр*. Реакцией иранских суфиев стало переосмысление самого понятия «неверие» (*куфр*). В результате этого суфии получили возможность не только подвергнуть процедуре «признания неверным» самих традиционалистов, но и использовать термин «неверие» применительно к себе уже с положительными коннотациями.

Леонард Льюисон в своей книге «По ту сторону веры и неверия» приводит пять основных составляющих концепции «неверие», относящихся к иранскому суфизму:

1. Символизм неверия использовался персидскими суфийскими поэтами для выражения своего радикально эзотерического и эротически ориентированного мистицизма в его противопоставлении нормативно-эзотерическому и номоцентристскому богословию.

2. Внешний религиозный закон, без внимания к внутреннему аспекту, воспринимался как завеса и облако, как форма неверия (*куфр*).

3. Вера, которой придерживались праведные «гуляки» или вдохновенные распутники (*ринд, каландар*) (то есть суфии. — *А. Л.*), не могла существовать в атмосфере господства фанатизма и догматизма.

4. Из этого следует, что степень духовности поэтического символа «развалины питейного дома» превосходит степень духовности мечети, [символа] конвенционального религиозного благочестия, основанного на показной набожности, искажавшей реализацию внутренней веры, воплощенной в образе развалин питейного дома.

5. Шокирующая риторика антиисламского символизма, использованного суфийскими поэтами, не должна восприниматься буквально, она имела основной целью спасение души от уз слепого подражания (*таклїд*) и освобождение от неосмысленной веры, лишенной должного «тасдїқа»⁵ (*тасдїқ* — утверждение истинности. — *А. Л.*).

Мы далеко не со всем согласны в этом определении. В своей интерпретации вопроса Льюисон предложил поверхностный взгляд на проблему. Причиной этого послужило невнимание автора к ее онтологическому основанию. Полагаем необходимым предварить непосредственное рассмотрение проблемы соотношения веры и неверия в суфийской поэзии описанием ее онтологического основания. К детальной критике позиции Льюисона, таким образом, мы вернемся в конце работы, подробно рассмотрев проблему иноконфессиональности в ее связи с системой онтологических категорий персидского поэтического суфизма.

Тем не менее, отложив комментирование приведенного отрывка, мы уже сейчас можем говорить о переосмыслении иранскими суфиями понятия «не-

Байындыра, посвященной суфизму — «Взгляд на сектанство в свете Корана». Активно ведется работа по переводу литературы подобного содержания на европейские языки.

⁵ *Lewisohn. Beyond Faith and Infidelity. P. 287.*

верие», благодаря которому они получили возможность обвинить в «неверии» своих оппонентов и вместе с тем активно пользоваться иноконфессиональной образностью. Представители поэтического суфизма использовали термин «неверие» (*куфр*) в том же смысле, что и традиционные богословы, применяя его к себе с целью противопоставления своей формы религиозности традиционному благочестию. В то же время он был переосмыслен ими применительно к самим традиционалистами как неспособность увидеть Истину через покров внешнего. Суфии соглашались с тем, что, с точки зрения традиционалистов, их форма религиозности есть «неверие», но причину такого восприятия они видели в непонимании традиционалистами мотивации суфиев, уходящей своими корнями в учение о бытии. Непонимание традиционалистами суфийской онтологии они уподобляли идолопоклонничеству (*бутпарастӣ*), подвергая, таким образом, упомянутой процедуре *такфӣр*, или «признания неверным», самих традиционалистов.

Основой онтологии иранского суфизма является вопрос о соотношении бытия и небытия, а также внешнего и внутреннего в рамках концепции единства бытия. Этим вопросам большое внимание было уделено в персидском суфийском дидактическом эпосе, наиболее яркими примерами которого являются поэмы Атгара («Язык птиц»), Руми («Поэма о [скрытом] смысле») и Шабистари («Цветник тайны»). При описании онтологии мы будем опираться в основном на поэму Шабистари⁶ и комментарий к ней, написанный Мухаммадом Лахиджи.⁷ Данная поэма, будучи самым поздним из перечисленных памятников, являет собой теоретическое осмысление указанной традиции в наиболее сжатой форме.

В онтологии, излагаемой Шабистари, соотношение бытия и небытия определяется концепцией единства бытия (*вахдат ал-вуджӯд*), общей для практически всей зрелой суфийской традиции⁸. Несмотря на общепризнанность самой концепции, ее реализация варьировалась у различных авторов. В системе Шабистари указанное единство бытия осуществляется через объединение в Абсолютном Бытии (*хастӣ-и мутлақ*), Боге [относительного] бытия (*вуджӯд*) и [относительного] небытия (*‘адам*), или внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*). Эти категории соответствуют миру и утвержденным [в Боге] воплощенностям (*а‘йāн сāбита*)⁹, которые являются теми же веща-

⁶ Здесь и далее текст поэмы приводится нами по изданию: *Шайх Махмуд Шабистари*. Гулшан-и рāз, бā муқаддима, тасхӣҳ ва тавдӯхāt дуктур Кāзим Дизфӯлийāн, Тихрāн: Талайа, 1372.

⁷ *Шамс ад-Дйн Мухаммад Лāхиджӣ*. Мафātӣҳ ал-‘иджāз фӣ шарҳ-и Гулшан-и рāз. Тихрāн, 1371.

⁸ Ряд исследователей противопоставляют концепции единства бытия (*вахдат ал-вуджӯд*) концепцию единства свидетельства (*вахдат аш-шухӯд*) как взаимоисключающие, однако в востоковедной традиции такое соотнесение концепций не является общепринятым.

⁹ «Утвержденные» воплощенности — дословный перевод с арабского термина *а‘йāн сāбита*, предложенный А. В. Смирновым. В историко-философских исследованиях мусульманской философии используется также слово «архетип» для передачи того же термина.

ми мира, но находящимися в Боге и лишенными инаковости в отношении друг друга. Мир есть внешнее для утвержденных воплощенностей, а они — внутреннее для мира. Объединяющим их фактором является Бог.

Подобным образом мир и утвержденные воплощенности соотносятся с бытием и небытием. Однако это соотношение существенно более сложное, чем в случае с категориями «внешнего» и «внутреннего». По этой причине полагаем необходимым привести здесь отрывок из поэмы Махмуда Шабистари *Гулиан-и рāз* («Цветник тайны»), где в наиболее сжатом виде описано интересное нас соотношение.

132. Небытие (*'адам*) есть зеркало Абсолютного Бытия,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Когда несуществование (*'адам*) стало противолежащим (*муқāбил*)
существованию (*хастӣ*),
В нем (зеркале несуществования. — *А. Л.*) тотчас проявилось отражение.
134. То единство (*вахдат*) стало явным (*надӣдār*) благодаря этому множеству
(*касрат*).
Когда ты посчитал единичное, оно стало множеством (*бисйār*).
135. Числа, хоть и имеют началом единицу,
Не имеют окончания.
138. Несуществование — зеркало, мир — отражение, а человек
Подобен оку (*чишим*) отражения, в котором (*дар вий*) — некто скрытый
(*шаҳс-и тинхāн*) [отражается].
139. Ты — око отражения (*чишим-и 'аксӣ*), а Он — свет очей (*нӯр-и дӣдах*)
Посредством ока око увидело око¹⁰.

Вводя образы зеркала и ока, автор дает нам возможность построить схему-рисунок: в ней присутствуют бытие, находящееся напротив зеркала небытия и отражающееся в нем, человек, являющийся «глазом отражения», и Бог, являющийся «светом глаз» (**рис. 1**). Этот «свет» мы обозначили на рисунке осветлением, исходящим из глаз обеих фигур. Прежде чем рассматривать приведенную схему, необходимо пояснить, что в средневековой мусульманской философской традиции зеркало воспринималось не отражающим образом, а принимающим их в себя¹¹, зрение же описывалось через концепцию «зрительного луча», который исходит из глаза, отражается от видимого пред-

Мы полагаем, что он не вполне передает смысл арабского *a'iyān ṣābita*, так как архетип предполагает «неизменность». «Утвержденным воплощенностям» присуща изменчивость, как и вещам тварного мира. Кроме того, если вспомнить, что вещи тварного мира суть «воплощенности» божества, а вещи, не получившие актуального бытия, считаются «утвержденными» в Боге, то «утвержденные воплощенности» наиболее полно отражает содержание арабского термина *a'iyān ṣābita*.

¹⁰ Т. е. посредством человека Истина увидела самоё себя. Здесь — игра слов, в данном полустиишии все слова — омонимы за исключением предлогов, передающихся в русском языке падежами: *ба дӣдах дӣдах-и рā дӣдах дӣдах аст*.

¹¹ *Игнатенко А. А.* Зеркало ислама. М.: Русский институт, 2004. С. 65, 66, 68.

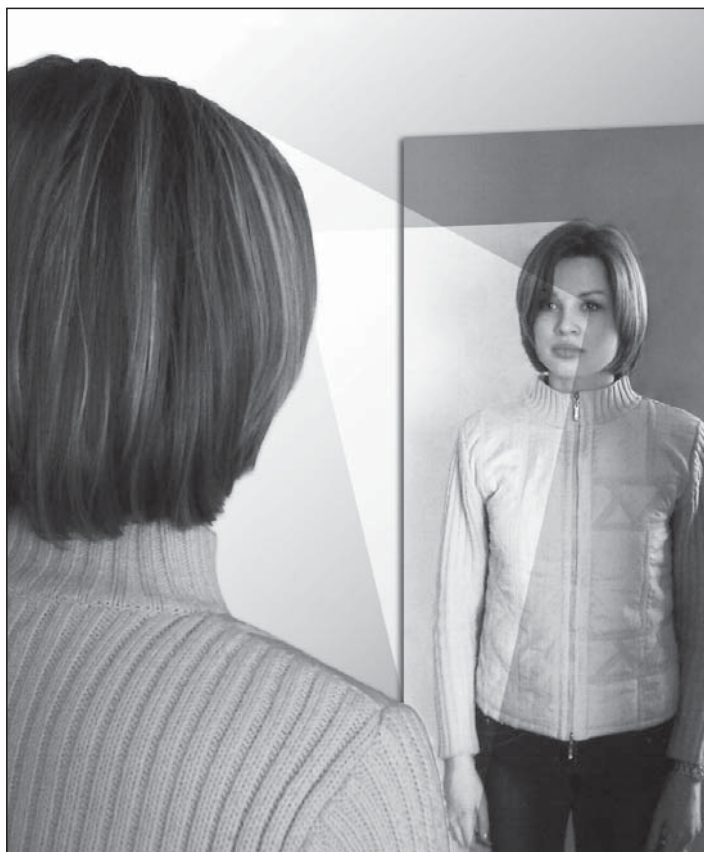


Рис. 1

мета и возвращается назад, неся с собой его образ¹². При этом зрачок глаза воспринимается как зеркало, благодаря чему он и имеет возможность принимать в себя образы¹³. Важно также указать и на существенный недостаток рисунка. Чтобы точно соответствовать концепции Шабистари, зеркало на нем должно быть таким, чтобы, приняв в себя образ, оно принимало и его форму, то есть в области зеркала не должно быть ничего, кроме отражения. Мы не должны видеть само зеркало.

Таким образом, перед нами — две фигуры, находящиеся друг напротив друга. Здесь зеркало — «небытие», фигура в зеркале — «мир», напротив зеркала — «утвержденные воплощенности», глаза отраженной в зеркале фигуры — человек, а свет, исходящий из них, — Бог. Благодаря этому «свету глаз» противостоящие фигуры способны видеть друг друга. Свет глаз целиком охватывает противостоящую фигуру и приносит ее образ в зрачок глаза (рис. 2), где он и запечатлевается, как в зеркале. При этом зрачок, из которого исхо-

¹² Здесь важно отметить, что такое восприятие «видения» было характерно не для всей традиции. В ишракизме считалось, что зрение осуществляется благодаря «противостоянию» (*муқāбилах*) объекта и субъекта, а концепция зрительного луча отрицалась.

¹³ *Игнатенко*. Зеркало ислама. С. 62—63.

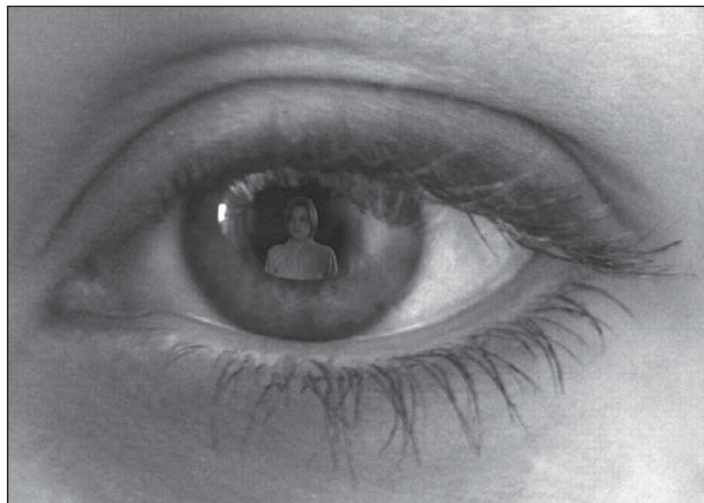


Рис. 2

дит свет глаз, является неиным по отношению к свету. Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи напрямую отождествляет и свет глаз, и зрачок с Истиной, Богом¹⁴ (рис. 2).

Таким образом, в описанной нами системе объединяющим фактором является Истина. Она объединяет обе противостоящие фигуры. Как мы указывали выше, глаз на схеме символизирует человека; таким образом, Истина, будучи зрачком того глаза, что есть человек, является в нем (в человеке) познающим началом. Истина является не только источником мироздания, но и фактором, скрепляющим его так, что в нем не существует ничего иного по отношению к Истине и, следовательно, небытийственного. Абсолютное бытие, проявившись в «зеркале небытия», создало универсум (рис. 1) разной степени бытийственности, в зависимости от причастности той или иной части универсума Абсолютному Бытию. При этом сам образ в «зеркале небытия» не является небытием. Будучи проявлением Абсолютного Бытия, он (образ) обладает положительным онтологическим статусом. В своем бытии он несамостоятелен, но это не делает его небытийственным. В универсуме, смоделированном Шабистари, не находится места чистому небытию. Такое небытие для него — то, что находится за границами универсума. По этой же причине, как мы писали выше, в иллюстрации 1 в «зеркале» не должно быть ничего, кроме отражения, так как в противном случае мы бы включали в универсум область самостоятельного небытия, что противоречит системе взглядов Шабистари. Здесь единая, неинаковая в себе Истина скрепляет модусы абсолютного бытия (множественный мир и утвержденные воплощенности), равно проявляясь в каждой вещи мира. Каким образом возможно такое объединение, Шабистари пишет в бейтах 134—135.

¹⁴ *Лāхйджй*. Мафātйх ал-'иджāз. С. 95—96.

Здесь он приводит пример соотношения единого и множественного через метафору чисел. Каждое целое число является повторением единицы (например, $3=1+1+1$). С этой точки зрения единица не только присутствует во всех числах, но, более того, кроме нее нет иного числа, потому что, как уже говорилось, все числа суть повторение единицы. Для иллюстрации этого соотношения Шабистари приводит также образ линии (окружности) и точки, находящейся в ее центре, которая, многократно повторяясь, формирует саму окружность.

155. Из каждой точки этой сложной окружности
Тысячи форм стали воплощенными (*мушаккил*).
156. Каждая точка, ставшая окружностью при вращении,
[Есть] и центр, и [точка], вращающаяся по кругу.

Эта метафора не нова: она встречается и в неоплатонизме, и в мусульманской философии. Ее активно использовал Ибн Араби для описания своей онтологии¹⁵. Например, он пишет:

«Миропорядок в самом себе — как [центральная точка] относительно окружности и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности — возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она — основа существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить, что из центральной Точки проведены линии к окружности круга, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки»¹⁶.

Основное различие между данными построениями Ибн Араби и Шабистари заключается в том, что у Ибн Араби нет прямого отождествления центральной точки (Истины) с точками окружности. Для Шабистари же точки, составляющие окружность, суть та же центральная точка (Истина). Таким образом, из слов Шабистари следует, что каждая отдельная вещь мира — Истина, Бог. Позиция Ибн Араби осторожнее: предметы тварного мира здесь скорее своеобразная проекция Творца, но не сам Он. Это различие уходит своими корнями в процедуры смыслополагания обоих авторов, где для Ибн Араби процедура объединения происходит в «отождествлении внеположного»¹⁷, то есть в таком объединении, где общее не включает в себя частное, а единство противоположностей осуществляется без их (противоположностей) слияния. Для Шабистари же это — инкорпорирующее объединение, лишённое инаковости внутри себя. В результате для Шабистари нет ничего кроме Бога, а в системе

¹⁵ Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 383—384.

¹⁶ Цит. по: Смирнов. Логика смысла. С. 383—384.

¹⁷ Там же. С. 384.

Ибн Араби мир, будучи самоманифестацией божества, все же является по отношению к Нему внеположной реальностью.

Здесь встает важный вопрос: можно ли в этой связи характеризовать взгляды Шабистари как пантеистические? А. В. Смирнов применительно к Ибн Араби писал о невозможности такой трактовки, опираясь в основном на приведенное положение о внеположности мира и Бога. Мы полагаем, что, хотя довод «внеположности» и не действует применительно к системе Шабистари, вопрос о трактовке его взглядов как пантеистических не может решаться однозначно положительно. Если вспомнить **рис. 1**, моделирующую его онтологию, где Бог объединяет собой универсум, в данной системе можно увидеть пантеистическую версию объективного идеализма, называемого также мистическим пантеизмом или панэнтеизмом, для которого характерно «исчезновение природы в Боге»¹⁸. Однако в онтологии Шабистари нет тождества мира и Бога. Бог объемлет собою все мироздание, но универсум не ограничивается миром. Наряду с миром, существуют также «утвержденные воплощенности». Более того, система мироздания не сводится к их сумме. Системообразующее начало, Бог, превосходит сумму своих модусов (мир и утвержденные воплощенности) и, конечно, не тождественен миру. В силу указанных причин система взглядов Шабистари не является строго пантеистической, хотя отдельные черты пантеизма в ней и присутствуют.

Перед человеком же, призванным своим познанием дать смысл бытию, открываются две гносеологические стратегии. Первая — познание внутреннего во внешних проявлениях. Если интерпретировать ее с помощью визуализации на **рис. 1**, зрительный акт осуществляется так, что исходит из зеркального отражения. То есть человек, будучи частью множественного мира, познает этот мир. Мир же, как мы указали выше, есть проявление Бога. Следовательно, познавая мир, он познает Бога, а познавая Бога, познает мир. При этом Бог, проявляясь в каждом отдельном представителе универсума, и в человеке в том числе, является, таким образом, и субъектом, и объектом познания (бейт 139: «Посредством ока око увидело око»).

Подводя итог описанию онтологической системы Шабистари¹⁹, укажем ее основные черты.

Данная система складывается как объединение в Абсолютном Бытии [относительных] бытия и небытия, соотносимых с тварным миром и утвержденными воплощенностями.

Тварный мир и утвержденные воплощенности соотносятся как внешнее и внутреннее.

¹⁸ *Вышегородцева О. В.* Пантеизм // Новая философская энциклопедия. М.: 2000.

¹⁹ Более подробно онтология Махмуда Шабистари изложена в статье: *Лукашев А. А.* Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 64—84.

Тварный мир и утвержденные воплощенности, обладая более или менее весомым онтологическим статусом, бытийственны настолько, насколько являются проявлением Абсолютного Бытия. Чистое небытие находится за границами универсума.

Объединяющим началом является Истина, Абсолютное Бытие, Бог, включающий в себя противоположности как целое. Он равно присутствует во всех своих проявлениях таким образом, что в бытии нет ничего иного Богу. Все объединено в систему единства бытия, где Бог — все и во всем. Он объединяет в себе множественное, будучи единым, неинаковым внутри себя.

Проблема восприятия иноверия суфийской поэтической традицией раскрывается через ее интерпретацию пары понятий «вера-неверие». Соотношение веры и неверия по форме аналогично разобранному нами противопоставлению бытия и небытия, внешнего и внутреннего. Противопоставление это — зеркальное, и, как и в примерах соотношения бытия и небытия, здесь нет иерархизации. Понятия соотнесены, но их соотношение — не взаимоисключающее, ибо для суфийского поэта, мыслившего в парадигме «единства бытия», лишённого в себе инаковости, они, по сути, едины.

Везде дом любви, будь то мечеть или синагога²⁰.
(Хафиз)

958. Пока ты видишь иного и иных,
Если ты в мечети, все равно что в монастыре.
959. Если поднимется пред тобою покров иного,
Станет для тебя мечетью форма (*сӯрат*) монастыря²¹.
(Шабистари)

Приведенный отрывок из поэмы Шабистари прекрасно иллюстрирует реализацию проблемы иноверия в философской поэзии средневекового иранского суфизма. В бейте 958 говорится о том, что если человек видит мир внутренне инаковым, будь он даже мусульманин, в действительности он — неверный (*кафир*) (монастырь здесь символизирует неверие). Вместе с тем, если человеку удастся видеть мир неинаковым (бейт 959), то есть посмотреть на него глазами Бога, он увидит и мечеть неинаковой по отношению к монастырю.

Это не является свидетельством того, что поэты отождествляли ислам с другими религиями. Они также не подвергали сомнению и сам ислам. Их целью было мистическое слияние с единым Абсолютом, самореализацией которого является множественный мир. Для множественного мира характерна инаковость, в едином Абсолюте она отсутствует. Кроме того, если вспомнить суфийскую онтологическую систему, то становится ясно, что для иранских суфиев не существует ничего иного по отношению к Богу. Есть

²⁰ *Дурдж* 2. Нйм мйльйун байт ши'р-и фāрсй. Тихрāн, 2005. (CD-ROM).

²¹ *Шабистарй*. Гулшан-и рāз. С. 45.

воплощенности, утвержденные в Боге, и мир как его самореализация. Богом обеспечивается целостность системы. Следовательно, и религии представителям данной традиции виделись неинаковыми друг другу. Однако это не приводило их к религиозной индифферентности. Для персидских суфийских поэтов сохранялась актуальность разделения на истинную веру и идолопоклонничество, неверие. Вера трактовалась ими как характеристика людей, познавших Единство Бытия, тождественное для них единобожию, а идолопоклонничество, неверие — как невидение за множественностью мира Единства Бытия.

Внешние религиозные различия конкретных конфессий становились несущественными для соединившегося с Истиной, явленной равно во всех вещах мира. Об этом подробно пишет в своей поэме *Гушан-и рāз* Махмуд Шабистари:

864. Идол здесь — явление (*мазхар*) любви и единства,
Стало повязывание зуннара²² договором ('*ақд*)²³ служения.
865. Так как неверие и вера зиждятся (*қāйим*) на бытии (*хастī*),
Единобожие становится идолопоклонничеством.
866. Раз [все] вещи суть проявления [абсолютного] бытия,
То и идол — одна из этих вещей²⁴, в конце концов!
867. Подумай хорошенько, о человек разумный, [о том,]
Что идол с точки зрения бытия — не ложь.
868. Потому что его творец — Всевышний Господь,
[А] все, что явилось от Благого, — благое.
869. Бытие, там, где оно есть, — чистое благо,
А если [в нем присутствует] зло, то оно — от [чего-то] иного²⁵.
870. Если бы мусульмане знали, что́ есть идол,
Знали бы [и то], что вера [заключается] в идолопоклонничестве.
871. И если бы многобожник познал идол,
Разве заблудился бы он в своей вере?!
872. Он не видел в идоле ничего, кроме внешнего творения (*халқ-и зāхир*),
По этой причине он и стал в шариате неверным (*кāфир*).
873. Тебя также, если не увидишь в нем скрытую Истину,
Не назовут в шариате мусульманином.
874. К ложному исламу питает отвращение
Тот, кому явлено истинное неверие (*куфр-и хақйқй*).

²² Зуннар — специальный пояс, предназначенный для ношения немусульманами, чтобы отличать их от мусульман.

²³ Слово '*ақд*' переводится и с персидского, и с арабского как «договор», базовой формой для него является глаг. '*ақада* — «связывать». Таким образом, мы видим здесь игру слов: повязывание зуннара — связывание [себя] служением.

²⁴ Идолопоклонство здесь — поклонение вещам мира.

²⁵ Не присуще ему субстанциально.

875. В каждом идоле сокрыта душа,
Внутри неверия сокрыта вера²⁶.
876. Неверие постоянно превозносит Истину.
Он сказал: «Нет ни одного существа...»²⁷ — [и] какое [может] здесь
быть сомнение?!
877. Что скажу — ведь я далеко отпал от Пути?!
Оставь их, после того как пришло [приказание:] «Скажи “Аллах!”
[Потом оставь их...]»²⁸.
878. Кто украсил лик идола таким великолепием?!
Кто стал бы идолопоклонником, если того не пожелала бы Истина?!
879. Он и сотворил, Он же и сказал, Он же и был.
Благо сотворил, благо сказал и благо был.
880. Единого узри, Единого исповедуй, Единого знай!
Этим завершились (*хатам*) основа (*асл*) и ветвь (*фар'*) веры.
881. Не я говорю, узнай это из Корана!
Нет различия (*тафāвут*) в творении (*халк*) Милостивого (*рахмāн*)²⁹.

Приведенный отрывок посвящен иноконфессиональным образам, поэтому в его начале дается их краткое определение. В нем идол — «символ любви и единства», а зуннар — символ «служения». Само по себе ассоциирование «препоясания» со служением не кажется странным. В христианской традиции, на которую косвенно указывает сам образ зуннара, препоясание также связывалось со служением (Ин. 13:4—5; Лк. 12:35—44). Такая ассоциация вполне естественна, так как служить легче в подпоясанной, собранной одежде, в то время как «распоясанность» традиционно ассоциируется с праздным отдыхом как в христианской, так и в мусульманской культуре³⁰.

Что же касается образа «идола» как символа Абсолюта, то такое понимание связано с тем, что «идолом», «кумиром» ранние иранские поэты называли образ возлюбленной. Когда же суфии восприняли поэтическую тради-

²⁶ Вера и неверие соотносятся как внешнее и внутреннее. За внешним неверием, идолопоклонничеством может скрываться вера, если адепт видит за идолом Единого Бога.

²⁷ «Семь небес, земля и все, что есть на них, хвалят Его: нет ни одного существа, которое не воссылало славы Ему, хотя вы и не понимаете хваления их. Истинно, Он кроток, прощающий» (Коран, перевод Саблукова Г. С.: 17:46).

²⁸ «Скажи “Аллах!” Потом оставь их забавляться в их пустых разговорах» (Коран, перевод Крачковского И. Ю.: 6:91).

²⁹ Здесь — аллюзия на Коран: «Ты не видишь в творении Милостивого никакой несообразности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство?» (Коран, перевод Крачковского И. Ю.: 67:3). Слово *тафāвут*, переводимое Крачковским как «несообразность», имеет в арабском языке также значение «различие». В персидском языке это значение стало основным.

³⁰ Интересно здесь и то, что иранская суфийская традиция по-своему переосмыслила этот образ, закрепившийся к тому времени в гедонистической поэзии. Для нее распускание поясов и разоблачение становится символом проявления внутреннего из-под покрова внешнего.

цию, бывшую прежде чисто эротической, образ возлюбленной был перенесен на Абсолют. Таким образом, слово-образ³¹ *бут* (идол) стало каноничным для обозначения Бога, «Божественной Возлюбленной»³², Абсолюта. По этой причине он связывается также с единством.

Далее (бейт 865) автор сам указывает на связь проблемы соотношения веры и неверия с онтологией, утверждая их (веры и неверия) подобие в причастности бытию. В 866 бейте Шабистари определяет термин «идолопоклонничество» как поклонение вещам мира. Продолжая рассуждение, он выводит из благодати Творца благодать мира, а из благодати мира — благодать всех его обитателей, всех вещей мира, которые, как мы писали выше, воспринимались им как идолы.

Подобные рассуждения мы находим и в «Геммах мудрости» Ибн Араби. В гемме 27 («гемме мудрости нечетной в слове Мухаммадовом») мы встречаем рассуждение, которое можно свести к четырем пунктам:

1. Бог — благ.
2. Творение — самореализация Бога, следовательно, и оно — благо.
3. В миропорядке присутствует зло, но, по причине того что Бог и мир благи, оно исходит не от Бога и субстанциально не присуще миру.
4. Противоречие между утверждениями о благодати бытия и наличием в нем зла решается через утверждение конвенциональности зла.

Эту идею Ибн Араби иллюстрирует через образы чеснока, чей запах (но не сам чеснок) был отвратителен Мухаммаду, а также запаха розы, от которого «натура скарабея терпит ущерб», несмотря на его (запах розы) благодать.³³

Подобным образом Шабистари доказывает благодать идола как божественного творения. Из этого вытекает противоречие между благодатью идола и злом идолопоклонничества. В бейтах 871—873 поэт пишет о том, что идолопоклонничество как заблуждение есть неправильное восприятие идола лишь в его внешней реализации без внимания к внутреннему содержанию, которое есть Бог. Соответственно, для него идолопоклонничество — отсутствие восприятия вещи как единства внешнего и внутреннего, невидение описанной нами концепции единства бытия. В результате «официальная» принадлежность к исламу перестает играть роль единственного критерия правоверия, так как, руководствуясь изложенной логикой, даже мусульманин, не видящий за вещами мира Бога, — идолопоклонник (бейт 873). Вместе с тем, поклонение идолу, за которым видится Единый Бог, не делает человека неверным.

³¹ Слово-образ — образная единица, помещающаяся в границы одной лексемы.

³² Важно иметь в виду, что в персидском языке категория рода грамматически не выражена, поэтому термин «Божественная Возлюбленная» никак не указывает на род и может переводиться также по мужскому роду.

³³ *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М.: Наука, 1993. С. 283—284.*

Это объясняет специфику использования средневековыми суфиями процедуры *такфйр*, или признания кого-либо неверным, описанной нами в начале статьи. Суфийские поэты позволяют себе эпатажное использование иноконфессиональных образов, видя за ними Единство Бытия, и даже называют систему своих взглядов «истинным неверием» (*куфр-и хақйқй*). Вместе с тем, людей, не принимающих эту систему взглядов, называют идолопоклонниками (*бутпраст*).

В итоге вино богопознания лирический герой мог принимать из рук и зороастрийца, и христианина, и язычника:

1. Прошлой ночью пред рассветом я пошел в кабак,
Чтобы обрести образ и известия³⁴ о трущобах (*харāбāt*)³⁵.
2. В святилище магов увидел юношей-магов:
Один был словно солнце, другой — подобен луне³⁶.
3. Искренне и чисто обнял он меня,
Прижался грудью к моей груди в чистоте среброгрудый.
4. Целовал меня в губы и протянул чашу.
Сказал: «Не знаем мы иного искусства, кроме этого!»
5. Испил я кубок из той очистительной чаши,
Увидел в душе след сияния встречи.
6. В один миг раскрылись тайны безначального и бесконечного.
Отворились мне врата мира тайн.
7. Взял [юноша-маг] душу [мою] за ухо и дал другую чашу.
Сказал: «Узнай меня в себе и во всяком человеке!»
8. Сказал Кухи: «Я объединяю имена и атрибуты,
Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!»
(Баба Кухи Ширази)³⁷

Данная газель³⁸ объединяет в себе эротические, гедонистические и иноконфессиональные образы, задействуя, таким образом, весь комплекс эпатажной символики. Хотя в газели и присутствуют винопитие с зороастрийцами, поцелуи и объятия, через упомянутые образы поэт описывает состояние

³⁴ *Обрести образ и известие* — увидеть и услышать.

³⁵ *Трущобы (харāбāt)* — развалины, где жили представители религиозных меньшинств, торговавшие в том числе и вином.

³⁶ Солнце и луна в персидской поэтической традиции находятся в отношении противопоставленности (*муқāбилах*), подобно категориям «бытие — небытие», «внешнее — внутреннее», и могли использоваться как их метафоры. В персидской поэзии встречается также их (символов солнца и луны) раздельное употребление. В этом случае они являются метафорами красоты.

³⁷ Персидский текст приводится в книге: *Бертельс Е. Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература*. М.: ГРВЛ, 1965. С. 281.

³⁸ Газель — малый лирический жанр персидской поэзии. Основные черты газели классического периода: моноримная рифмовка (*аа, ва, са...*) и указание имени автора в последней строфе (подписной бейт).

(*хāl*) мистического озарения. Здесь вино и юноши символизируют Истину, так как через метафору опьянения и любви персидские поэты передавали переживание познания-становления Истиной. Таким образом, лирический герой познает Истину благодаря вкушению «вина Истины». Это говорит о том, что в гносеологическом акте человек познает Истину благодаря ей же самой, о чем мы писали выше, комментируя бейт 139 из *Гулишан-и рāз* (Ты — око отражения (*чишим-и 'аксй*), а Он — свет очей (*нūr-и дйдах*) // Посредством ока око увидело око).

Если первые бейты и могли быть интерпретированы профанно-гедонистически (притом что для носителя культуры их смысл совершенно ясен), то в шестом бейте мистичность газели становится несомненной. С вкушением вина Истины перед суфием открываются «тайны безначальности и бесконечности», то есть Бога. Следствием этого становится трансцендирование мистика («отворились мне врата мира тайн»). Заканчивается газель обращенным к лирическому герою призывом увидеть Бога в каждом человеке и его (лирического героя) восклицанием: «Я объединяю имена и атрибуты, // Все, что ты видишь в мире: сухое и влажное, доброе и злое!», что есть показатель его познания-становления Истиной, объединяющей в себе бытие во всей его множественности. Лирический герой получает возможность взглянуть на мир глазами Бога. При таком понимании внутренне неинаковой Истины, видении ее во всяком человеке, во всех воплощенностях, мистик может воспринимать в качестве проводника божественного знания любого человека, в том числе и иноверца.

По этой причине лирическим героем легко принимались и символы других религий (зуннар, потир). Иноконфессиональность, как и любая другая инаковость воспринималась мистиком как завеса множественного мира, через которую он уже познал единую Истину, включающую в себя «внешнее» и «внутреннее» и равно явленную во всех своих проявлениях. Ярким примером тому может служить газель Баба Кухи Ширази, где не только используется иноконфессиональная образность, но и описывается единство внешнего и внутреннего в Истине:

01. Я препоясался зороастрийским зуннаром
В знак служения старцу магов.
02. Денно и ночью сажу пред дверьми храма.
Денно и ночью склоняюсь перед кумирами.
03. Благочестие, молитва, поминание [Бога] и помыслы
Не направлены ни на что, кроме чаши багряного вина.
04. Еще в предвечности я сделал в ухе своей души
Кольцом локон христиан.
05. Я увидел в храме христианина:
В руке — чаша, а сам — как небесная луна.
06. Рассмеялся мне в лицо, как солнце.
И увидел я ясно, как он стал душой моей души.

07. Оказался, я как пылинка,
Перед солнцем красоты Возлюбленного.
08. Наполнил кубок и сказал: выпей,
Чтобы ясно увидеть в своем сердце Истину.
09. Выпил и увидел то, что он сказал:
Явление Истины было явным и скрытым.
10. Как только выпил каплю того вина Кухи,
Исчез он в пучине бескрайнего моря.
(Баба Кухи Ширази)³⁹

Комментируя данную газель, полагаем необходимым начать с последних ее бейтов, обратившись затем к началу, чтобы уделить более пристальное внимание проблеме соотношения веры и неверия, восприятию иноконфессиональности суфийским поэтическим сознанием.

Данная газель описывает мистическое озарение суфия, его познание-становление Истиной. Важными для нас являются слова «И увидел я ясно, как он стал душой моей души». Здесь уместно вспомнить образ зрачка из поэмы Шабистари, о котором мы писали выше. Как и в **рис. 1**, описывающей соотношения бытия, небытия, Бога, мира и человека, Истина становится своеобразным центром, сутью человека («душой моей души»), подобно тому как в упомянутом образе «того глаза отражения, что есть человек», в его зрачке, запечатлеваются утвержденные воплощенности, то есть скрытый модус абсолютного бытия.

Далее, продолжая описание озарения, лирический герой использует весьма распространенные образы солнца и пылинки (песчинки), капли и моря. Традиционно эти образы используются для описания единства Единого и множественного бытия, соответствующих Богу и миру. Данный образ весьма распространен в персидской суфийской поэзии. Им, в частности, пользовался Махмуд Шабистари в *Гулишан-и рāз* для описания упомянутой проблемы:

145. Весь мир считай зеркалом,
В каждой песчинке — сотни ярких солнц.
146. Если рассечешь сердце одной капли,
Из нее явятся сто чистых морей.

Это — иллюстрация концепции одновременно единого и бесконечно делимого Абсолюта. Цифра «сто» в персидской поэзии использовалась как метафора бесконечности. Таким образом, в приведенном отрывке Шабистари говорит о том, что Абсолют заключен в каждой малейшей частице мира. Благодаря упомянутому допущению о проявлении Абсолюта в полноте в каждой вещи множественного мира Шабистари решает проблему сохранения внутреннего единства божества, ведь если Абсолют бесконечно делим,

³⁹ *Шайх 'али маишхур ба бāбā Кухи. Дивāн. Шйрāз, 1332. С. 89.*

то при первом же делении он теряет свое внутреннее единство и, следовательно, перестает быть Абсолютом. Однако если он в полноте содержится в каждой части бесконечного множества, то сохраняет внутреннее единство. Разобранный нами взгляд на «единство бытия» приобретается мистиком в акте богопознания, мистического озарения (*х̄л*), в результате чего он получает возможность увидеть бытие в его нерасторжимом единстве «глазами Истины», Бога. Это подтверждается следующими бейтами (8—10), где говорится, что Истину, Единого Бога, лишённого внутри себя инаковости, лирический герой увидел в себе, в своем сердце, причем увидел ее в единстве явного и скрытого, внешнего и внутреннего, то есть во всей полноте.

Необходимо указать на метафоры солнца и луны, используемые автором для описания «христианина», олицетворяющего Истину. Здесь «луна» и «солнце» представляют собой образ полноты Истины, явленной в единстве противоположностей, ибо солнце и луна, воспринимаемые традицией как «противолежачие» (*муқабила*), соотносятся с внешним (*з̄хир*) и внутренним (*б̄тин*), находящимися в том же отношении. Таким образом, Истина, воспринимаемая как единство внешнего и внутреннего, часто передается через одновременное использование образов луны и солнца.

Важен также и образ «кольца» в четвертом бейте. Он весьма распространен в персидской суфийской поэзии. В персидской поэтической традиции он обычно употребляется вместе с образом локона возлюбленной, связывающего лирического героя или опоясывающего его на манер *зуннара*. Сама метафора кольца восходит к образу окружности, описывающему соотношение единого и множественного бытия.

Кроме того, во втором и третьем бейтах газели автор использует весьма интересный и распространенный прием персидской суфийской поэзии. Назовем его условно «приемом подмены». Появление этого приема связано с тем, что, когда внешние религиозные различия становятся для мистика несущественными, интерес к иноконфессиональной символике приводит к тому, что в поэзии символы мусульманского благочестия последовательно заменяются атрибутами эротизма, иноконфессиональности или гедонизма.

Наиболее ярким примером использования этого приема является отрывок из поэмы Фарид ад-Дина Атгара «Язык птиц», где приводится рассказ о старце Санаане, суфийском учителе, влюбившемся в христианку и отказавшемся от всего, что было ему прежде дорого. Полагаем необходимым привести здесь отрывок из текста поэмы⁴⁰:

1243. Один из присутствующих сказал: «О, величайший из шейхов!
Восстань и это искушение с себя смой».
1244. Шейх ответил: «Сегодня ночью кровью печени
Я сотню раз уже совершил омовение, о, незнающий!»

⁴⁰ Перевод выполнен по изданию: *Аттār*. Мантиқ ат-тайр, дар ас̄ар-и Фарйд ад-Дйн Атг̄ар Нйш̄абурй, таṣṣиḥ ва шарḥ К̄азим Дизф̄улий̄ан. Тихр̄ан: Талай̄а, 1378.

1245. Тот, другой спросил: «Где твои четки?
Как могут без четок дела твои быть праведными?»
1246. [Шейх] ответил: «Четки я выбросил из рук,
Чтобы суметь препоясаться *зуннаром*».
1247. Тот, другой сказал: «О, прозорливый (*кахун*) старец!
Если впал ты во грех, скорей покайся!»
1248. [Шейх] ответил: «Я уже раскаялся в чести и состоянии,
Чтобы дать [себе] отдых (*бийāсāйам*) от этого невозможного
состояния (*хāl-и мухāl*)».
1249. Тот, другой сказал: «О, ведающий тайны!
Восстань, [внутренне] соберись в молитве!»
1250. [Шейх] ответил: «Где *михраб* лика той красавицы,
Чтобы не было у меня другого занятия, кроме молитвы?»
1251. Тот, другой сказал ему: «До каких пор [будешь продолжать]
эти речи (*сахун*)?
Ступай и в уединении вознеси молитву Господу!»
1252. [Шейх] ответил: «Если бы моя кумиролика была здесь,
Была бы прекрасной молитва, обращенная к ней».
1253. Тот, другой сказал ему: «Неужто раскаяния в тебе нет?
И о мусульманстве своем неужто не печалишься⁴¹ (*нафас-и дард*)?»
1254. [Шейх] ответил: «Никто раньше не раскаивался глубже,
Чем я, [восклицающий: «ну,] почему я не был влюбленным раньше?!»
1255. Тот, другой сказал: «На тебя напал (*рāх зад*) *див*,
Стрелу поражения внезапно вонзил в твое сердце».
1256. [Шейх] ответил: «*Диву*, который на нас нападает,
Скажи: “Нападай!”, ибо он делает это ловко и красиво».

Здесь мы видим, как старец отказывается от мусульманской обрядовости, заменяя ее символами иноконфессиональности и эротизма. Он отказывается от омовения, так как уже совершил его «кровью печени», вместо четок он взял зуннар, символ иноконфессиональности. Молиться он готов только на лик Возлюбленной, раскаиваясь лишь в том, что не познал этих переживаний прежде.

Несмотря на сильный, внешне антиисламский пафос, важно помнить, что суфийская поэтическая традиция опирается на описанную выше концепцию единства бытия в ее средневековой персидской интерпретации, в соответствии с которой все воплощенности мира являются равно проявлениями единой Истины. Таким образом, и в приведенном отрывке из поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» нет противопоставления ислама другим религиям. Автор противопоставляет веру (как мировоззрение, основанное на концепции единства бытия) и идолопоклонничество, неверие (как невидение за вещами мира единой Истины). Здесь лирический герой

⁴¹ *Печалиться* — букв. «иметь [хотя бы] один болезненный вздох».

не отказывается от ислама ради чувственного опыта. Видя за явлениями множественного мира единую Истину, он не отказывается от религиозной обрядовости, но переосмысливает ее. Лирический герой не отказывается от омовения, но трактует его аллегорически как очищение «кровью печени», то есть переживанием страсти к Божественной Возлюбленной. Вместо четок он взял зуннар⁴² — символ служения Истине. Он не отказывается ни от покаяния, ни от молитвы, но лишь указывает на свое переосмысленное представление о Боге, к которому обращены его молитвы и в незнании которого он раскаивается.

Автор легко оперирует здесь эпатажной символикой, так как, исходя из персидской поэтической традиции осмысления онтологии, все вещи множественного мира — проявление Единого Абсолюта. Таким образом, автор своим настойчивым употреблением эпатажной символики иллюстрирует персидскую интерпретацию концепции единства бытия, исходя из которой, он переосмысливает концепции веры и неверия, обозначающие для него видение или невидение единой Итины за множественными вещами мира.

Свидетельством того, что сам ислам не ставится поэтической суфийской традицией под сомнение, могут служить строки из поэмы *Гулишан-и рāз*:

954. Если один миг не соблюдешь шариат,
В двух мирах останешься без веры.

Шариат в контексте системы его взглядов воспринимается как «внешнее знание», о чем часто пишет в своем комментарии Мухаммад Лахиджи. Таким образом, Истина познается мистиком в единстве внешнего и внутреннего без отрицания какого-либо из ее проявлений.

Остается вопрос о мотивации обращения суфиев к иноконфессиональной символике в столь острой форме. Полагаем, что такое стремление было вызвано желанием дистанцироваться от своих единоверцев⁴³, не познавших за шариатом «единство бытия» и по этой причине воспринимаемых суфиями как идолопоклонники. Таким образом, с одной стороны — видение мира в его единстве и богоявленности и как результат — безразличное отношение к иноконфессиональности, а с другой — стремление лирического героя к социальной самомаргинализации вызвали появление поэтических произведений с внешне «антиисламским» пафосом.

Использованный нами термин «самомаргинализация» нуждается в пояснении. Маргинальность (от лат. *margo* — ‘край, граница’) как понятие традиционно используется в социальной философии и социологии для анализа пограничного положения личности по отношению к какой-либо социальной

⁴² Характерно, что символы четок и зуннара несут коннотации окружности, о которой мы писали в связи с соотношением единого и множественного бытия.

⁴³ 924 (922) Поскольку спутником моим стал низкий, подлый,
Неизвестность гораздо лучше известности.
(Шабистари, *Гулишан-и рāз*).

общности. Самомаргинализация же обычно связывается с процессом «самоотграничения» диаспоры от общества страны проживания⁴⁴.

В нашем случае мы видим, что лирический герой оказывается на границе между религиозными группами: он дистанцируется от мусульман как социальной группы, но не становится ни христианином, ни иудеем, ни язычником. Став Истиной в акте богопознания, он объединяет в себе все, видя во всем неиное, неразделенное. В социально-религиозной области, воспринимаемой им как внешнее, где существует разделенность, социальные границы, он (лирический герой) оказывается именно на этой границе, разделяющей социально-религиозные группы. При этом для него самого она (граница) является тем, что эти группы объединяет. В мусульманской философии, в частности у Ибн Араби, данный феномен (объединяющей границы) передается через образ «перешейка» (*барзах*) и связывается с такими категориями мусульманской философии, как «утвержденность», «возможное», «совершенный человек» и др. Этой проблеме уделено немало внимания в книгах Салмана Башира⁴⁵ и А. В. Смирнова⁴⁶. В этой связи полагаем целесообразным охарактеризовать эпатажное поведение лирического героя как социальную самомаргинализацию, имея при этом ввиду, что на уровне духовной жизни он считает себя правоверным мусульманином.

Теперь, рассмотрев проблему соотношения веры и неверия в ее связи с суфийской онтологией, уместно вспомнить основные черты понятия *куфр* («неверие»), выделенные Л. Льюисом в книге «По ту сторону веры и неверия», которые мы привели в начале главы. Они сводятся к (1) утверждению радикальной эзотеричности суфийского учения в его противопоставленности «нормативно-экзотерическому богословию», (2) оценки внешнего религиозного закона как формы неверия, (3) невозможности веры «гуляк и распутников» в атмосфере «фанатизма и догматизма», из чего следует (4) большая степень духовности символа «развалин питейного дома» (*харābāt*) по сравнению с мечетью, а также (5) недопустимость буквальной трактовки антиисламской риторики, цель которой — спасение души от уз слепого подражания.

Мы не можем принять первый пункт, так как полагаем невозможность противопоставленности эзотеричности и экзотеричности применительно к средневековой персидской поэтической философской традиции, учитывая ее онто-гносеологическую систему, основанную на описанной в данной статье концепции «единства бытия».

Второй пункт требует пояснения: действительно, в произведениях персидских суфийских поэтов довольно часто встречается осуждение слепого следования внешней стороне религиозной жизни, когда остается без внима-

⁴⁴ <http://www.tovievich.ru/book/12/168/11.htm>. 03.03.2009.

⁴⁵ *Salman H. Bashier. Ibn al-Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World.* New York: SUNY Press, 2004.

⁴⁶ *Смирнов. Логика смысла; Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство.* М.: ИФ РАН, 2005.

ния ее внутренний аспект, так как их взгляд на религиозную жизнь основывался на концепции единства внешнего и внутреннего. Этот принцип распространяется также и на религиозную жизнь, которая, по мнению суфийских поэтов, должна протекать в гармонии внешнего и внутреннего. Эти два модуса абсолютного Бытия едины и благи. Таким образом, внешний закон не мог восприниматься негативно (бейт 954: Если один миг не соблюдешь шариат, // В двух мирах останешься без веры), а тем более отождествляться с неверием.

Что же касается третьего пункта, то нам кажется недопустимым отождествление лирического героя газели с ее автором или его окружением. Здесь уместно привести слова русского поэта начала двадцатого века Саши Черного, остроумно комментировавшего эту весьма распространенную ошибку в литературной критике:

Когда поэт, описывая даму,
Начнет: «Я шла по улице. В бока впился корсет», —
Здесь «я» не понимай, конечно, прямо —
Что, мол, под дамою скрывается поэт.
Я истину тебе по-дружески открою:
Поэт — мужчина. Даже с бородою⁴⁷.

Подобную ошибку мы видим и у Льюисона: персидские поэты не были гуляками, распутниками, равно как и не ходили по улицам, обвязавшись зуннаром. Их лирический герой выступает в роли опьяненного дервиша, опоясавшегося зуннаром, так как он познал Истинное Единство, знанием этим он опьянен, а не вином, которого мог никогда не пробовать, а зуннар для него — символ служения той Истине, которую он познал. Что же касается характеристики исламского общества как догматического, то она также вызывает сомнения ввиду того, что в исламе нет развитой догматики.

Мы также не можем согласиться с утверждением о том, что «степень духовности поэтического символа «развалины питейного дома» превосходит степень духовности «мечети» в свете разобранный нами онтологии, гармоничного единства внешнего и внутреннего.

При этом нельзя не согласиться с неприемлемостью буквальной трактовки подчас шокирующей «антиисламкой» риторики, о чем мы писали выше.

Подводя итог исследованию, хочется подчеркнуть, что разобранный нами проблема соотношения веры и неверия, нашедшая свое выражение в иноконфессиональной символике суфийской мистической поэзии, уходит корнями в онтологию, без внимания к которой невозможна ее адекватная интерпретация.

⁴⁷ Саша Черный. Избранное. М.: Художественная Литература, 1988. С. 147.

Ekrem Demirli (*Istanbul University, Turkey*)

THE INFLUENCE OF IBN SĪNĀ ON
SADR AL-DĪN QŪNAWĪ AND HIS FOLLOWERS

Sufism emerged in Islamic society, affecting many affairs, both spiritual and physical, after undergoing through a number of different processes. Sufism was sometimes a “reaction” that preferred poverty to social comfort, sometimes a “turning inwards” that elevated the individual above futile discussions in intellectual life and sometimes it manifested itself as a “joyful expression” that took as its basis divine love and spiritual training as opposed to the strict religious sciences and torpid styles. However, its character as a movement of “morals and piety” was preserved in all these processes¹. The dynamic and complicated interactive process that existed between the Sufi tradition and the conditions of time and space under which Sufism developed acted as a mirror that indicated the social, political, cultural and intellectual transformations that Muslims underwent. Developing this principal idea, we will focus in this article on the influence of Ibn Sīnā on Qūnawī and his followers.

As it is known, the first theoretical trend of Sufism, which developed first as an ascetic movement, emerged owing to such writers as Sarrāj, Qushayrī, and Kalābādhī, who were motivated by the problems that appeared in the ascetic period. The question that they were trying to answer in this period — an era that concentrated on determining the relationship between the *Sharī‘a* and reality — was: what is Sufism and what is its place among the sciences? After a long struggle, the early Sufi historians were able to answer this question thus: “Sufism is one of the religious sciences, like *kalām*, *fiqh*, and *hadīth*”; however, this did not solve the problem. The real problem would fully appear in the conception of Sufism that was to be formed under the leadership of Ibn ‘Arabī and which was systematized by Qūnawī. This period, known as “the period of the formation of Sunni Sufism”, differs from the first period by claiming that Sufism has a **central** and **determining** place among the sciences. If we want to summarize the wide-ranging historical analysis that was first attempted by Ibn ‘Arabī and Qūnawī, it is possible to see the Sufism of the new period as the aim and product of all Islamic sciences².

¹ See e.g.: *Abū Nasr Sarrāj al-Tūsī*. Al-Luma‘ fī ’l-tasawwuf / Ed. A. Mahmūd. Qāhira: Maktaba al-thaqāfa al-dīniyya, 103/2002. P. 25.

² *İbnü ’l-Arabî*. Fütûhât-ı Mekkiyye / trans. into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: Litera, 2006. Vol. I. P. 307.

This meaning must be directly related to the theoretical traditions that preceded Sufism and, therefore, must contain the same problems. According to Qūnawī, what we are talking about now is not Sufism, but *‘ilm ilāhī* (divine knowledge, i. e., metaphysics)³. In other words, Sufis called the sciences of the new era *‘ilm ilāhī* and thus arrived at a stage, completely different from that wherefrom the first Sufi historians had started. Ibn ‘Arabī and Qūnawī, both of whom turned to *fiqh* and *kalām* when they searched for proofs of “legitimacy” of Sufism, also wanted to establish a superior and ultimate science which would be served by all the inferior sciences. This science was called metaphysics by Ibn Sīnā⁴. When one examines the history of Sufism, he notices that the conception of Sufism that appears in the new period is a new concept that is totally different from the conceptions of Sufism that had appeared earlier. For this reason, the Sufism of the new period, from the moment it first appeared, has constantly been a field of contention of different opinions.

The Sufism of this new era, suggests Ibn Khaldūn, should be considered as the “product of an integrating period”⁵. According to Khaldūn, a comparison can be drawn between the Sufism of the new era and the development of the *kalām*. If we accept this approach, we can consider Qūnawī to be the Fakhr al-Dīn Rāzī of the new era, and Sufism, like *kalām*, to be a product of this integrating era. If we keep in mind Ibn Khaldūn’s longing to return to the Sufism of the ascetic period, the Sufism purified of philosophy and mysticism, it is very clear that these aspects of the evaluation are justified. The most incorrect and inconsistent evaluation of Qūnawī and his followers is given by Kātib Chelebī (Hājī Khalīfa)⁶. On the basis of weak proofs he attributes Qūnawī and his followers to Suhrawardī and qualifies them as part of the *Ishrāqī* (Illuminationist) movement. It is possible to find more examples of such incorrect evaluations of the concept of Sufism of Qūnawī and his followers. In brief, the conception of Sufism which appeared in this period, if we take into account the entire history of Sufism, is one of the most debated issues. While Ibn Taymiyya, praising the asceticism of common Sufis, attacks the followers of Ibn ‘Arabī and the new conception of Sufism, some *mutakallimīn* — e.g. Taftāzānī — choose the entire discussion on existence as the object of their criticism, thus giving it a more theoretical level. Such external criticism provoked a number of discussions among the Sufis themselves. In this connection, Abd al-Karīm Jīlī (I mean particularly his -critical remarks about certain technical aspects of the *waḥdat al-wujūd*), Alā’ al-Dawlā Simnānī and, in particular, Imām Rabbānī (Ahmad Sirhindī), in my opinion, are most worthy of attention. Thus, the

³ *Sadreddin Konevi. Tasavvuf Metafizigi* / trans. into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: İz, 2002. p. 9.

⁴ *İbn Sina. Metafizik* / trans. into Turkish by Ekrem Demirli, Ömer Türker. Istanbul: Litera, 2004. vol. I. p. 13.

⁵ See: *İbn Haldun, Mukaddime* (MEB). vol. II. p. 605.

⁶ See: *Katip Çelebi, Keşfü’z-zünûn*. vol. I. p. 9, etc.

place of the new era Sufism in the history of science was always debated and, no doubt, this debate will continue.

Modern research qualifies the Sufism of this period as “philosophical Sufism”, thus trying to separate it from the ascetic Sufism of the earlier period. It is hoped that investigations into the Sufism of this period, a time that had a determining influence on Seljuk-Ottoman intellectual life, will lead to the formation of a more correct opinion.

The figure which can be of most help for correct understanding of the conception of Sufism in this era is Sadr al-Dīn Qūnawī. The assessments of the place and importance of Qūnawī play a determining role in understanding the Sufism of the new era. As we know, the first serious academic research on Qūnawī in Turkey was carried out by Dr. Nihat Keklik, who described him as the “13th century Ghazālī”⁷. The basic reason why Nihat Keklik arrived at this conclusion must be that his study was focussed on the letters Qūnawī exchanged with the Avicennian scholar, Nasīr ad Dīn Tūsī. In the letters Qūnawī poses many questions to Tūsī about Ibn Sīnā’s philosophy, expressing doubts about the possibility of an “intellectual science”. The manner of Qūnawī’s criticism must have led Nihat Keklik to such an evaluation. In my opinion, Keklik, whose study is in some aspects quite valuable, used an incorrect analogy. Interpreting Qūnawī’s critical remarks on Ibn Sīnā from a narrow perspective, Keklik was influenced by the common criticism of intellectual reasoning, which was prevalent in Sufism from its very beginning. This did not allow him to correctly understand Qūnawī’s thought as a whole. One of the most important consequences of this is that Qūnawī’s use of the term *ilm ilāhī* is overlooked. A sound and insightful study on Qūnawī should be based upon his two main books — the *Miftāh al-ghayb* and the *Ījāz al-bayān* (the commentary on the surah *al-Fātiha*). If we examine Qūnawī’s thought, taking these two works as our basis, we arrive at a conclusion, which is exactly opposite to that of Nihat Keklik’s. The second reason for this error is the exaggeration of the influence of Ghazālī on the later Sufi tradition. This is a more common error than the first.

In this situation, if we use a similar comparison, the conclusion we can arrive at is this: Qūnawī, particularly in metaphysics, is the “Ibn Sīnā of the 13th century”. This comparison could be thought to slightly overstep its mark, or even to be surprising when considering the specific situation of Sufism. However, if we carefully study the critical remarks, which, we suspect, have misled Nihat Keklik, we can see that they are directed towards a totally different aim than the criticisms that are directed towards metaphysical thought as such. An important part of the criticisms are directed towards the use of the art of debate (or disputation) (*jadāl*) in metaphysical discussions. Qūnawī, who is opposed to this, insistently defends metaphysical science and metaphysicians against some of Ghazālī’s attacks⁸. Without going into details, what we have to say is this: Qūnawī, sometimes

⁷ See: *Nihat Keklik*. Sadreddin Konevî’de Allah. Kainat ve İnsan. p. 6—7.

⁸ See: *Ekrem Demirli*. Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık. Istanbul: İz 2005. p. 110ff.

accepting the earlier criticisms, sometimes dismissing them, came to the conclusion that “despite all the objections, metaphysical knowledge is possible”.

It is clear that this conception presents a completely new trend in the history of Sufism. At this period the main problem, as evidenced in the Sufi works, was the determination of the relationship between Sufism and philosophy. While the early Sufis tried to correlate Sufism with *fiqh* and *kalām*, in Qūnawī’s time the problem was the determination of the place of Sufism in relation to philosophy; that is, the position of the Sufis vs. the metaphysicians. Starting with Ibn ‘Arabī, writers like Sadr al-Dīn Qūnawī, Mu’ayyid al-Dīn Jandī, Sa‘īd al-Dīn Farghānī, Dāvid Qaysarī and Mullā Fanārī examined this subject, trying to determine in what ways Sufis differed from philosophers, to what extent they could benefit from the teachings of the latter, and the relationship between the methods of Sufism and those used by philosophy⁹. However, something more important can be seen in an idea expressed by Qūnawī in his correspondence with Tūsī. When discussing the position of Sufism in relation to the *kalām* and philosophy, Qūnawī uses an expression that perhaps cannot be found in any other era of Sufism: According to him, while Sufis disagree on almost every subject with *kalām*, the issues in which they differ from the mystic philosophers — here with the phrase ‘mystic philosophers’ Qūnawī is primarily referring to Ibn Sīnā — are few. The difference of this statement from the words of Kalābādhī, who said: “Sufi belief is in complete agreement with the beliefs of the Sunnis”, is evident.

We would also like to draw attention to some terms used by Qūnawī that testify to Ibn Sīnā’s influence: such influence of Ibn Sina on Qūnawī and his followers can be best seen in their use of the expression *‘ilm mā’ ba’d al-ṭabī‘a*. In other words, we can have definite knowledge about that which comes after nature — whatever it may be — just as we have it in other natural sciences. In my opinion, the matter that has most influenced the Sufis is the clarity and certainty of the contents of this synthesis. Sufis have to a large extent adopted the thoughts that Ibn Sina expressed on this point. The criticisms that Sufis have made about intellect and its power can only have meaning against this common background. The criticism of the information that intellect provides about God is focused on the discussion of God’s attributes. Here, Sufis usually criticize their opponents in a general way, using the expression *ahl-i naẓar* or “rationalists”, but sometimes they refer to Ibn Sīnā by name. The most important point of their criticism consists in the assertion that intellect can only provide negative information about God. Claiming that there is a necessity to counterbalance *tanzīh* (incomparability or the belief that God is free from any fault) and the negative, Sufis who accept *wahdat al-wujūd* base their understanding of God on this principle. Bringing to the fore comparison rather than negative information - because *wahdat al-wujūd* is not negative — they defend the existence of the set of attributes that are solely possessed by God. This subject is the heart of Ibn Sīnā’s criticism on Sufis. This

⁹ See: *Ekrem Demirli*. İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Ekolü. Istanbul: Kabcacı 2008. p. 77ff.

matter is one in which the Sufis, contrary to what Qūnawī suggests, take a position that is closer to that of the *kalām* theorists.

Qūnawī considers himself to be a metaphysician in the full sense of the word. In this regard, the subject, problems and principles of metaphysics have been discussed by Qūnawī in a detailed way. In all these matters he reiterates the opinions of Ibn Sīnā. Sometimes Qūnawī, who presents metaphysics with the different designations given to it by Ibn Sīnā, labels it as *ma'rifat Allāh*, '*ilm rabbānī*', '*ilm ilāhī*', or '*ilm al-ḥaqā'iq*', or sometimes as *taḥqīq* (verification) or '*ilm al-taḥqīq*'; those who possess these qualities are *muḥaqqiqīn*, *ahl Allāh*, or *awliyā' kāmila*, etc¹⁰. There is a specific reason and justification for each of these designations: First of all *ma'rifat Allāh* and '*ilm ilāhī*' can be considered as synonyms. Here the designation is not according to the subject of the science, but rather according to the matter and the aim. In other words, '*ilm ilāhī*', meaning knowing God and the divine, is much clearer in the first expression. Calling this '*ilm al-ḥaqā'iq*' is in keeping with Ibn Sīnā's metaphysics of the *knowledge of the first causes of the natural and mathematical existence and the cause of causes and the origin of the origins*¹¹.

The fact that the Sufis who came after Ibn 'Arabī and Qūnawī perceived their science as '*ilm ilāhī*' or metaphysics, rather than as a system of concepts that explain Sufi spiritual life, opened the way to the creation of a conception that would explain existence. For example, while the terms *qabḍ* and *bast* ('contraction' and 'spreading out') in the early (pre-Ibn 'Arabī) period of Sufism referred to two states experienced by Sufis, in the new era these terms alluded to two states that were constantly experienced by the universe as a result of their being two attributes of God. Sufis have explained the idea of continuous creation with the aid of these two concepts, which they developed on the basis of the *jawhar- 'araḍ* theory of the *kalām*; this latter replaced the connection through causation of the contingent by the necessary that was included in the manifestation theory derived from Ibn Sina. For this reason, the ethical contents of the concepts of the early Sufism were replaced, due to the influence of the teachings of Muslim philosophers and some *mutakallimīn*, with metaphysical ones.

Qūnawī deeply influenced subsequent Sufi and scientific conceptions. The commentaries written in this tradition, primarily on the *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *Miftāḥ al-ghayb*, contributed to his influence a lot, allocating him an important place in philosophical discussions. The influence of Ibn Sīnā upon Ibn 'Arabī and Qūnawī can be clearly seen in the change of the contents of Sufi literature. To show the change in the content of Sufi literature it is enough to compare the books of this period, in particular, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* and *Miftāḥ al-ghayb*, with any Sufi work belonging to the previous period. For example, the *umūr 'amma* ('common

¹⁰ *Sadreddin Konevī*. *Tasavvuf Metafizigi*. p. 9ff; idem. *Fatiha Suresi Tefsiri* / tran. into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: İz, 2002. p. 55ff.

¹¹ *İbn Sina*. op. cit. p. 11ff.

affairs') are discussed at the beginning of the *Fuṣūṣ al Hikam*¹². The main problems discussed in the *Fuṣūṣ* are the problems like why God created the universe, the place of human being in the universe¹³, the relationship between the beings/ things in the universe and God. *Miftāḥ al-ghayb* starts with a discussion of scientific classifications and subjects, as well as their matters and principles. In this regard, starting with the theory of *nafs*, the most important issues in which the Sufis were influenced by philosophers include the relationship between God and the universe, causality and manifestation. On the other hand, the relationship of the prior and the posterior, the cause and the effect, and, in connection with this, the relationship of the macrocosm to the microcosm and the issue of oneness and manyness were the most important problems of Sufism in this period. As it is well known, all these issues occupy an important place in the post-Avicennian metaphysical thought.

Probably the most important part of the Akbarian Sufi literature are the so-called “*wujūd* treatises”. These treatises were written as common introductions to Sufism and almost all of them begin with the expression “existence in so far as it is considered [only] as existence” (*wujūd bi mā' huwa wujūd*) — a phrase that we are familiar with from the metaphysics of Ibn Sīnā¹⁴. However, Sufis, unlike Ibn Sīnā, considered this to be an expression that indicates God. Thus, the phrase “existence in so far as it is considered [only] as existence is God” is frequently quoted in Sufi texts as the first premise of the concept of *waḥdat-al wujūd*. Another area of literature, which is as important as this subject, is the “*a'yān thābita*” treatises. The issue of the *a'yān thābita* was perhaps the most important issue of the new age of Sufism. While the issue deals with the attributes of God on the one hand, on the other it discusses the relationship between possible existence and God. The Sufis sometimes express their views on these matters in a comparative manner. For example, what the Sufis call *a'yān thābita*, the philosophers refer to as “nature”, while the *mutakallimīn* call it *ma'lūm ma'dūm* (‘the known non-existent’)¹⁵.

Moreover, the concepts of necessary existence and contingent existence have an important place in the arguments of accidental relationship, causation and destiny in Sufi texts; in all these discussions the Sufis refer to the views of the philosophers. For example, in Jandī's commentary on the *Fuṣūṣ*, after presenting a variety of views concerning astronomy and cosmography, attention is focused on the difference in opinions between Sufis and philosophers. In his treatise on time Dāvud Qaysarī discusses in detail the views of Muslim philosophers, harshly

¹² *İbnü'l-Arabî. Fusûsu'l-Hikem / trans. into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: Kabcacı 2006. p. 25*

¹³ *İbnü'l-Arabî. Fusûsu'l-Hikem. p. 23; İbnü'l-Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. vol. I. p. 23.*

¹⁴ For example, see: *Dāvud al-Qaysarî. Muqaddima // Dāvud al-Qaysarî. Risâ'il. Cairo: Dār al-thaqāfa, 1997. p. 35; Abdülgani Nablusi, Gerçek Varlık, translated into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: İz, 2004. p. 23.*

¹⁵ See: *Sadreddin Konevî. Tasavvuf Metafiziği . p. 25; idem. Yazışmalar / trans. into Turkish by Ekrem Demirli. Istanbul: İz 2002 . p. 110.*

criticizing, in particular, the opinion of Abū Barakāt al-Baghdādī¹⁶. Mullā Fanārī gives a lot of attention to the discussion of existence in his *Misbāḥ al-uns* and defends the Sufi view of existence against the views of philosophers. Other commentators of the *Miftāḥ al-ghayb*, like Qutb al-Dīn Iznīqī, Atpazarī, Uthmān Ilāhī and Bursawī, quote the views of Ibn Sīnā, sometimes referring to him by name, sometimes alluding to the *Shifā'* or his other books. Because of this, Ibn Sīnā's views spread over a wider area and were learnt sometimes through Qūnawī's works and sometimes directly from the works of Ibn Sīnā himself. On the other hand, if we also take into account some commentaries on books which were of great importance in Sufism, in particular Rūmī's *Mathnawī*, and some other texts which had a great impact on the Akbarian tradition, we can better estimate the influence of Avicennian metaphysics on the later Sufi tradition — the influence which spread mostly through Qūnawī and his followers.

In order to correctly evaluate Qūnawī and his followers, it is necessary to constantly have in mind two sources of his inspiration. The first of them is the traditional Sufism. Traditional Sufi practices and the methods, those things that make a Sufi a Sufi, compel us to consider Ibn 'Arabī and his followers as Sufis. The second source is the metaphysical thought, whose main champion was Ibn Sīnā. Sufis who relied on this method expressed their views on existence predominantly in terms of Ibn Sīnā's metaphysical perceptions. However, important contributions were also made by a number of *Mutakallimīn*.

Conclusion:

The Sufi conception, formulated by Ibn 'Arabī and Sadr al-Dīn Qūnawī, aimed to reconstruct Ibn Sīnā's conception of metaphysics. The change of the aim and methods used here did not change the general situation. Thus, if we leave aside the Sufi conception, the new era — in particular as manifested in the texts of Qūnawī, from the point of view of the language and concepts used — can be designated, in the true sense of the word, as the era of following in the footsteps of Ibn Sīnā. However, when we consider the ideas about God's existence, the relationship between the necessary and contingent, destiny, the issue of the *nafs*, and existence, we can see that Sufi thought is based on Ibn Sīnā.

¹⁶ See: *Dāvud al-Qayṣarī*. Nihāyat al-zamān fī dirāyat al-zamān // Risā'il.

Afaq Asadova (*National Academy of Sciences of Azerbaijan*)

**THE CRISIS OF MODERN RATIONAL SCIENCE AND
THE TEACHINGS OF IBN ‘ARABI**

The 20th century made global changes in nature and morality through incredible historical cataclysms, which never occurred in the earlier centuries. Rational science reached its highest level. Human beings started to investigate the space. Genetic engineering and cybernetic technologies, which made changes in physical and mental traits of human being, were founded. New technological and non-technological methods of the development of psychology were invented. Classical capitalism left the historical scene, giving a way to post-industrial and information society. The socialistic system and communistic ideology collapsed. Environmental calamities became a commonplace. Population of the world very rapidly approached the critical line.

If at the beginning of the twentieth century Spengler was talking about the end of the European culture, by the end of the century Fukuyama talked about the end of history. The changes of the biological and physiological nature of human being and the change of his social and cultural behaviour are not any longer presented as mere fantasy, but have become a real and serious development, the study of which has itself developed into a new science.

To put this in rational and scientific terms, all this shows the beginning of the historical end of *homo sapiens*, the human culture and a civilizational period. Words like “Apocalypses” and “doomsday” are not used any more in metaphorical meaning but express a genuine fear and doubt, generated by the modern technocratic civilization.

What is happening? Has the development of the rational science during the 20th century changed the form of the world so much that its cognition is now beyond the scope of science? Or is this the exaggeration of the consciousness to change the scene of the world? In both cases there is one outcome. The rational science which dominates over humans has been on the verge of crisis for almost two centuries. The world’s newly obtained knowledge and the achievements made bring the universe to the horrible calamitous state.

Rational science treats the human being as a complex of organic and inorganic substances. It equals all its cultural values with substance and mechanical motion. Human being has descended from the level of absolute value and the seeker of the absolute truth to the level of social animal with its ambitions, appetite, selfishness or that of the toy conducted by instincts, reflexes and physical and economical complexes.

Albert Einstein once said: “The problem of our time is not the A-bomb. It is the human soul”.

Martin Heidegger remarked in 1955 that in their speeches the Nobel prize laureates were asserting: “Science (i. e., the modern natural science. — A. A.) leads to the happiness of human being”. Reflecting upon this claim, the German philosopher raises a question: “Are these words pronounced with due understanding? Are these words meant about the age of atom?” Heidegger talked with alarm about the technocratic civilization, in which the technical means are ready to destroy the humans’ lives and which is more dangerous than the hydrogen bomb: “Even if the hydrogen bomb will not explode and the world will be saved from it, the unpleasant change of the world with the advent of the age of atom is inevitably taking place”.

Such criticism of the rational science instigates the scientists to counterbalance the structure, social character and science with cultural relationship.

Modern science concentrates its attention upon the complex self-improvement systems and requires methodologies considering the axiology and social issues. New subject concept is formed as a main structure of biosphere and space. The ideal of this new stage is the synergic approach of the interpretation of combinations of serious mathematical and physical models with social and humanitarian sciences. According to this approach, the universe is a dynamic and complex system, which is significantly dependent on human activities. This pertains to the counter-relation phenomena and the special role of subject’s activity.

Modern world outlook systems, based on quantum physics and relativistic cosmology, go behind the traditional rationalistic views and treat such categories as necessity, coincidence, cause and outcome, part and whole in a new and different manner. Modern science has changed the basic attitudes of positivist science, which rested on the repeated experiment and identical outcome. The very notion of experiment is principally changed, since, according to the tenets of modern physics, it is not possible to create the same conditions twice. Such well-known experts in quantum physics as Niels Bohr and Werner Heisenberg mentioned that, during the experiment, the object interacts with its environment and, consequently, it is impossible to carry out an experiment without changing the microsystem. So, the observed object is not any more the same object. This fact shows the limitations of the rational science and its inability to cognize the world absolutely.

This type of approach constituted the basis of the scientific methodology of the ancient Eastern philosophers. They pointed to the impossibility to fully separate the observer and the observed subject from each other because of the changes occurring in the process of observation.

It is interesting that the integral philosophy of the well-known representative of oriental mysticism Sri Aurobindo, based on the idea of the creative power of consciousness, reveals the physical meanings of field, which had an impact on quantum mechanics.

Most of the philosophical schools of the 19th and 20th centuries, including life-philosophy, different varieties of anthropology, existentialism, phenomenology, hermeticism etc., showed great interest in the problem of life.

Having grown out of various philosophical trends (such as Schopenhauer’s pessimism, Nietzsche’s nihilism, Dilthey’s “historical consciousness”, Simmel’s “intuitivism”, Spengler’s “condemnation of the western civilization’s insight”, Bergson’s “creative evolution”, Husserl’s “nature”, which distinguishes the individual from social life, Heidegger’s “time and human being”, the life-philosophy today has reached its most complete expression. The human values in the 21st century are not limited to material well-being, but also include qualitative life parameters in combination with inter-human relations. The quality of life is determined by the overall morality of its system, because morality is a crucial condition of human life. Morality is the deepest expression of the human nature and constitutes the basis of human society and human being. For thousands of years the concept of morality has been connected with religion. If we treat the fundamental moral values as purely relative ones, the world will face a moral calamity.

The search for absolute values is determined by this attitude. If we accept the approach of Nietzsche, who thought that the major mistakes of previous cultures and philosophies were caused by their attempt to establish an eternal and absolute truth, the world which has no origin or foundation and which tries to become separated from its creator and to build on relative and transitory values, is inevitably doomed to calamity.

The current economical crisis shows that the economical basis without faith and morality is doomed to corruption and decay. Time shows that if apparent economical progress involves the destruction of moral values, material well-being can disappear in an instant.

Modern science is a complex and dynamic aspect of social development. It gradually extends its horizons and speeds up the pace of scientific and technical development. But the well-known paradox of intellect tells us that the more we know, the more the sphere of potential knowledge (i. e., what we haven’t learnt yet) extends for us. Knowledge of tiny things leads to ignorance concerning great matters. Rationalism has embraced all aspects of science, life and psychology, and tied them with material and immaterial (such as globalism and information society) shackles, the latter often being tighter than the former. Nowadays, to get rid of these shackles, people turn to psychotherapeutic and meditative practices. Human thought wants to extend its horizons, human soul looks for its source, because in the mentality and memory of human being all these extended horizons and sources exist. As a result of the domination of rational science, the growing illiteracy alongside with literacy must prove the existence of this source. All these are the revelations sent upon the history and intellectual and revealed sciences (such as esotericism, Sufism, mysticism etc.). Rationalism leaves behind all the contributions which can be made by these sciences. Unfortunately, during the last hundred years, because of the predomination of the scientific rationalism, which sealed the

intellect of humans and closed their eyes, all these things have usually been treated as fictional and unworthy of the attention of science. But nowadays, when knowledge about science is extending, it is hard to think about the improvement of world without these sciences.

One of the well-known scholars who did a lot to improve the world is Ibn 'Arabi. The course of his life was determined when he was fifteen, at which age his thoughts separated from the trend followed by the fifty years old Ibn Rushd, who is considered the patriarch of Muslim rational sciences. The path of Ibn 'Arabi has been considered a new trend in human consciousness. Unlike Ibn Rushd, Ibn 'Arabi considered the human mind limited in its intellectual progress. But it was not a new discovery. New was the emphasis Ibn 'Arabi placed on the imagination, which was based on the revelation. In the 16th century an Egyptian thinker agreed with the ideas of Ibn 'Arabi and called them a poison for religion (as the meanings were flowing, signs were detailed and words were closed). Nowadays Ibn 'Arabi's views are considered to be a remedy of the crisis of human consciousness and human being itself.

In the later Sufi tradition Ibn 'Arabi is usually referred to as *al-Shaykh al Akbar* ("the Greatest Chief") and his thoughts and ideas are clear, convincing and concern a large variety of issues. The meaning of the revelation is explained with the deepest depth and beauty which can be attained by human intellect. If there is no biological or physical discovery in his thought or no equipment is used to measure the stages of human soul (which might not be possible at all), it does not mean that his teaching is not true. Objectivity is not and does not have to be the same as truthfulness. The truth is a wider and more inclusive concept. It is the measurement of things which are expected to be, or have already been, visible and invisible. If the source and root of life and our motive forces are invisible and there is no other measuring tool than the human heart, it does not mean that what is invisible, is untrue. Throughout the history of science this dilemma was left unsolved by both the scientism and anti-scientism (i.e., the supporters of natural sciences and their opponents). The very existence of thinkers like Ibn 'Arabi confirms the existence of sources of true knowledge other than observation and experiment. In this respect, the ideas of the twentieth-century Russian philosopher Lev Shestov are interesting.

He focuses on the contradiction which lies in the heart of the rational science. Different facts in huge quantities are left behind by it. Science only takes into account, he argues, those things which are constant, and follow certain patterns, substituting each other; in which case the most important thing is that the cases can be regenerated again (when the experiment is possible). But what about the unique, non-repeating and non-regenerating cases? If all people were blind and out of all only one suddenly saw the world, its beauty and magnificence, science would not be satisfied and content with his testimony. But this person's testimony is immensely more important than the testimonies of the blind ones. Do we really have not to take into account the testimony of the only seeing individual, as not existing in normal conditions and non-regenerable? Modern science seems to require this.

The Russian-American philosopher Pitirim Sorokin divided the human knowledge into three systems — ideational, sensate and ideal. The ideational system is based on the revelations of God’s messengers, mystical practices and esoteric knowledge, inventions etc. The sensate system, in turn, expresses and cognizes the information, provided by sense organs. Modern rational science is based on this latter principle. Ideal truth is the synthesis of these two truth systems, created by our intellect.

Of course, there are methodologies, principles, structures, aspects and forms to distinguish these truth systems from each other. Throughout the history these truth systems either were put against each other or one was dominant or they existed in some coordination. The 20th century created the dominance of senses. In general, the 20th century is considered the sense culture century. Modernism is the sun of this culture. The huge social and political cataclysms, world wars, countless military defence technologies, environmental crisis which lead humans to destruction, together with moral decline, all are the products of sense culture. That is why post-modernism is against the value systems created by modern thought and is supported by two other ideational and idealist truth systems. So, in this horizon we have to consider the truth systems of Ibn ‘Arabi.

The importance of Ibn Arabi’s knowledge increases almost daily and this is because it is based on the imagination of the human being as well as on the rational system of religion — namely, the Koran, the Prophet and his hadiths, symbols, analogies and allegories — as reality and continuum. According to Ibn ‘Arabi, the knowledge revealed to the prophet pertains to the domain of human imagination. The brain receives the data from the sense organs and starts to reflect on it. The infinite objects are the names of things which have been taught us by God. The names revealed to us by God are the keys of the closed doors of invisible world. The intellect can create new concepts about God, previously unknown to the human being, but it can never tell anything about the resemblance between the macrocosm and the microcosm. In turn, revelation comprises the knowledge of God, which is not available to the intellect — knowledge, which is provided by the imagination. If intellect works in cooperation with imagination, based on revelation, it can lead people to perfection. Of course all Sufis, mystics and esoteric thinkers note that intellect has its own frames and limits. Most philosophical trends accept this idea. Kant in his “Critique of Pure Reason” tries to determine the boundaries of human intellect. But no other philosopher could define the boundaries of human intellect so precisely as Ibn ‘Arabi did. If one reflects upon the history of the development of human intellect, he will certainly see the impact of Ibn ‘Arabi’s thought. All Muslim thinkers after him, mediaeval Christian mysticism and philosophy, modern Western philosophy, and even the psychoanalysis, in which the 20th century takes pride, carry the traces of Ibn ‘Arabi’s theory of imagination. In Kant’s agnosticism and Hegel’s theory of the Absolute Spirit and in the 20th century — in existentialism and the recent postmodernist theories, which destroy all boundaries between modern and mystical imaginations, one can easily see the influences of Ibn

‘Arabi’s theory of the “unity of soul and body”. The hidden and mysterious world of human psychology, the dreams’ theory of Freud in positivist outlook is the modern version of Sufi — in particular, Ibn ‘Arabi’s — teachings. All these claims require scientific investigation. Such investigation is very important, because such knowledge constitutes the ideological basis of the outlook of rational science.

It is not only important to examine them in order to prove Ibn ‘Arabi’s theories (or those of other oriental thinkers), but also to determine the depth of the impact of speculative intellect on human knowledge. Otherwise the knowledge will be distorted and false conclusions, which can have negative influence on both individual and society, will be drawn. For example, this happened, when the dialectics of Hegel was distorted by Marxist and Leninist ideology in order to justify the creation of the dictatorship of the proletariat, making a devastating impact on mankind on the whole. In reality, Hegel’s efforts to improve human knowledge and eventually presenting it as a gift to Prussian kingdom resembles the tale of the mountain which gives birth to a mouse and can serve as an example to show what happens when lofty ideas are placed in the Procrustean bed of narrow rationality.

Of course, we do not intend at all to reject or diminish the merits of rational thinkers and rational intellect. But we have to admit that the rational thought in its initial source is inseparable from imagination, and if it is separated from its moral basis and mixed with human spontaneous movement, it will eventually lead nowhere.

But it is also truth that science never gives its knowledge the form of dogma, and that every scientific theory can change when new, previously unknown, cases present themselves. Modern science has made significant achievements in exploring the micro- and macrocosm and requires the extension of the rational outlook to the new unprecedented cases (events). Up to now, rational science has recognized only the values of technocratic civilization, while rejecting the pre-modern or traditional cultures. But the cul-de-sac it is facing now, makes it widen its world outlook and incorporate other systems which accept its achievements. Its rationality is gradually becoming more open. Nowadays the science not only presents its achievements in terms of technocratic values, but also compares them with other world outlooks. Modern science easily joins the dialogue of cultures, becoming a major element of cross-cultural relationship between East and West.

Bibliography

Fenni 2007 — *Fenni I. Vahdet-i Vücûd ve İbnü'l-Arabî* / Ed. Mustafa Kara. Istanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Tasavvuf (ilmi ve akademik araştırma derzisi) 2003 — Tasavvuf (ilmi ve akademik araştırma derzisi). Ankara, 2003.

Tasavvuf (ilmi ve akademik araştırma derzisi) 2006 — Tasavvuf (ilmi ve akademik araştırma derzisi). Ankara, 2006.

Chodkiewicz 1991 — *Chodkiewicz M. Un ocean sans rivage*. Paris: Fayard, 1991.

- Chittick 1994 — *Chittick W. Imaginal Worlds: Ibn ‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. New York: SUNY Press, 1994.
- Гегель 1934 — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 2 // Философия природы / Пер. Б. Столпнера, И. Румера, ред. и вступ. статья А. Максимова. М.; Л.: Наука, 1934.
- Гегель 1956 — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 3 // Философия духа / Пер. Б. А. Фохта. М.: Наука, 1956.
- Гегель 1937 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Пер. Б. Г. Столпнера под ред. М. Б. Митина. М.: Наука, 1937. Т. 1.
- Гегель 1939 — *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики / Пер. Б. Г. Столпнера под ред. акад. М. Б. Митина. М.: Наука, 1939. Т. 2.
- Кант 1995 — *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1995.
- Кохановский 2007 — *Кохановский В. П.* Основы философии науки. Ростов-на-Дону, 2007.
- Лешкевич 2008 — *Лешкевич Т. Г.* Философия науки. М., 2008.
- Ницше 2005 — *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. / Пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Культурная революция, 2005.
- Сорокин 1992 — *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Мысль, 1992.
- Хайдеггер 1996 — *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В. В. Бибихина. М.: Наука, 1996.
- Шпенглер 1993 — *Шпенглер О.* Закат Европы. М.: Мысль, 1993. Т. 1.
- Шпенглер 1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы. М.: Мысль, 1998. Т. 2.
- Энциклопедия «Мистики XX века» 2000 — Энциклопедия «Мистики XX века». М., 2000.

VI

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

*

PHILOSOPHY OF ART

Г. Б. Шамилли

(Государственный Институт искусствознания МК РФ, Москва)

АРХИТЕКТОНИКА ИРАНСКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ МУЗЫКИ: СМЫСЛ И ЕГО СТАНОВЛЕНИЕ

В современной теории музыки термин «архитектоника» указывает на композиционную целостность в единстве ее структурных единиц и часто используется как синоним музыкальной формы, хотя между этими понятиями имеется существенное различие. После появления теории музыкальной формы как процесса (Б. Асафьев), с архитектурным аспектом музыки связываются представления о завершенной, как бы застывшей в пространственно-временном континууме музыкальной конструкции, сложенной из определенных частей. Оба аспекта — процессуальный и архитектурный — неразрывны и взаимодополняемы при исследовании самых разных по природе музыкальных феноменов.

Музыка, как искусство *процессуальное*, передает «движение» мысли, неслучайно в науке укрепились выражения «музыкальная мысль» и «музыкальное мышление». Считается установленным, что музыкальное мышление имеет непонятную природу и не подчиняется правилам формальной логики. Исследование вопроса «может ли совершаться мыслительный процесс на какой-либо иной основе, кроме понятий, и без участия формальных логических операций»¹ показало, что музыкальное мышление обусловлено единством двух творческих механизмов. Один из них «опирается на сознательное выполнение мыслительных операций, а другой работает латентно, в «темноте бессознательного», что во взаимодействии «выстраивает музыкальный текст и

¹ Концепция «мыслить музыкой» и вопрос, являются ли выражения «музыкальная мысль», «логика музыкального мышления» метафорой или реальностью, рассматриваются в исследовании М. Г. Арановского «Музыка и мышление». См.: *Арановский М. Г.* Музыка и мышление // Музыка как форма интеллектуальной деятельности. М., 2007. С. 10—44.

наделяет его смыслом».² Кроме того, музыкальное мышление является языковым мышлением, а музыкальная логика конституируется музыкальным языком как системой грамматик. Но поскольку грамматика музыкального языка имеет конкретные «историко-культурные разновидности», то речь, очевидно, может идти и о существовании «частных» музыкальных логик³.

Последняя гипотеза связана с мыслью о том, что понимание восточной музыки зависит от знания ее музыкального языка (М. Г. Арановский). Это действительно подтверждается фактом ее необычного восприятия западными слушателями, большинство из которых, по мнению Л. Масиньона, «испытывают глубокую скуку, поскольку им кажется, что звучит все время одна и та же нота»⁴. На языке логико-смысловой теории (А. В. Смирнов) можно сказать, что «инологичная» музыкальная речь не оправдывает ожидание западного слушателя, поскольку порождение смысла как процесса происходит в ней иначе, чем на то настроена его слуховая апперцепция. В результате т. н. «эзотерический» смысл восточной музыки остается непонятым. Возникает вопрос, что подразумевается под «смыслом» в музыке?

Согласно современной теории музыкального текста понятие смысла как области «наиболее трудноопределимой» связывается с неким «интонационным геном» и его звуковысотными модификациями от структуры к структуре. М. Г. Арановский полагает, что если структура музыкального текста предоставляет «полную свободу двигаться в любом направлении и судить о смысле так, как пожелает каждый, это... не означает семантического волюнтаризма воспринимающего; смысл не произволен, он зависим от структуры и навязан ею слушателю. При образовании семантики (читай «содержания». — Г. Ш.) действует целая система фильтров, которые заложены в самой структуре и направляют восприятие в нужное русло»⁵. Также Л. О. Акопян, исследуя глубинную структуру музыкального текста, исходит из понимания категории «смысл» как «имманентной характеристики музыкального текста или его элементов — понимая под “элементом” отрезок музыкального текста любого объема»⁶. Другими словами, смысл реализуется в эмпирически данном целом, в интонируемом слое музыкального текста.

Напротив, в иранской классической музыке устной традиции — *мӯсӣқӣ-и дастгӯх*⁷ — данная категория связывается с областью скрытого. В филосо-

² Арановский М. Г. Музыка и мышление. С. 43.

³ См.: Арановский М. Г. Заметки об архитектурном слухе и музыкальной логике // Музыка как форма интеллектуальной деятельности. М., 2007. С. 189—201.

⁴ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 55.

⁵ См.: Арановский М. Г. Музыкальный текст: структура и свойства. М., 2005. С. 10.

⁶ См.: Акопян Л. С. Анализ глубинной структуры музыкального текста. М., 1995. С. 8.

⁷ *Мӯсӣқӣ-и дастгӯх* (буквально — «музыка дастгахов») — определение классической музыки Ирана, которая сегодня представлена двенадцатью дастгяхами, или многочисленными музыкальными конструкциями, имеющими собственные названия (*Шӯр*, *Рӯст-Панджгӯх*, *Сегӯх* и т. д.). Первый этап эволюции музыкального жанра *дастгӯх* относится к

фии музыки постклассического периода (XVI—XIX) категорией *ма 'нā*⁸ (указывавшей и на смысл стиха, на который распевается мелодия), характеризуется звуковая структура *мақām* (араб., мн. ч. *мақāmāt*), которая ранее определялась терминами *шадд* (араб., мн. ч.: *шудūd*) и *парда* (перс., мн. ч. *пардахā*), а в современной исполнительской практике *мўсйқй-и дастгāх* называется термином *майе* (букв. «закваска», «эссенция»).

В иранской классике макам не является «ладом» в понимании русской теории музыки. Он не связан с интонационно-тематическим ядром, а играет роль парадигматической системы, скрытой в языковом слое музыкального текста⁹. Поэтому *мақām* как смысл реализуется не на линейной временной оси, что характерно для иранской фольклорной музыки, а на вертикальной оси «выбора». Здесь очевидна принципиально иная логика музыкального мышления, где *мақām* не субстанциален и как смысл «является не вещью», говоря словами А. В. Смирнова, «не фиксированным содержанием, а только ... возможностью его становления, осуществляющейся в самом этом процессе»¹⁰. Смысл здесь скрыт в базовой структуре, а его становление — это длительный процесс ее прорастания в каждой из мелодий классического цикла, — процесс, завершающийся уже в законченном архитектурном целом.

Основная задача настоящей статьи состоит в попытке показать становление *мақāма* как смысла, скрытого в грамматике музыкального языка, которая понимается как пространство «логико-смысловой грамматики» исламской культуры¹¹. Это обуславливает «частную», не сводимую к другим музыкальную логику классической иранской (и, шире, исламской) музыки на «карте» мирового музыкального искусства. Если метакатегории *зāхир* — *бāтин* «явное — скрытое» и *'асл* — *фа'р* «основа—ответвление» выполняют «общую функцию организации наиболее фундаментальных мыслительных про-

X—XV векам, второй — к XVI—XIX, когда, собственно, и появился данный музыкальный термин. На современном этапе классическая музыка функционирует наряду с композиторской школой европейского типа.

⁸ Все термины и понятия приводятся на персидском языке (арабские термины прилагаются в скобках); для обозначения буквы «айн» используется знак ' , а для обозначения «хамзы» в середине слова — знак ʾ.

⁹ См.: Шамилли Г. Б. Классическая музыка Ирана: правила познания и практики. М., 2007 (далее — Шамилли, *Классическая музыка Ирана*).

¹⁰ См.: Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001. С. 34—35.

¹¹ А. В. Смирнов пишет: «Единство логико-смысловой грамматики означает единство культуры. Различные, генетически не связанные ее сегменты, обнаруживающие между собой столь удивительную согласованность, продолжающую восхищать исследователей, находят свое единство не в чем-то субстанциальном, не в каком-то тексте или сумме текстов. Их единство — это единство “механизма” смыслопорождения. Благодаря единству логико-смысловой грамматики смысловые поля, образующие культуру, оказываются выстроены как будто по единому плану» (Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФ РАН, 2005. С. 79).

цедур... и, шире, культуры теоретического мышления»¹², то они должны организовать не только структурные единицы музыкального языка, но и феномен музыкального текста.

Две грамматики музыкального языка

Грамматика музыкального языка исследовалась исключительно в трактатах, написанных в жанре *рисāла-и мӯсӣқӣ* (араб. *kitāb al-mūsīqā*). Центральной категорией являлась *ал-мӯсӣқа* (перс. *мӯсӣқи*), указывавшая на соположенность науки ('илм) и практики ('амал) в двух значениях: *лахн* (мн. ч. *алхāн*) — мелодия и 'илм — знание, познание¹³.

Исследование жанра *рисāла* дает основание говорить о существовании двух моделей звуковысотных грамматик музыкального языка, выработанных в классический период философии музыки (X—XV). Первая — аналитическая, или таксономическая модель была связана с перипатетической традицией, которая в качестве предмета исследования рассматривала мелодию. Она продолжала и своеобразно развивала методы античной музыкальной науки, вычленяя из мелодии таксономический ряд равных друг другу структурных единиц — музыкальный тон, интервал, тетрахорд и звукоряд. Данная модель очевидна в теории Абу Насра аль-Фараби (870—950), Фахр ад-Дина Рази (1050—1209/10), Шамс ад-Дина Мухаммада Амули (XIII—XIV).

Вторая — синтетическая модель формировалась под влиянием философии суфизма и ишракизма. В качестве предмета науки понимался музыкальный тон и его различные состояния (*ахвал*). В данной модели музыкальный тон (*нағма*) являлся единственной единицей, претерпевавшей такие состояния, как составление (*та'лиф*), соединение (*джам'*) и сопряжение (*идāфа*), понимаемые субстанциально как интервал (*бу'д*), тетрахорд/пентахорд (*қисм*), звукоряд (*дāира*) и *макам*. Эта грамматическая модель описывалась процессуально — в той же последовательности, в какой происходит становление мелодического высказывания в иранском классическом цикле типа *дастгāх*. Она разрабатывалась в теории Сафи ад-Дина аль-Урмави (1230—1294), Кутб ад-Дина Ширази (1236—1310/11) и Абд аль-Кадира Мараги (1353—1435) — трех выдающихся ученых и музыкантов-исполнителей, так или иначе связанных с табризской школой классической музыки конца XIII — начала XV века¹⁴.

¹² См.: Смирнов А. В. История классической арабской философии // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*, № 1 (42) (2006). С. 106—113.

¹³ С периода модернизации — с XVIII века — понятие *мӯсӣқӣ* синонимизировалось со значением «музыка».

¹⁴ Несмотря на то, что аль-Урмави как ученый состоялся в Багдаде, где возглавлял библиотеку халифа аль-Мустасима (1242—1258), свой последний знаменательный трактат — *аш-Шарафийя* «В посвящение Шараф[ад-Дину]», — заложивший основы данной грамматической модели, он написал в 70—80-е годы в период жизни в Табризе, где служил при дворе Ильханидов и воспитал целую плеяду музыкантов-инструменталистов. Выдающийся философ, мистик, Кутб ад-Дин аш-Ширази, умерший в Табризе, предположительно в 1310 году, написал за пять лет до кончины трактат о музыке, ставший частью

Именно вторая модель звуковысотной грамматики отражает реалии иранской классики, в которой макам как базовый слой музыкального текста, или *'асл* — имеет вневременную характеристику и прорастает на парадигматической оси «выбора». Напротив, орнаментальный слой — *фуру*⁶ — развивается на линейной временной оси. Он является более богатым, нежели «основа-корень», формируется как пролонгации базовой структуры и не имеет «собственной» темы или ладо-интонационного ядра¹⁵.

В синтетической модели звуковысотной грамматики музыкальный тон как единственная единица противопоставляется всем последующим преобразованиям как «сумме единичного». Неслучайно один и тот же термин *назма* указывает в теории иранской музыки на музыкальный тон, а в практике — на мелодию как наивысшую композиционную систему. Совокупность мелодий порождает циклическую композицию *дастгях*, в которой макам — скрытая нить, а мелодии — жемчуга, нанизанные на ее основу.

Исходя из сказанного выше, нами будет рассмотрена именно вторая модель, принадлежащая так называемой школе систематиков (*мунтазамиййа*), основанной аль-Урмави. Принципы описания данной грамматики выражались в пространственных представлениях звуковых отношений в модели «центр—круг», в целом отражавшей соотношенность между единичностью Бога и множественностью сотворенного мира. Понятие круга — *даира* (множественное число *адвар*) было центральным в музыкально-теоретической системе и указывало как на метро-ритмические (рис. 1), так и на собственно звуковые (рис. 2) структуры.

«Круг» мыслился как линия, замыкающаяся в одной и той же точке¹⁶. В виде линии изображался семнадцатиступенный строй уда, на основе которого строилась грамматика музыкального языка. Линия символизировала струну, поделенную на тридцать четыре части в диапазоне двойной октавы¹⁷ (в каждой октаве имелось семнадцать неравномерно темперированных интервалов). Каждая

блистательной персидской энциклопедии *Дуррат ат-тадж* «Жемчужины короны», посвященной сыну правителя Гиляна. Он прославился как виртуозный исполнитель на рубабе. Абд аль-Кадир Мараги — известный музыкант, чтец Корана, автор ряда трактатов, среди которых *Шарх-е адвар* «Комментарий к “Кругам” [аль-Урмави]», вплоть до 1368 года служил в Табризе при дворе Джалаиридов, а после бегства от Тимура из Самарканда вернулся в 1396 году туда же ко двору Миран-шаха, но пробыл недолго, окончив жизнь в Герате.

¹⁵ Сказанное характеризует не только иранскую, но арабскую и азербайджанскую традиции классической музыки. Для сравнения заметим, что макам в среднеазиатской традиции классической музыки (узбекская и таджикская классика) проявляется субстанциально, материализуясь в музыкальной теме и ее варианном развитии, то есть наделяется временной характеристикой.

¹⁶ В частности, «отрезок, замкнутый в круг» в философской системе Хамид ад-Дина аль-Кирмани является формулой совершенства и, «превратившись в круг, не перестает быть отрезком прямой» (*Хамид ад-Дин Кирмани. Успокоение разума / Пер. с араб. и коммент. А. В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 14*).

¹⁷ Октава — в теории музыки — расстояние от одного звука музыкальной системы до одноименного на иной высоте в количественной соотношенности 2:1.

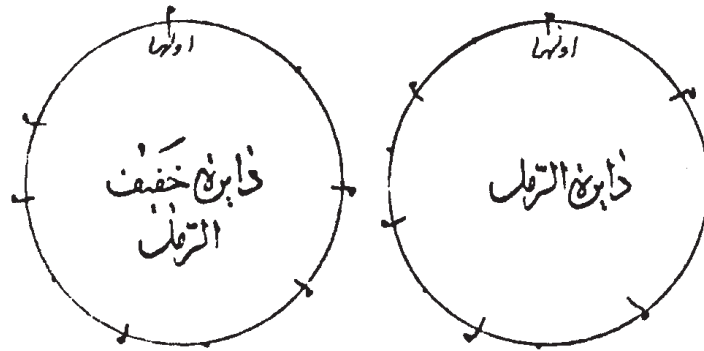


Рис. 1

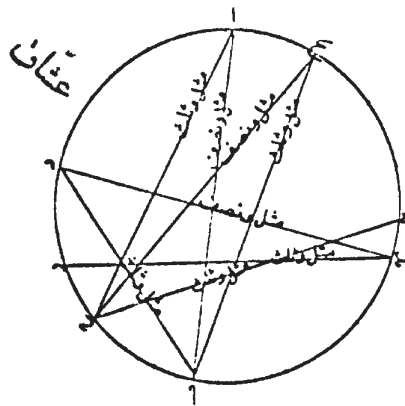


Рис. 2

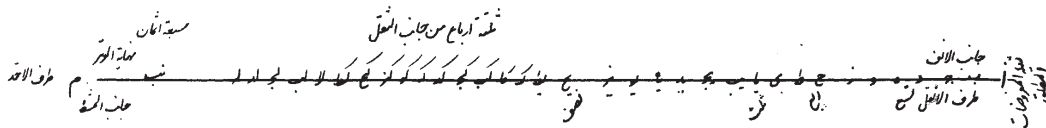


Рис. 3

из точек деления — *нуқта*, соответствующая музыкальному тону, отмечалась десятью повторяющимися буквами арабского алфавита *алиф-бā-джīm-дāl, хā-vā-zā, хā-tā-iyā*, в совокупности именовавшимися «*абджад*»-«*хаваз*»-«*хути*». К данным буквам, начиная с одиннадцатой, двадцатой и тридцатой точек деления дополнительно приписывались буквы *iyā, kā* и *lām*, благодаря чему линия формально разбивалась на три части и прочитывалась по горизонтальной оси справа налево (рис. 3). Любопытно понимание данных «точек» в философии музыки постклассического периода: «музыкальных тонов (*нагамат*), которые являются осью (*мадār*) мелодий (*алхāн*) — семнадцать. Эти семнадцать тонов можно представить на одной струне»¹⁸. В пространстве музыкальной практи-

¹⁸ Аноним XVI века. *Рисале-и мусики* («Трактат о мусики») (рукопись). Предисловие, перевод с персидского и комментарий Г. Б. Шамилли (см.: Шамилли Г. Б. Классическая музыка Ирана. С. 324).

ки «точка» интерпретируется уже как «точка вращения, ось» мелодического высказывания, сама же музыкальная система со всей очевидностью предстает как парадигматическая система.

Данная музыкальная система делилась на две половины (*нисф*): сторону «тяжести» — *тараф ал-аскал* и сторону «остроты», или «горячности» — *тараф ал-ахадд*¹⁹. Правый конец линии отмечался буквой «алиф» и словами *джāниб ал-анф*, указывавшими на порожек уда, в то время как левый конец линии (*нихāят ал-ватар*) отмечался буквой *мīm* и словами *джāниб ал-мушт*, обозначая подставку для струн на верхней деке инструмента.

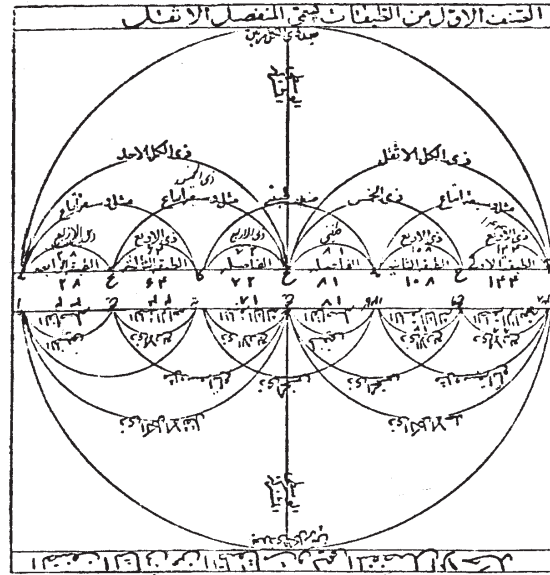


Рис. 4

Совокупность всех состояний музыкального тона изображалась в виде круга двойной октавы (рис. 4), охватывающей целостность музыкальной системы, разделенной по вертикали «общей серединой» (*ал-васат ал-мушт-арак*). Она включала два других круга, соответствовавших диапазону двух октав на сторонах «низкости» от порожка струны до ее середины и «высокости» — от середины струны до подставки. В свою очередь, оба круга включали окружности, указывавшие на меньшие единицы музыкального языка в виде интервалов большой секунды, кварты и квинты. Попробуем рассмотреть все состояния музыкального тона на материале трактата Абд аль-Кадира Мараги *Шарх-и адвār* («Комментарий к “Кругам”»)²⁰, обобщающего классический этап философии музыки.

Музыкальный тон как единица, или система отношений.

Для понимания закономерностей данной грамматики важен тот факт, что она формировалась в контексте «процессуальной картины мира» (А. В. Смирнов), связанной с исламской атомистической теорией времени и пространства, которая «опирается на понятие “момент времени” (*замāн, вақт*), иногда

¹⁹ В современной науке термины *хиддат* и *сикл* обычно переводятся словами «высокость» и «низкость», реже — «высокий» и «низкий», что менее правильно. Понятия «высотность» музыкального тона не существовало в терминологическом аппарате. Оно, очевидно, формировалось сопряжением данных терминов, скрепленных союзом «и» — *хиддат-ва-сикл*.

²⁰ Комментарий Мараги является последним и, на наш взгляд, лучшим из ряда комментариев, написанных к данному трактату.

с добавлением предиката “единичный” (*фард*)»²¹. Музыкальный тон, как неделимый атом времени, переживает два состояния — «уничтожения и возникновения». Этот процесс красочно описан в трактате апологета Мараги — поэта, суфия Абд ар-Рахмана Джами (1414—1492) таким образом²²:

Сочетания звуков имеют одну особенность, которая отсутствует у сочетаний [всякого] другого рода, а именно: когда нежный тон внезапно достигнет духа, он делается для духа услугой и дух впадает в экстаз как от небывалого явления. Однако едва дух успел испытать наслаждение от восприятия тона, как [этот] тон прячет лицо прощания в покрывало исчезновения, и дух сжимается в отчаянии расставания, чтобы снова перейти от отчаяния к восторгу, вызванному появлением следующего тона, который является как бы тем же исчезнувшим предыдущим тоном, в силу чего этот последующий тон включается в композиционное единство.

Таким образом, в этих условиях проявляется несколько вещей: первое — возникновение небывалого, нежного, внезапного явления, второе — превращение отчаяния по поводу исчезновения этого явления в восторг по поводу его возвращения, третье — происхождение на этой основе ритмически организованного композиционного слияния. Каждая из этих вещей является причиной наслаждения особого рода, и от совокупности их возникает наивысшее наслаждение²³.

В данном фрагменте важно понимание процесса сочетания (*та 'лйф*) тонов как последовательности ряда событий: возникновения, исчезновения и-возвращения. Первая «вещь» — возникновение музыкального тона, а вторая «вещь» — процесс «превращения отчаяния по поводу исчезновения этого явления в восторг по поводу его возвращения». Остается неясным, в какой из этих двух «вещей» происходит исчезновение тона, если в первом случае о нем не сказано, а во втором — исчезновение скрыто в процессе т. н. «превращения отчаяния в восторг», то есть показано как отношение между свершившимся действием и наступающим. Эмоциональная характеристика «вещей» также подтверждает предположение, что в первой вещи исчезновения нет, ибо с ней связывается только чувство наслаждения. А во второй

²¹ Смирнов А. В. Логика смысла. С. 440.

²² Нижеследующий текст является пересказом фрагмента из «Свода музыкальной науки» Ибн Сины. См.: Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967. С. 238. На этот факт впервые обратил внимание А. Джумаев, усматривая в данном тексте «принцип установления эстетического соответствия (гармонии)», который понимался в средние века «как процесс особого рода эмоционально-эстетического наслаждения» (см.: Джумаев А. Искусство в мире Ислама: единство принципов в многообразии проявлений // Творчество. М., 1991. С. 27).

²³ Абдурахман Джами. Трактат о музыке / Пер. с персидского А. Н. Болдырева, ред. и коммент. В. М. Беляева. Ташкент: Фан, 1960. С. 14—15 (далее — Джами, *Трактат о музыке*).

вещи — исчезновение является уже свершившимся (!) действием, вызвавшим отчаяние, переходящее в восторг, связанный с возвращением как бы того же тона.

В логико-смысловой теории данный парадокс понимания времени мутакаллимами, востребованного позднее в суфизме, разъясняется соположенностью этих событий и их частичным совпадением, когда второе оказывается «вместе» (*ма'а*) с первым. Это «вместе» и фиксирует соположение двух событий, в котором возникает смысл «время»..., фиксирует совпадение, а не отделение, различающихся событий, разделяющихся благодаря этому частично совпадению»²⁴. Это соположение образуется как «переход» одного в другое. Неделимый «момент времени образован двумя событиями, которые следуют одно за другим», ибо «то, что имеет хоть какую-то длительность, безусловно, может быть разделено. Но два события, следующие друг за другом, не могут не создать длительности»²⁵.

В свете вышесказанного, возникает вопрос: если музыкальный тон — это соположенность событий «уничтожение — возникновение» в момент времени, а атомарная теория, как известно, предполагает именно такую последовательность, а не наоборот, то в описании Джамии она соблюдается во второй «вещи», а не в первой. Между тем, оба музыкальных тона описываются им как равнозначные явления, формирующие третью «вещь» — «композиционное единство»²⁶.

Предположим, что причина в особенности понимания музыкального тона как осмысленности. Попробуем еще раз рассмотреть этот процесс на материале первой главы трактата *Шарх-и адвār* — «Определение [категории] “музыкальный тон” и разъяснение “высокости” и “низкости”». Мараги говорит:²⁷

[90] [Араб.] [Ибн Сина] сказал: «Музыкальный тон (*назма*) — это звук (*савт*), занимающий в течение некоторого времени тот или иной уровень

²⁴ Смирнов А. В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // *Сравнительная философия I*. М.: Восточная литература, 2000. С. 167—212 (далее — Смирнов, «Соизмеримы ли основания рациональности»).

²⁵ Это положение иллюстрируется рисунком 9, в котором событие¹ и событие² связаны знаком «перехода» — см.: Смирнов А. В. Логика смысла. С. 440—441, 443.

²⁶ Речь идет о следующей структурной единице — интервале.

²⁷ Этот и последующие фрагменты переведены с персидского и арабского языков Г. Б. Шамилли и А. В. Смирновым по критическому изданию рукописи из Национальной библиотеки Ирана: 'Абд ал-Қадир Ибн Ғайбӣ ал-Марәғӣ, *Шарх-и адвār*, бā ихтимām-и Тақӣ Биниш, Техрāн 1991. В переводе также используется текст второго списка трактата из стамбульской библиотеки *Нуросманийа*, приложенный к данному изданию в виде текстологических примечаний. Настоящие фрагменты трактата публикуются на русском языке впервые. Границы арабского текста отмечены знаками [араб.] и [конец], а отдельные арабские слова и словосочетания — знаком *. Цифры в квадратных скобках указывают на номер страницы вышеназванного издания.

высотности, и естественно приятный» [конец]. Мы же говорим²⁸, что музыкальный тон (*назма*) — это звук (*āwāz*)²⁹, пребывающий в [состоянии] временной стоянки (*замāн-и даранг*)³⁰ на границе (*хадд*) относительно [сторон] высоты и низкости по направлению к стороне (*ваджх*), которая благозвучна (*мулā'им таб'*).

[Первое] — это определение (*та'риф*), составленное «главой шейхов» Абу Али [ибн Синой] в «Книге исцеления». Автор «Кругов»³¹ — да помилует его Бог! — по Божьей милости выбрал это определение и переписал его в начало «Книги о кругах». А оговорку «естественно приятный» он привел в таком аспекте, в каком исследует музыкальную практику³² и сочетаемость [звуков] в этой книге, поневоле расширив в [определении] тона оговорку «естественно приятный». [Это было сделано], чтобы отличить сочетающиеся тоны (*нагамāt-и мулā'им*) от несочетающихся (*нагамāt-и мутанāфир*) и исключить [сходство между ними].

Однако Шейх Абу Наср [Фараби] — да помилует его Бог! — по Божьей милости оставил во «Фрагментах»³³ такое определение музыкального тона [араб.]: «Тон — это один звук, длящийся некоторое время и имеющий чувственно воспринимаемую меру в теле, в котором он находится» [конец].

Автор «Посвящения Шараф [ад-Дину]»³⁴ — да смилостивится над ним Бог! — такое [араб.]: «Тон — это звук, постигаемый через количественное различие по высотности в соотношении с другим звуком», сказав, что «если бы не эта особенность, то все звуки, несмотря на различие разрядов, подходили бы для составления мелодии, а это не так» [конец].

Однако [поясним, что] смысл [вышеприведенного] определения «музыкальный тон», составленного автором «Кругов», в том, что музыкальный тон — это звук, пребывающий в [состоянии] временной стоянки на границе относительно [сторон] высоты и низкости по направлению к стороне, которая благозвучна. Мы же говорим, что когда есть определение истинности³⁵ музыкального тона, определение может быть приведено по единичным характеризующим верным [признакам].

Относительно суммы единичного (*джам'-и афрād*), музыкальный тон — это единица (*вāхид*). В одном и том же тоне потенциально (*би-л-*

²⁸ Этим выражением Мараги обозначает исключительно собственную позицию, не совпадающую с позициями Фараби, Ибн Сины, Сафи ад-Дина Урмави и Кутб ад-Дина Ширази.

²⁹ В персидском тексте Мараги использует термин *āwāz* как смысловой эквивалент арабского *ṣawt* (мн. ч. *aṣwāt*).

³⁰ Слово *замани* — можно перевести и как «преходящей».

³¹ Имеется в виду *Китāб ал-адвār* («Книга о кругах») Сафи ад-Дина Урмави.

³² Мараги различает термины *'амал* — область науки, исследующей вопросы практики и *'амалийāt* — собственно феномен музыкальной практики.

³³ Речь идет о *Китāб ал-мақālāt*.

³⁴ Имеется в виду трактат *Шарафийа* Сафи ад-Дина Урмави.

³⁵ Истинность как синоним понятия «сущность».

қувва) существует высокость, низкость, сочетаемость (*мулā'имат*) и несочетаемость (*мутанāфират*). Однако актуально (*би-л-фи'л*) он образуется с присоединением³⁶ другого тона, потому что высокость, низкость, сочетаемость и несочетаемость бывает между двумя тонами (*байн ан-назматайн*). То есть, она делается очевидной на остановке сопоставления (*дар мақām-и санджиш*) и соотношенности (*нисбат*) с другим тоном³⁷, за исключением того, если мы говорим «имеется различие (*фарқ*) между благозвучностью и приятностью [тонов] (*мийāн-и мулā'имат ва маҳнūнийат*)».

Например, музыкальный тон из новой гладкой целой струны, либо из горла человека, у которого красивый голос, либо из целой фарфоровой чаши делается слышимым, будучи естественно приятным. Поскольку же благозвучность и неблагозвучность делается очевидной благодаря отношению (*насб*) между тонами, а в одном тоне они исчезают, то [такое] намерение его³⁸ — [как соотношенность двух звуков] в музыкальном тоне является истинностью музыкального тона, ибо она ограничена [этим ограничением]. А «приятность» — это истинность воображаемого тона (*назмайи мутасаввир*).

Однако убедительность и противоречивость [в определении] истинности воображаемого тона не для того нужны, чтобы истинность осуществлялась вместе с тем, что делается единичным. Ничто из единичного не является истинностью музыкального тона, кроме сложности (*мураккаб*), актуально охарактеризованной как благозвучность и неблагозвучность, ибо до тех пор, пока два тона не сделаются истинными для чувственного восприятия, интервал (*бу'д*), который имеется между двумя тонами, не делается обусловленным [ими]. Его количественная [сторона] и отношение [между тонами] не становятся очевидным [фактом]. А если количество и отношение не очевидны, то благозвучность и неблагозвучность также не очевидны, за исключением тех тонов, которые мы называем благозвучными или неблагозвучными по зависимости (*таба'иййат*)³⁹ [от иного].

Интервал, согласно [этой] зависимости, делается слышимым [между] двумя тонами его двух сторон (*тараф*). Один тон не может обусловить [появление] интервала, потому что различие между двумя тонами нуждается в высокости и низкости до тех пор, пока благозвучность и неблагозвучность интервала не станет истинной для чувства. Каждый раз, когда соотношенность между двумя тонами бывает благозвучной, две стороны интервала слышатся благозвучно. Если же соотношенность между двумя тонами бывает неблагозвучной, то две стороны интервала слышатся неблагозвучно.

³⁶ Слово *индимām* — в словарном смысле — «приложение, присоединение, добавление».

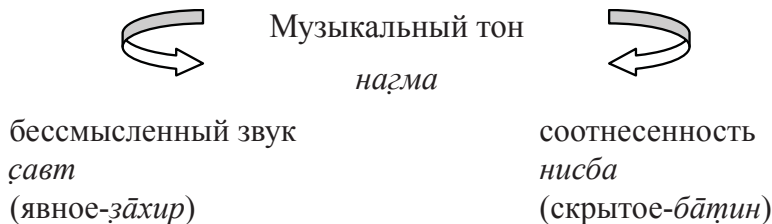
³⁷ Эта фраза дополнена по списку из Нуросманийи — см.: *Марāғй*. Шарҳ-и адвāр. С. 99, примечание 17.

³⁸ В списке трактата из Нуросманийи на этом месте стоит имя Урмави.

³⁹ Далее в тексте повторяется последняя фраза, по-видимому, из-за ошибки переписчика.

[91] Если говорят, что музыкальный тон как единицу можно назвать благозвучным на том основании, что он — частица благозвучия (*джуза-йи мулā'им*), то мы говорим, что это метафора, а метафора не достоверна в [научных] определениях. Если же говорят, что один тон — это частица сложности (*джуза-йи мураккаб*), следовательно, он может быть благозвучным по истине (ибо частица благозвучности благозвучна по-истине), то мы говорим, что сложность может быть и неблагозвучной. Ее нельзя назвать «естественно приятной», ибо, если второй тон — со стороны низкости либо высокости в соотнесенности [тонов] консонантного интервала (*бу'д-и мулā'им*), — то оба тона делаются сочетающимися. Если же один [тон] — из двух тонов двух сторон диссонантного интервала (*бу'д-и мутанāфир*), то оба тона делаются несочетающимися.

Понятие «музыкальный тон» включает бессмысленный звук — *савт*, который, по словам Урмави, повторенным его последователями, возникает, «когда дерево или камень влекут по земле; хотя при этом и образуется звук, длящийся в течение некоторого времени, то есть времени влечения [этих предметов], и находящийся на определенном уровне высоты или низкости — а в этом сомневаться не приходится, так как этот звук по причине твердости тела влекомого и тела, по которому происходит влечение, имеет свойства высоты или низкости, — но при всем том назваться тоном не может»⁴⁰. Для этого нужно необходимое условие, впервые обозначенное Урмави как «соотнесенность между двумя звуками», которое Мараги дополняет достаточным условием — «звук — сторона сочетающегося звука (*мулā'им*)», привнеся в эту соотнесенность условие благозвучия. Он поясняет эту соотнесенность таким образом: бессмысленный звук, маркирующий границу (*хадд*) относительно сторон высокости и низкости, находится в состоянии временного покоя, но одновременно, по «направлению к стороне, которая благозвучна». Другими словами, музыкальный тон понимается им как соположенность покоя и движения, которые, подобно двум вышеупомянутым событиям атома времени, совпадают в нем, а также понимается им как логическая соотнесенность между двумя тонами. Музыкальный тон как обобщающее (*асл*) включает обобщаемое (*фа'р*) в виде бессмысленного звука и состояния соотнесенности.



⁴⁰ Абдурахман Джамии. Трактат о музыке. С. 17—18.

Музыкальный тон как «осмысленность»

Значение «бессмысленного звука» в термине *савт* противопоставляется «осмысленности» музыкального тона как системе отношений в термине *назма*. Если звук от влекомого по земле тела не вызывает никаких эмоций, то, напротив, музыкальный тон как «сложенность» наделяется смыслом, вызывающим чувство наслаждения — определенное эмоциональное состояние. В аспекте оппозиции *савт* — *назма* «бессмысленный звук — осмысленный тон» процесс порождения смысла музыкального тона, согласно определению Мараги, происходит по той же схеме, которая объясняет смыслообразование атома времени на рисунке 9 в «Логике смысла» (А. В. Смирнов). Музыкальный тон как смысл первого уровня формируется в одновременном переходе явного и скрытого — смыслов второго уровня.

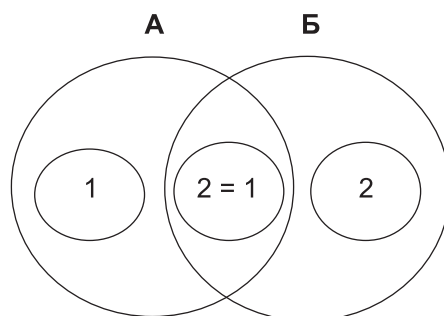
Но далее в разъяснении Мараги происходит парадоксальное: он, казалось бы, в традициях перипатетизма различает потенциальное и актуальное состояния музыкального тона. В потенциальном состоянии музыкального тона присутствует высота, низкость, сочетаемость и несочетаемость. Однако она делается очевидной только в актуальном состоянии музыкального тона — между двумя тонами как *байн ан-назматайн*. Это «между двумя тонами», сказанное по-арабски, не равно тому, подчеркивает Мараги, как если бы он сказал: «между благозвучностью и приятностью [тонов]» по-персидски. Сегодня хорошо известно, что «между» в мышлении арабской культуры вовсе не является — как мы бы скорее всего поняли это слово — границей, отделяющей одно от другого, так что то, что расположено «между» А и Б, не принадлежит, вообще говоря, ни А, ни Б. Весьма характерной ошибкой в трактовке средневековых высказываний, построенных на определении вещи как находящейся «между» двумя другими вещами, является понимание этого «между» как разделяющего. На самом деле «между» в таких случаях оказывается соединяющим. Но соединяющим не так, что соединяемое «соприкасается» одно с другим в какой-нибудь точке или вдоль границы..., а так, что оно совпадает на определенной области. То, что расположено «между» А и Б, таким образом, составляет область их частичного совпадения»⁴¹. Эту область совпадения Мараги разъясняет как то, что делается очевидным «на остановке сопоставления (*дар мақām-и санджши*) и соотношенности (*нисбат*) с другим тоном». Другими словами, так называемое актуальное состояние музыкального тона понимается здесь как «остановка сопоставления», обнаруживая, тем самым, соответствие теории времени мутакаллимов, а не перипатетиков⁴², как бы ни казалось, что рассуждения

⁴¹ Смирнов А. В. Соизмеримы ли основания рациональности. С. 16.

⁴² Не будет лишним сказать, что в трактате Фахр ад-Дина Рази термины *би фи'л* и *би кувват* указывают на действительное и потенциальное подобие как математические категории для установления числового отношения интервала, и в данном случае не связаны с теорией времени и движения (см.: «Наука о музыке в энциклопедическом сочинении Фахр

о музыкальном тоне строятся в рамках перипатетического понимания времени как перехода от потенциального к актуальному состоянию. Атомарная теория мутакаллимов становится базовой для понимания теории музыкального тона.

Процесс порождения осмысленности музыкального тона как системы отношений «между» двумя тонами происходит по нижеследующей схеме.



Музыкальный тон как неделимая частица в то же время является соотношенностью «между» А и Б как двумя музыкальными тонами. Каждый из двух тонов включает два логических события, отмеченные цифрами 1 и 2: при этом 1 — это возникновение в бессмысленном звуке, а 2 — исчезновение на «стороне благозвучия». Особую важность приобретает зона их «частичного совпадения», которая возникает благодаря соположенности двух событий в один момент времени: исчезновения (уничтожения) при переходе в «сторону благозвучия» и возникновения в следующем тоне. Именно эту зону Мараги называет *мақām-и санджииш* («стоянкой сопоставления»). Это место, где рождается осмысленность.

Таким образом, в соотношенности между двумя тонами каждый последующий тон маркирует — делает явным скрытый смысл предыдущего. Каждый последующий тон делает **явными** качества высоты и длительности, **скрытые** в предыдущем тоне. Поэтому смысл музыкального тона рождается в зоне *зāхир* — *бāтин* перехода как «частичного совпадения» двух тонов, которые в действительности находятся в состоянии так называемой «сложенности».

Смысл порождается в системе отношений между двумя тонами, определяемой как *мулā'имат* — «сочетаемость», или «благозвучие». Сочетаемость — это позитивный аспект соотношенности, избранный Мараги для определения музыкального тона как единицы относительно суммы единичного. Он потенциально включает последующий ряд структурных единиц от интервала до звукоряда. Такого рода монизм благозвучия как условия (*шарт*) существования мелодии (*лахн*) установил ранее Сафи ад-Дин Урмави. И Мараги в

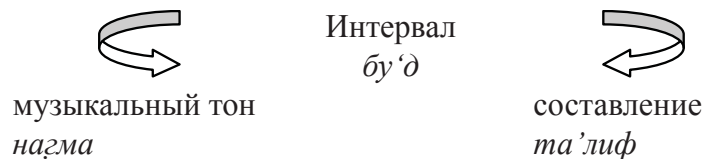
ад-Дина Рази *Джāми' ал-'улūм* («Собрание наук») (вводная статья, перевод с персидского и комментариев Александра Джумаева), в сб.: Культурные ценности: международный ежегодник 2000—2001. СПб., 2002. С. 136).

своей формулировке музыкального тона показывает только первый шаг этого процесса, который распространяется и на все остальные уровни грамматики музыкального языка.

Одновременно музыкальный тон продуцирует и парадигматическую ось, не связанную со временем, что важно для понимания грамматики музыкального текста. Другими словами, важен путь от музыкального тона как единицы к макому как скрытому «смыслу» и парадигматической системе. Этот путь состоит из ряда состояний музыкального тона. Рассмотрим их подробнее.

Множественность как составление, соединение и сопряжение единиц

Интервал (бу'д). Интервал — это первое состояние музыкального тона, определяемое как *та'лиф* — составление. Он мыслится в пространстве как «удаленность» от центра-единицы, что передается и на графических изображениях в виде дуги, показывающей соотношенность тона-единицы и точки на прямой линии (рис. 5). Интервал образуется в результате соположения музыкального тона и его состояния:



В результате этого состояния субстанциализируются такие интервалы, как малый полутон (*бакиййа*), малый тон (*муджаннаб*), большой тон (*танни*), кварта (*зй-л-арба'а*), квинта (*зй-л-хамс*), октава (*зй-л-кулл*), ундецима (*зй-л-кулл арба'а*), дуодецима (*зй-л-кулл хамс*) и двойная октава (*зй-л-кулл марратайн*). Все из перечисленных интервалов являются консонантными, тогда как диссонантные интервалы не становятся предметом рассмотрения. Мараги говорит:

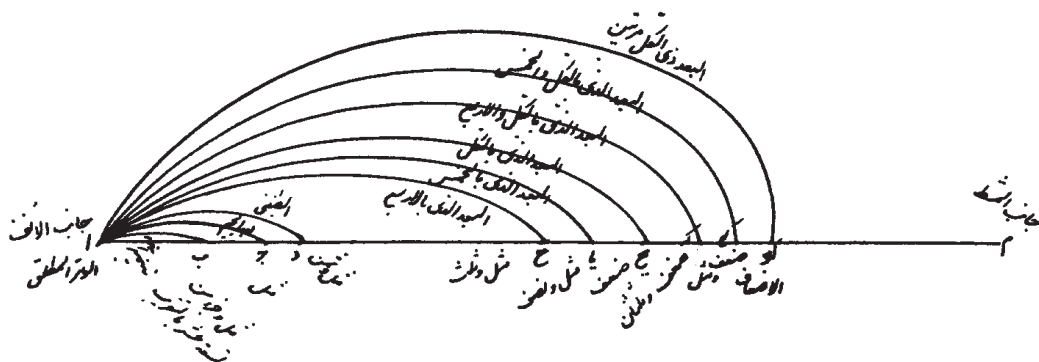


Рис. 5

[130] Составление⁴³ между двумя обуславливающими [друг друга] тонами является интервалом, а между более [двух] — соединением (*джам'*). Три тона — это [уже] первая ступень соединения. Соединение бывает двух видов: благозвучное соединение (*джам'-и мулā'им*) и неблагозвучное соединение (*джам'-и мутанāфир*). Благозвучное соединение называют *лахн*. [139] Знай⁴⁴, что у каждого из двух тонов, которые [логически] предполагаются [на струне], существуют [стороны] сочетаемости (*муттафиқ*) или несочетаемости (*мутанāфир*). Следовательно, если имеется сочетаемость, то интервал называют консонантным (*бу'д-и муттафиқ*), если же имеется несочетаемость, то [его] называют диссонантным интервалом (*бу'д-и мутанāфир*).

Мы же говорим: поскольку сначала в интервалах делаются явными сочетаемость, несочетаемость, высокость-и-низкость, после того как [она] поневоле представляет [акциденции] в соединениях интервалов, то следует знать, что высотность является особенной по отношению к интервалу [как] составлению между двумя различными тонами. А все что более того — является соединением [...].

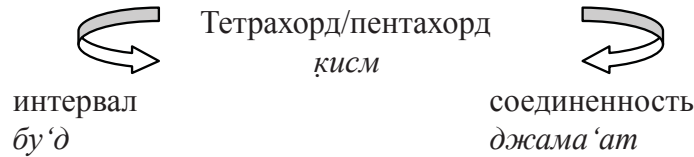
[140] Соотнесенность [тонов] как будто является благороднейшим отношением (*нисб-е ашраф*), но, тем не менее, не обуславливает интервал, потому что условием для интервала является различие (*ихтилāф*) двух сторон, как бы ни говорили, что интервал — это совокупность (*маджмӯ'*) двух разных тонов. Некоторые [ранее] сказали, что он — между двумя тонами, исключая две точки (*нуқта*) двух сторон, а некоторые сказали, что обе точки двух сторон включены [в него]. Однако [вопреки первому мнению] та [первая] точка является неделимой частью (*джуз' лā йатаджазза'*), и те две точки двух сторон включены в интервал. Так, совокупность тех двух различных тонов является интервалом, а интервал в терминологическом понимании исполнителей этого [музыкального] искусства — это «количественная отдаленность двух сторон интервала».

Тетрахорд/пентахорд (*қисм*) и звукоряд (*дāира*). Тетрахорд как последовательность звуков в пределах интервала кварты, пентахорд — в пределах квинты и, наконец, звукоряд как последовательность звуков в пределах октавы — это следующее состояние музыкального тона, определяемое термином *джам'* — соединение. Это состояние субстанциализируется в двух других терминах — *қисм* (букв. «часть»), или тетрахорд/пентахорд и *дāира* — зву-

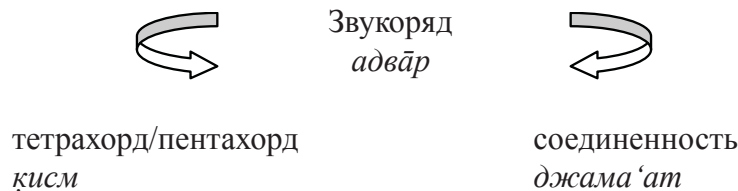
⁴³ Контекст термина *та'лиф* выявляет неприемлемость его перевода как «композиция», который, к сожалению, стал нормой для современных музыкально-теоретических исследований.

⁴⁴ Фрагмент переведен по списку данного трактата из библиотеки Нуросманийя, приложение которого дано в текстологических примечаниях Таки Биниша на страницах 139—140 вышеотмеченного издания.

коряд. Первое явление возникает от соположенности интервала и состояния соединенности (*джамā‘ат*).



Аль-Урмави систематизировал семь тетрахордов и двенадцать пентахордов. Второе же явление происходит от соположенности тетрахорда/пентахорда и состояния соединенности.



Мараги говорит:

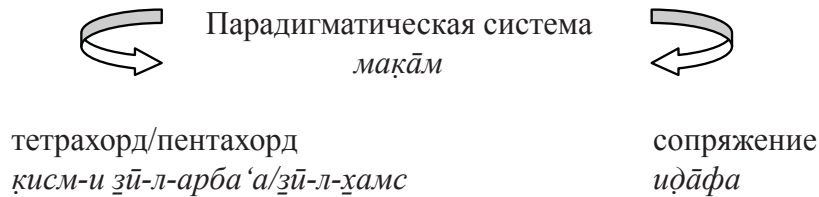
[168] Когда составляют благозвучные тоны, то каждая их совокупность (*маджмӯ‘*), подобно тетрахордам и пентахордам (*ақсām-и зй-л-арба‘а ва зй-л-хамс*), нуждается в [состоянии] соединенности (*джамā‘ат*). Так, соединение тонов кварты вместе с соединениями из тонов квинты составляют совокупность, которая образует [интервал] октавы, объемлющий ее. Ее называют «звукорядом» (*дāира*)... [174] Сегодня следует знать, что основами совокупностей тех звукорядов являются тетрахорды и пентахорды.

Аль-Урмави систематизировал восемьдесят четыре звукоряда, а Мараги, обнаружив тринадцатый пентахорд, расширил их количество до девяноста одного. Все звукоряды появились в результате соединения каждого тетрахорда с каждым пентахордом. Для этого были организованы разряды, или *табақāt* (ед. ч. *табақа*). Различались два разряда — первый из семи тетрахордов и второй — из двенадцати/тринадцати пентахордов. Каждая часть (*қисм*) подлежала транспозиции, виды которых назывались термином *нав‘* (мн. ч. *анвā‘*, синоним *синф* в теории аль-Урмави).

Макам. Наконец, последнее состояние — это состояние сопряжения, или *идāфа*, воплощающееся в понятии *макам*. Оно предполагает только благозвучные соединения между тонами. Аль-Урмави выделил из 84 *адвār* двенадцать звукорядов-*шудūd*, которые аш-Ширази назвал термином *мақāmāt*, а у Мараги появилось и персидское *пардахā*. Наряду с этим, Сафи ад-Дин классифицировал и шесть *āvāzāt* (ед. ч. *āvāz*), не разъяснив их соотношен-

ности. Между тем, оба вида звукорядов не равны между собой. Первый вид звукорядов, как показывает исследование трактатной и собственно музыкально-практической традиции, играл функцию базовых структур в циклических композициях, а второй — орнаментального интонируемого слоя.

Если системообразующими признаками для звуковых соединений-*адвār* были, во-первых — измерение сторон звукорядов интервалом октавы, а во-вторых, комбинаторика тетрахордов и пентахордов, то для парадигматической системы-*мақāmāt* обуславливающими ее факторами стали именно сопряжение тетрахордов и пентахордов на основе их благозвучного сочетания. Другими словами, *мақāmāt* были отобраны (*интихāб*) из множественности (*касйра*) других на основе сочетаемости тонов и, тем самым, выделены в результате отбора (*мунаққах*) в системе звуковых соединений-*адвār*. Макам образуется в результате сопряженности (*идāфат*) двух структур — тетрахорда и пентахорда, их слитного соединения, согласно которому конечная точка одной структуры является началом другой.



Важна и генетическая связь между звукорядами *мақāmāt*, которые характеризовались термином *лахн* (мн. ч. *алхāн*) в его втором значении «благозвучия»⁴⁵.

Мараги в главе девятой вышеупомянутого трактата — «Об именах известных всем (*маишхūr*) звукорядов» говорит:

[203] Музыканты-практики называют известные всем звукоряды [термином] *шудūd*. Каждый звукоряд имеет основу (*'асл*), на которой основан, другими словами — части двух интервалов (*ақсām-и бу'дайн*). Так, *'Ушишāк* — это первый звукоряд, ибо является сопряжением первой части второго разряда с первой частью первого разряда. *Навā* — четырнадцатый звукоряд из восьмидесяти четырех и второй из упорядоченных двенадцати звукорядов. Он — от сопряжения второй части второго разряда со второй частью первого разряда, так что стал познанным ранее этого. *Абūsāлик*⁴⁶ — двадцать седьмой звукоряд [204] из множественности звукорядов и третий из двенадцати звукорядов, а также — из семи⁴⁷.

[...] Порою мастера этого ремесла [познания] составляют некоторые из диссонантных звукорядов (*дāира-и мутанāфир*) в соответствии с ми-

⁴⁵ Первое значение *лахн* — метрически упорядоченная мелодия с текстом.

⁴⁶ Один из двух вариантов названия звукоряда *Бūsāлик* в трактатной литературе.

⁴⁷ Речь идет о первых семи звукорядах-*шудūd* из двенадцати известных.

лостивой Красотой (*хусн-и талаттуф*) при переходе (*интиқāl*)⁴⁸ [от одного тона к другому] и исполняют [их] таким образом, что явно диссонантные (*зāхират ат-танāфур*) [интервалы] не слышны. Когда же нет [состояний] несочетаемости [тонов], то это — известные всем звукоряды, расположенные в других своих субъектах, потому что каждый звукоряд является [одним из] семнадцати субъектов, которые называют [термином] *табақāt*.

Так, со слов ученого выходит, что в музыкальной практике имеют хождение и неблагозвучные звукоряды, но двенадцать из них имеют особенный статус: в них нет диссонантных сочетаний звуков.

Эти двенадцать звукорядов соотносятся друг с другом соответственно метакатегории «основа — ответвление». Мараги говорит:

[207] Известные всем звукоряды называют «основами» (*уқўл*) и «ответвлениями» (*фурў*). «Основы» двенадцати *мақāmāt* — это ‘*Ушишāк*, *Рāст*, *Хусайнī* и *Хиджāз*, потому что ‘*Ушишāк* — основа [для] *Навā* и *Бўсалīк*, поскольку *Навā* и *Бўсалīк* расположены в центрах (*марāкиз*) разрядов ‘*Ушишāк*⁴⁹. А *Зангўла* — входит в *Рāст*, [так же как] *Зирафканд*, *Рāхавī* и *Исфахāн* — внутри *Хусайнī*, хотя интервал малого полутона пропадает в *Хусайнī*. Так, [говоря] иначе, музыкальные тоны [одних звукорядов] включаются [в другие]. Некоторые тоны *Рāхавī* имеются в *Зангўла*, а некоторые — входят в *Хиджāз*, ‘*Ирāк* и *Бузург*. Возможно сравнение этих рядов.

Эти двенадцать известных всем звукорядов, услышанные каждым [из нас], разрисовываются и раскрашиваются [узорами] в воображении (*хайāl*).

Таким образом, речь идет о генетической связи между «известными всем» звукорядами, четыре из которых — «основы», а восемь — «ответвления». В современной практике *мўсīқī-и дастгāх* именно эта генетическая связь между частями этих звукорядов дает возможность совершать во время исполнения дастгаха длительные временные модуляции в побочные звуковые структуры, не отдаляясь при этом в пространстве композиции от ее стволочной линии. Она реализуется на основе феномена, называемого термином *бахр* (мн. ч. *бухўр*, синоним терминов *джинс* и *шадд*⁵⁰ в теории Фараби и Урмави). Это неизменные структурные единицы в семи из двенадцати *мақāmāt*, состоящие из определенной последовательности тонов в пределах интервала

⁴⁸ Другой возможный перевод — «при перемещении».

⁴⁹ Большинство названий этих звукорядов были прописаны в персидской поэзии и дидактической литературе, в частности в *Қāбўснāма* («Книге Кей-Кавуса») (XI), задолго до их появления в жанре *рисāла*.

⁵⁰ Смысл слова *шадд*, согласно толкованию Мараги, это «нитка жемчуга со связанными в узел концами» (*‘Абд ал-Қāдир Марāғи. Джāми‘ ал-алхāн. С. 98*).

кварты и позволяющие на этом основании совершать переходы (*интикал*) из одного макама в другой, не нарушая строение базовой структуры.

По этому поводу Мараги полемизирует с Кутб ад-Дином Ширази:

[176] Так как Мавлана Кутб ад-Дин в своей книге [«Жемчужины короны»] сказал, что *бухур* также называют *дәйра*, то мы говорим, что это самое невозможное [из того что есть] — называть *бухур* [термином] *дәйра*, ибо *дәйра* — это соединение тонов, которое объемлет интервал октавы. А для соединения тонов *бахр* объемлющим [интервалом] является кварта. Кварту же нельзя назвать *дәйра*, потому что ее стороны [в противовес октаве] не являются гнездящимися на [одной] остановке (*қә'им мақām*).

Таким образом, мы проследили за всеми состояниями музыкального тона, который в реально звучащей музыке также проявляется как отношение «между двумя тонами» и этим самым формирует базовую структуру каждой из мелодий иранского дастгаха.

Атом времени, вмещающий мир

Это отношение выражается в звуковых событиях, которые происходят на горизонтальной линейной оси времени в каждой из звучащих мелодий, формируя, тем самым, явный «сюжет» музыкальной композиции, и, одновременно, в смысловых событиях, которые происходят на вертикальной оси между восемью тонами макама, детерминируя скрытую сюжетную линию. Обе сюжетные линии можно увидеть в пространстве модели «центр — круг» во внутреннем орнаментальном убранстве Медресе Чахар-баг (**рис. 6**), отражающем, как и музыкальный текст дастгаха, единую логико-смысловую грамматику⁵¹.

Речь идет о центральной розетке с шестнадцатью исходящими лепестками. Розетка состоит из восьми концентрических окружностей, представленных в виде цветочных элементов, выстроенных относительно центральной точки. Функция данной розетки в пространстве всей орнаментальной композиции сводится к той, что выполняет в пространстве дастгаха его нормативная структура — *радйф*. Это логически упорядоченный «ряд» мелодий, который в процессе деривации музыкального текста разбивается новыми, как правило метрически упорядоченными мелодическими структурами по принципу *бадйханавәзй* — «исполнения экспромтом». Эти новые мелодии (здесь — цветочные элементы) в убранстве купола выведены за пределы центральной розетки: они как будто готовы в каждый момент времени включиться в сюжетную линию, занять свое место на каждой из окружностей.

Скрытый сюжет высвечивается лучом, струящимся из центральной точки купола. Луч — это базовая структура из восьми тонов, разворачивающаяся в пространстве в виде линии от центральной точки — первого уровня стояния

⁵¹ Подробный анализ данного орнаментального изображения см.: Смирнов А. В. Логико-смысловые основания. С. 218—224.

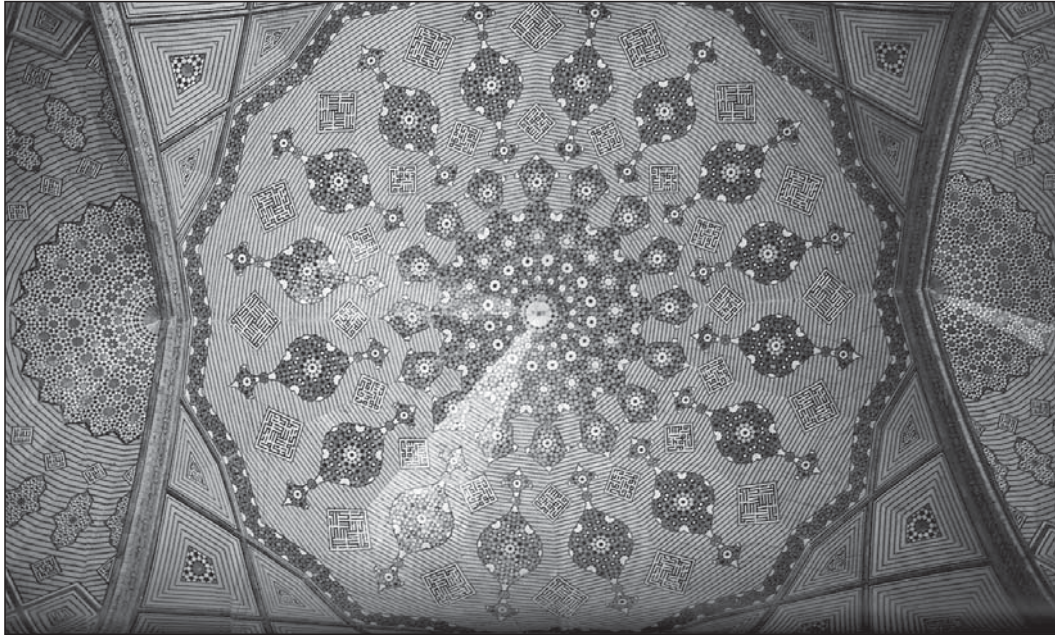


Рис. 6

мелодий — к последнему уровню их стояния на восьмой окружности. Этот вертикальный путь можно сравнить с нитью, на которую нанизываются жемчужины-мелодии, скрывающие ее своим изумительным блеском.

Их повторяющийся ряд — пролонгация — на каждой из окружностей формирует только лишь звуковые события, или явный сюжет на линейной оси времени. Однако его становление происходит в постоянном переходе между Центральной точкой — постоянным тональным центром-*хāтима* и точкой на окружности — временным тональным центром-*шāхид*. По словам А. В. Смирнова, «постоянный переход между Богом и миром — основание суфийской онтологии», которую философы обосновали, «опираясь на теорию времени, созданную мутазилистами»⁵². Значимость этой картины мира совершенно очевидна в музыкальном тексте иранского дастгаха: нормативный ряд мелодий, в виде шестнадцати цветочных элементов на каждой из окружностей, формируется как бесконечная череда событий «уничтожения и возникновения». Другими словами, каждая мелодия завершается в центральной точке (тон-*хāтима*) и заново возникает на окружности (тон-*шāхид*). Этот сюжет может быть как лаконичным, так и подробным по причине многократного повторения звуковых событий. Все зависит от мастерства музыканта и настроения слушателей: на каждом из уровней стояния может быть исполнена как одна мелодия-жемчужина, так и десятки нормативных и экспромтных мелодических структур. При этом, растягивая время и импровизируя, исполнитель не влияет на смысл, ибо не нарушает уровень стояния или

⁵² Смирнов А. В. Логико-смысловые основания. С. 128.

пространственную центрацию мелодий, другими словами, он не нарушает ход развития скрытого сюжета.

Таким образом, весь мелодический ряд на окружности в действительности является не чем иным, как пролонгацией «возникновения-и-уничтожения», что не формирует новый смысл. Очевидно, поэтому западный слушатель, привыкший к насыщенности звуковых событий, справедливо находит в этой пролонгации единое эмоциональное состояние и звучание «одной и той же ноты», поскольку его слуховая апперцепция закономерно не допускает континуальности музыкального тона как такого отношения «между двумя тонами», которое растянуто в бесконечность и вмещает весь мир.

Смысловой сдвиг происходит при переходе между тонами — *байн ан-назматайн* — по парадигматической лестнице, во время вертикального шага к новому уровню стояния, то есть он происходит во время перехода от Центра к новой (второй, третьей и т. д.) окружности, к новому временному тональному центру. Но этот растянутый во времени смысл можно понять, уже будучи хорошо знакомым с логикой становления смысла, заложенной, как мы убедились выше, в грамматике музыкального языка.

Заключение

1. Исследование данной темы показало, что категория *макам* не разъяснялась в классической философии музыки, ибо ее описание происходило по принципу детального анализа ее частей, в то время как целое не эксплицировалось в тексте трактата.

2. Логика описания музыкального языка школы «систематиков» (XIII—XV) обнаруживает синтетическую, или динамическую модель звуковысотной грамматики, очевидно связанную с процессуальной картиной мира на основании рефлексии философии суфизма, адаптировавшей атомарную теорию времени и пространства мутакаллимов.

3. Музыкальная логика классической иранской музыки обусловлена пространством логико-смысловой грамматики исламской культуры, действием метакатегорий «основа — ответвление» и «явное — скрытое» как базовых процедур, формирующих не только культуру теоретического мышления, но и ту область творческого процесса, которая связана с сознательным выполнением определенных операций. Механизм '*асл — фар*' осуществляется при условии, когда «основа» как парадигматическая система беднее собственно мелодии-«ветви», звучащей на линейной оси текста. Смысл здесь не субстанциален, он не имеет «интонационного ядра», а, напротив, является только «возможностью его становления», ибо он свернут, потенциально скрыт в мелодической ткани.

4. Исследование теории музыкального тона показало, что механизм смыслопорождения *байн ан-назматайн* основан на понимании тона как о с м ы с л е н н о с т и, рождающейся на «стоянке сопоставления между двумя тонами» в один момент времени. Музыкальный тон — это дискретный атом

времени в непрерывной временной континуальности мелодического высказывания. В мелодике иранской классической музыки данный механизм смыслопорождения эксплицируется как устойчивое отношение между временным и постоянным тональными центрами и основной принцип деривации музыкального текста. Характер этого отношения: многократность нисходящих пролонгаций от временного к постоянному центру и, напротив, скоротечность и краткость восходящих— от постоянного ко временному — создает в восприятии западного слушателя ощущение «одной звучащей ноты», или временного тонального центра, то есть настраивает архитектурный слух на восприятие одного доминирующего тона в целостности мелодического высказывания.

5. Теория музыкального тона является импликацией более широкой системы философского знания, решающей проблемы вечности и времени, как двух «ликов» целокупного бытия. В ней заложены глубинные основания для решения проблемы «суфизм и музыка», которая до сегодняшнего дня рассматривалась в русле прямых аналогий между эмоциональными характеристиками стоянок-*макамат* и состояний-*ахвал*, переживаемых искателем на его духовном Пути и композиционными разделами классической музыки. Если мелодия, возможно, обуславливала для адептов суфизма во время суфийского ритуала «слушания музыки» (*ас-сама*) слышание «состояний мироздания», то в пространстве науки (*'илм*) являлась поводом для решения проблемы единства временного и вечностного форм бытия.

Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ОБРАЗЕ ХРАМА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ШИХАБ АД-ДИНА СУХРАВАРДИ

Наверное, мы не ошибемся, сказав, что ключевым звеном исповедуемого Шейхом Озарения Шихаб ад-Дином Сухраварди учения, называемого «мудростью озарения» (*хикмат ал-ишрāк*) или «ишракизмом» (от арабского *ашрақа* ‘озарить, восходить’), является эпистемологическое положение о «знании присутствия» (или «знании через присутствие») (*ал-‘илм ал-хūdūrī*). Это знание, согласно Сухраварди, отличается от формального знания (*ал-‘илм ас-сūrī*) тем, что, не нуждаясь в посредстве формы (*сūra*) и ее отпечатка (*асар*), оно позволяет субъекту непосредственно постигнуть созерцаемый им объект, при условии наличия света и отсутствия преграды между ними. Установившаяся между субъектом и объектом связь называется «сопряжением озарения» (*ал-идāфа ал-ишрāқиййа*). Следствием установления этого сопряжения становится мгновенное постижение («схватывание») (*кабд*) субъектом самости объекта. Вещь, знаемая знанием присутствия, посредством сопряжения озарения, знается и постигается более интенсивно (читай: более истинно), чем вещь, знаемая формальным знанием. Всякое формальное знание, следовательно, является лишь тенью и отвлечением знания через присутствие.

Примечательно, что, по мнению Шейха, созерцание духовных и умопостигаемых сущностей подчиняется тем же законам, как видение материальных вещей, где наличие субъекта (здравый глаз) и объекта (освещенная вещь), при отсутствии преграды между ними, имеет необходимым следствием акт видения.

С положением о «знании присутствия» тесно связан другой тезис — тезис о «первоосновности чтойности» (*асāлат ал-мāхиййа*): имеется в виду подлинность, реальность последней и неподлинность, абстрактность бытия (*вуджūd*). Ведь опыт недвусмысленно подтверждает нам подлинность свидетельствуемых нами в миг озарения «чтойностей» (или «истин») (*хақā’ик*) вещей — полагает Сухраварди, — тогда как их «бытие (= существование)» остается сугубо отвлеченным понятием (*амр и’тибārī*), не поддающимся свидетельствованию. Отсюда по необходимости следует первенство чтойности вещей перед их бытием, поскольку первое существует объективно, а второе — субъективно, то есть только в нашем уме.

Однако следует пояснить, что Сухраварди понимает здесь бытие в смысле наличия (или присутствия), как противоположность небытию (*‘адам*) в

смысле отсутствия. К такому пониманию его, несомненно, подталкивает этимологический контекст арабского слова *вуджуд* (от *ваджада* ‘находить, отыскивать’)¹. Если же иметь в виду бытие как некую устойчивую интенсивность (*шидда*) существования, то, как показал Мулла Садра в своих дополнениях к комментарию Кутб ад-Дина Ширази к сухравардиевской «Мудрости озарения» (*Та‘лиқāt шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ*)², в произведениях Сухраварди оно обозначается словом «свет» (*нӯр*).

Понятие света — несомненно, главное онтологическое понятие в философии Сухраварди. Все сущее, поскольку оно является сущим, есть свет. Этот свет делится на множество ступеней и разрядов — от высшего превознесенного Света Светов (*нӯр ал-анвār*) до света человеческой души и света растений и минералов. Осознающий свою самость свет именуется «отделенным [от материи] светом» (*нӯр муджаррад*) или «чистым светом» (*нӯр маҳд*). «Все, что постигает свою самость, является чистым светом. И всякий чистый свет явен для своей самости и постигает ее»³. Этот чистый свет — «сущий посредством своей самости» (*қā’им би зāтихи*) и «не постижим посредством [внешних] чувств» (*лā йакӯна мушāран илайхи би-’л-ҳисс*)⁴ (чувственно постигаемый свет же является лишь «акцидентным светом» (*нӯр ‘арид*)). «Чистые», или «отделенные», световые различия отличаются друг от друга только своей интенсивностью (*шидда*) и степенью своей «яйности», или «самосознания» (*анā’ийā*).

В эманационной «лестнице» светов (которая замещает в космогонии Сухраварди традиционную цепь «истекающих» друг от друга разумов) ближайший (к Свету Светов) свет (*ан-нӯр ал-ақраб*) рождается в результате созерцания Светом Светов своей самости. Далее, каждый из светов, созерцая покоряющий его высший свет (*ан-нӯр ал-қāхир*), порождает новый чистый свет (или разум); созерцая сам себя как свет, сопряженный с высшим светом, он порождает небесную душу; наконец, созерцая себя как независимую и отдельную от своего источника самость, он порождает тело соответствующей ему небесной сферы⁵.

Какое же место в учении Сухраварди, некоторые черты которого мы попытались слегка наметить, отводится образу храма? Если под храмом понимать строго мечеть (*масджид*), то есть «место поклонения», то крайне ску-

¹ См. об этом подробнее статью: *Шукуров Ш.* Художественное творчество и проблема теодицеи // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока / Ред. В. И. Брагинский. М.: Вост. лит.-ра 1995. С. 51—75, особенно с. 59—61.

² *Қутб ад-Дин аш-Ширāзӣ.* Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ, ма‘а та‘лиқāt Садр ад-Дин аш-Ширāзӣ. Техрāн, 1313 л. х. (литогр. издание).

³ *Shihaboddin Yahya Sohravardi.* Œuvres philosophiques et mystiques. T. II (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2) / Ed. H. Corbin. Teheran; Paris: Adrien Maisonneuve, 1952. P. 114.

⁴ *Ibid.* P. 110.

⁵ Ср. рассказ десятого старца о десяти старцах, являющихся наставниками друг друга, их сыновьях и мельницах в публикуемом ниже трактате «Шум крыльев Гавриила».

пое (всего несколько случайных упоминаний). Но в арабском языке, помимо слова *масджид*, есть еще несколько слов со значением ‘храм, святилище’: *мақдис*, *ма‘бад*, *ҳарам*, *хайкал*. Наиболее часто в произведениях Сухраварди встречается последнее, поэтому остановимся на нем подробнее.

Слово *хайкал* (мн. ч. *хайāкил*) (ср. с еврейским *хехал* ‘чертог, палата’ — этот термин часто встречается в мистике Меркавы, где обозначает определенную ступень в духовном странствии к Престолу Славы⁶) имеет несколько значений, наиболее общее из которых — ‘форма, фигура’. Однако на классическом арабском языке оно чаще всего обозначает нечто огромное по своим размерам, а также — храм или просто большое здание; реже — остов или каркас строения; изредка — статую или изваяние⁷. Это слово встречается в большинстве трактатов Сухраварди; более того, оно вошло в заглавие одного из его произведений — *Хайāкил ан-нūr* (Храмы света).

Этот трактат представляет собой сжатое изложение основ ишракийской философии. Он состоит из семи разделов, названных «храмами», каждый из которых посвящен определенной метафизической проблеме (первый храм в французском переводе А. Корбена назван «Об основных принципах дальнейшего исследования»; второй озаглавлен как «[Храм,] в котором доказывается, что душа отделена от материи»; третий — «О некоторых вопросах общей метафизики» и т. д.). Однако в данном случае для нас интересны прежде всего общий замысел и структура произведения, в которых явно прослеживается установка на воспроизведение теургического принципа строения вселенной. Чтобы лучше пояснить, что имеется в виду под этим, мы позволим себе привести здесь довольно большую цитату из комментария Джелал ад-Дина Давани (ум. в 908/1502 г.) к *Хайāкил ан-нūr*.

Согласно комментатору, «древние философы⁸ считали, что светила являются тенями (*зилāl*) и храмами (*хайāкил*) отделенных светов. По этой причине они установили для каждой из семи планет особую теургию (*тилисм*),

⁶ См.: *Гершом Шолем*. Основные течения в еврейской мистике / Пер. Н. Бартмана, Н.-Э. Заболотной. М.: Мосты культуры, 2004. С. 460 и *хейхалот* по указателю, и *И. Р. Тантлевский*. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 129—283 (где дается перевод «Книги небесных дворцов»).

⁷ Л. Масиньон считает *хайкал* сабийским термином, обозначающим статую идола или теургическую молитву для призвания духа бога (*Масиньон Л.* Введение в инвентарь арабской герметической литературы // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Сост. и пер. К. Богущкого. М.; Киев: Алетей, 1998. С. 538).

⁸ Скорее всего, здесь имеются в виду сабии Харрана. Слушатели их тайной школы уделяли много внимания астрономии и поклонялись светилам (см. о них в «Гāйат ал-ҳакīm» Абу Маслами Мухаммада ал-Маджрити (есть современный немецкий перевод: *Ps. Maghriti*. Das Ziel des Weisen (Picatrix) (Studies of the Warburg Institute XXVII) / Trans. into German by H. Ritter and M. Plessner. London, 1962) и в основанной на этой книге статье: *Corbin H.* Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel / Eranos -Jahrbuch, XIX/1950. Zürich: Rhein-Verlag, 1951. P. 181—246).

соответствующую ей, содержащуюся как в одном из металлов, так и в определенном моменте времени. Каждую из этих теургий они поместили в [отдельном] храме (*байт*), построенном согласно [требованиям] гороскопа, в особом месте, так что и храм, и место соотносились со светилом особым образом. Они посещали эти храмы в определенное время и совершали в них священнодействия, подобающие каждому из них, — как, например, кадение ароматным дымом, и подобное тому. Вследствие того они удостаивались соответствующих этим теургиям духовных качеств. Они очень чтити эти храмы и называли их не иначе как «храмами света» (*хаййакил ан-нур*), поскольку они являлись хранилищами сих теургий (или теургических предметов); последние же являлись «храмами» (или «формами») (*хаййакил*) светил, которые, в свою очередь, были храмами отделенных светов (*анвār муджаррада*). Потому автор назвал этот трактат «Храмами света». И, благодаря тому, каждый раздел с его разъяснениями и словами, которые в нем содержатся, является местом особой теургии (божественного делания), размышляя о которой, мы удостаиваемся созерцания этих светов. Таково мое мнение на сей счет; но Бог знает лучше тайны своих рабов»⁹.

Как видим, по замыслу Сухраварди семь храмов являются местами пребывания теургий семи светил, которые, в свою очередь, сами являются местами пребывания теургий отделенных светов¹⁰ (отсюда следует, что всякое

⁹ *Джелāl ад-Дйн ад-Давāнī*. Шавāкил ал-хūr фй шарх хаййакил ан-нур / Цит. по франц. пер. А. Корбена: *Sh.Y. Sohravardī. L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques / Traduit du persan et d'arabe par H. Corbin. Paris: Fayard, 1976. P. 34.*

¹⁰ Построение литературного произведения по принципу теургического ансамбля практиковалось на средневековом мусульманском Востоке довольно широко. Достаточно вспомнить хотя бы поэму Низами Гянджеви (1141—1209) *Хафт пейкар* (название поэмы обычно переводится по-русски как «Семь красавиц», однако, на наш взгляд, более точным был бы перевод «Семь фигур» или «Семь образов»). Кстати, арабское слово *хайкал* обычно переводится на персидский именно как *пейкар*). Ее главный герой, сасанидский царь Бахрам Гур, поочередно посещает семь дворцов и пирует с семьей принцессами — что можно с большей долей уверенности интерпретировать как посещение храмов, посвященных семи светилам, и встречу с душой (или особого рода светом), пребывающим в каждом из них. Возможно, что структура обоих произведений («Храмы света» Сухраварди и «Семь фигур» Низами), созданных примерно в одно и то же время, заимствована их авторами от некоего общего первоисточника. (До нас дошла созданная известным ученым-алхимиком Айдамуром Джалдаки (ум. между 750/1349—50 и 762/1360—61) арабская версия греческого «Романа о семи статуях» (автором которого традиционно считается Аполлоний Тианский), изложенная им в шестой главе второй части его «Книги доказательства относительно тайн науки мер» (Китāб ал-бурхāн фй асрār 'илм ал-мйзāн). Краткий пересказ ее содержания дан А. Корбеном в статье: *Le roman des sept statues d'Apollonios de Tyane, conservé par l'alchimiste Jaldakī // Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. T. LXXX/LXXXI (années 1972—1974). P. 251—258.* Нельзя, однако, исключить, что книге Джалдаки предшествовали другие, не дошедшие до нас арабские переложения этого произведения, которые могли быть известны как Низами, так и Сухраварди.)

тело является «храмом» души, обитающей в нем; душа же является «храмом» ума или духа).

Предложенная Давани схема подтверждается т. н. «литургическими текстами» Сухраварди (известных под названием *Ал-вāридāt ва 't-тақдй̄сāt*)¹¹. Из них явствует, что Сухраварди и группа его ближайших учеников практиковали особые ритуалы (священнодействия), посвященные Солнцу, планетам, звездам, элементам¹² и душам пророков и «братьев отстранения» (*ихвāн ат-таджрй̄д*)¹³ (разумеется, это было поклонение не астральной массе светила, а духовному существу, «храмом» которого это светило является).

В другом произведении Сухраварди — «Имадовых скрижалях» (*Ал-Ал-вāх ал-имāдий̄я*) — светила называются «храмами святых»¹⁴ (*хай̄āкил ал-мукаддассй̄на*)¹⁵, а земные тела, состоящие из элементов, — «земными храмами» (*ал-хай̄āкил ал-'ардий̄я*)¹⁶. Оба вида храмов выполняют одинаковую роль, являясь святилищами душ, обитающих в них. Однако земные храмы, вследствие их подверженности возникновению и гибели (*кавну фасād*), «слабы» (*да 'ифан*) (то есть непрочны), а небесные, имеющие упроченные формы (*сāбита ас-сувар*), «сильны» (*шадй̄дан*) (то есть прочно сложены).

Итак, принцип «храма» (*хай̄кал*) (называемого Сухраварди также «тенью» (*зилл*) и «теургией» (*тилисм*)) является универсальным принципом строения мира, начиная с высших разумов (именуемых Шейхом в «Слове суфизма»

¹¹ Эти тексты опубликованы А. Корбеном в конце второго тома изданного им собрания сочинений Сухраварди (*Sohravardī. Œuvres. T. II*). По своей структуре этот сборник представляет собой нечто подобное нашему «Часослову».

¹² Подобные ритуалы были весьма распространены среди тайных и полутайных обществ на мусульманском Востоке. См., например, о ритуале «Братьев Чистоты / Чистых Братьев» (*ихвāн ас-сафā'*) в *S. H. Nasr. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1964. Ch. 9; *D. De Smet. Le soleil, roi du ciel, dans la théologie astrale des Frères de la Pureté (Ihwān as-Safā')* // *Le ciel dans les civilisations orientales — Heaven in the Oriental civilizations*. Acta Orientalia Belgica, 12, Leuven: Peeters, 1999. P. 151—160.

¹³ Под «братьями отстранения» (*ихвāн ат-таджрй̄д* (от *джарада* 'обнажать, оголять')) имеются в виду люди, отстранившие свои души от материальных связей и самой материи, «абстрагировавшиеся» от нее. В это основанное Гермесом и Сетом духовное братство, которое не ограничено временем или местом, входят как сам Сухраварди и его ближайшие ученики, так и ряд древних философов (Пифагор, Эмпедокл, Платон, Аристотель) и суфийских шейхов (Зу 'н-Нун Мисри, Сахл ат-Тустари, Халладж, Байазид Бастами, Абу 'л-Хасан Харакани), а также несколько мифических царей древнего Ирана (Гайюмарс, Фаридун, Кай Хусрав). «Братья отстранения» достигли высшей ступени доступного человеку совершенства: «они способны сотворить (*йақдирӯна 'алā йджāд*) устойчиво-сущие подобия (= образы) (*мусул*) в любой форме, в какой хотят, и это — то, что именуется макамом “будь!” (*кун*)» (*Sohravardī. Œuvres. T. II. P. 242 (§ 259)*).

¹⁴ Т. е. душ небесных сфер.

¹⁵ *Шихāб ад-Дин Йахйā Сухравардй̄. Сэ рисālэ аз Шейх-и Ишрāк: Ал-Ал-вāх ал-имāдий̄я, Калимāt ат-тасавуф, Ал-Ламаҳāt / Ред. Н. Хабиби. Техрāн: Анджуман-и Фалсафа, 1977. С. 42.*

¹⁶ *Ibid.* С. 52.

(*Калимāt ат-таṣаввуф*) «павильонами света» (*ас-сурāдиқāt ан-нӯриййа*)¹⁷ (то есть местами пребывания Света светов)) и кончая растениями и минералами, каждый из которых — не что иное, как теургия своего «господа рода» (*рабб' ан-нав'*) (последний термин приблизительно соответствует платоновскому *эйдосу* вещи). Душа является храмом ума, а тело — храмом души, освещаемым ее светом; все, свидетельствуемое нами в материальном и духовном мирах, есть «храм» и теургия — таков вкратце вывод, к которому нас приводит анализ употребления слова *хайкал* в разных произведениях Сухраварди.

Согласно определению А. Корбена, действие ряда аллегорических рассказов Сухраварди происходит в «храме души» (*le temple de l'amé*)¹⁸. «Храм души» — это место обитания (*маскин*) божественных светов, место присутствия секины¹⁹, в разных местах называемое Шейхом по-разному: «крепостью души» (*шахристāн-и джāн*), «обителью моего отца» (*хāникāх-и падарам*), «горой Синая» (*тūr-и Сйнā*) или просто «пустыней» (*сахрā'*). Здесь происходит встреча души с десятью старцами-разумами и ее беседа с младшим из них — десятым разумом, или Гавриилом, ангелом человеческого рода, — встреча, о которой поветствуется в публикуемом ниже трактате «Шум крыльев Гавриила». «Обитель отца», в которую направляется взыскующий знания новичок, есть центральная часть храма души, его «Святая Святых», или, говоря философским языком, «самость» (*зāt*), или «истина» (*хақīка*) души; душа как таковая, за вычетом всех сопутствующих ей в чувственно воспринимаемом мире сил и способностей. Но ее трагедия заключается в том, что она способна осознавать себя как «храм света», «святилище ума» и вечное местопребывание ангела лишь тогда, когда ей удастся избавиться от «навязчивых торговцев» — внешних впечатлений, которых ей постоянно навязывают чувства, и «крепко затворить дверь, ведущую на улицу» (т. е. чувственно воспринимаемый мир). Тогда ее внутреннему взору предстают десять старцев-разумов, сидящих на каменной скамье — т. е. она зрит умопостигаемые сущности и свидетельствует отделенные свету. Душа беседует с младшим из старцев и обучается у него «слову Божьему» — т. е. постигает вещи в их истинном виде, видит их такими, какими их видит Бог. Однако пока она остается в теле, ее возможности постигнуть истины вещей ограничены. «Тебе и тебе подобным не дано постигнуть этой науки», — отвечает старец-Гаври-

¹⁷ Сухраварди. Сэ рисālэ. С. 101.

¹⁸ *Sohravarđi. L'archange empourpré. P. XX.*

¹⁹ Согласно определению самого Сухраварди, *секина* (букв. 'покой, спокойствие'; ср. с еврейской *и(е)хиной* ('[Божественным] присутствием')) — «приятное состояние восторга (*хулса*), продолжающееся некоторое время, или состояния восторга, следующие друг другу и не прекращающиеся некоторое время» (*Сухравардӣ. Сэ рисālэ. С. 124*). Иначе говоря, это продолжительное ощущение присутствия в душе божественного света (божественной энергии); среднее состояние между «блистаниями» (*лавā'их*) — мгновенно преходящими моментами озарения — и «исчезновением» (*фанā'*) — полным погружением души в свидетельствование божественного света (когда, вследствие полноты сего погружения, она перестает свидетельствовать сама себя).

ил на ее просьбу обучить ее портняжному ремеслу (т. е. дать ей возможность самой творить тела, в чем и заключается сущность теургии — божественного делания). На изумленный вопрос души о причине явления старцев в обитель Гавриил отвечает притчей о внезапно прозревшем слепом, который впервые видит солнце, — и мы понимаем, что под «слепым» имеется в виду душа, обретающая духовное зрение путем сурового аскеза, самоочищения и отстранения от всего материального. Увы, это блаженное видение исчезает с наступлением «материального» утра и явлением в «храм» торговцев²⁰, и мы осознаем, сколь трагична участь души, всеми силами стремящейся к самоочищению и постижению духовных истин (свидетельствованию божественных светов), но вынужденной обитать в теле и находящейся в плену у своих собственных чувств и способностей — в тюрьме города Кайрувана (символизирующего материальный мир), «на дне бездонного колодца» (образ из «Рассказа о чужбине Запада» (*Қиссат ал-зурба ал-зарбиййа*))²¹.

Несомненно, ишракийской мистике света можно найти ряд параллелей как в древности, так в средневековье. Само представление о теле как о «храме» обитающей в нем души — «общее место» античного и средневекового (по крайней мере, на мусульманском Востоке) мировоззрения — об этом убедительно свидетельствует полисемантичность слова *хайкал*, обозначающего как форму или фигуру, в общем смысле этих слов, так и храм. Поэтому, в целом говоря, сухравардиевская концепция храма поражает нас не столько своей новизной и оригинальностью, сколько своей наполненностью личным мистическим опытом, богатством последнего. Эту наполненность и богатство трудно показать путем теоретического анализа (пусть даже очень подробного) его текстов (тем более мы не ставим себе такой задачи в рамках настоящей статьи), поскольку за пределами теоретических выкладок всегда остается нечто, что можно почувствовать только интуицией или вкусом. Рискнем высказать мнение, что тексты Сухраварди надо не просто читать, а «свидетельствовать» (т. е. постигать их смысл как целое). Быть может, в момент такого «свидетельствования» и мы удостоимся некоего внутреннего озарения и хотя на миг почувствуем сами себя «храмами света».

²⁰ Само собой здесь напрашивается сравнение с Иисусом, изгоняющим торговцев из храма (Мф. 21:12; Мк. 11:15; Лк. 19:45; Ин. 2:14).

²¹ *Sohravarđi*. *Œuvres*. Т. II. Р. 289.

Шихаб ад-Дин Сухраварди
ШУМ КРЫЛЬЕВ ГАВРИИЛА¹

От переводчика

Смысловая насыщенность этого небольшого трактата поразительна — чтобы убедиться в этом, достаточно даже поверхностного знакомства с текстом. Однако чтобы разобраться во всех подробностях, требуется изрядная эрудиция в области средневековой исламской философии в целом и доскональное знание теоретических (доктринальных) произведений Сухраварди в частности. Как свидетельствуют многочисленные ошибки переписчиков, некоторые ключевые фразы оказываются «твердым орешком» даже для людей, не по наслышке знакомых с учением Шейха Озарения.

Как мы уже неоднократно отмечали², Сухраварди особо настаивает на необходимости синтеза рационального с мистическим, сплава построенного по законам логики суждения с философской интуицией («свидетельствованием», или «вкушением»). Этот синтез становится возможным в результате внезапного «озарения», достичь которого, в свою очередь, можно лишь при тщательном соблюдении ряда аскетических правил.

Трактат «Шум крыльев Гавриила» (*Āwāz-i napp-i Džabrā'il*) — один из инициатических рассказов, в которых поветствуется о таком озарении. Вхождение героя во внутренний храм души, лицезрение им десяти старцев и беседа с младшим из них — герменевтом молчания высших миров (Гавриилом, или Действенным Разумом) образуют внешнюю канву сюжета, служащую основанием для изложения доктрины о иерархическом строении мира и его бытийном и небытийном аспектах.

В основе наставлений старца об алфавите и трех категориях слов, как поймет читатель, лежит представление о мире как о Книге (при этом Тора, Евангелие и Коран являются лишь «переводами» этого изначального Священного Писания на человеческий язык), которую можно научиться чи-

¹ Мы переводим здесь слово *āwāz* (буквально ‘голос, звук’) как «шум». Как читатель увидит далее, под этой метафорой скрывается довольно простая идея о производности всего сущего в подлунном мире от Действенного Разума (*ал-‘ақл ал-фа“‘āl*).

² См., в частности, нашу статью: *Rationality and Mysticism: A Few Considerations Regarding the Superiority of the Divine Wisdom // The Papers Presented at the World Congress on Mulla Sadra* (May, 1999. Tehran). Vol. 4 ‘Mulla Sadra and Comparative Studies’. Tehran: SIPRIn Publications 2002. P. 157—170.

тать, изучив ее «буквы» и усвоив основы «грамматики» языка Бога (ср. со «Стихом о Голубиной Книге»).

Однако ключевым в трактате является вопрос о «крыльях Гавриила». Как явствует из вступления, автором метафоры является хорасанский суфий пятого века хиджры (одиннадцатого века н. э.) Фармади. Согласно толкованию десятого старца (который и является Гавриилом), два крыла ангела символизируют две стороны его бытия: правое крыло указывает на сопряжение его бытия с бытием Истинного (или Истинным Бытием); левое крыло символизирует его собственное возможное бытие (одновременно являющееся его возможным небытием).

Думается, что с помощью этой метафоры Сухраварди удачно решает сложный вопрос о соотношении Света и Тьмы, Добра и Зла, при этом избегая ловушки онтологического дуализма: тьма и зло оказываются обольщением и иллюзией, порожденной актом созерцания ангелом своей самости как чего-то отдельного от его Начала. Человек является манифестацией Света и Добра постольку, поскольку он осознает себя как творение Бога, возникшее и существующее посредством Его созидающего приказания «Будь!» Он есть проявление Тьмы и Зла постольку, поскольку он осознает себя как нечто отдельное от своего Творца; однако это — не подлинное его существо, а иллюзия, порожденная, если можно так выразиться, «неправильным» созерцанием своего бытия (вспомним, что в космическом масштабе это «неправильное» созерцание разумами своего бытия приводит к возникновению всей материальной вселенной с ее одиннадцатью концентрическими сферами). Отсюда следует вывод: чтобы восстановить в своем сознании правильное положение вещей, человек должен скорректировать эту погрешность самосозерцания и посредством «внутреннего зрения» (*баṣīra*) взглянуть на себя как на возможно-сущее, необходимость бытия которого представляет собой нечто заимствованное и «одолженное» у подлинного Необходимо-Сущего, (или, говоря языком суфиев, увидеть свою самость как пылинку, покоящуюся в Дыхании Милостивого.)

Настоящий перевод выполнен по изданию: Сухравардӣ, *Āvāz-i napp-i Džabṛā'ul*, Техран: Мавлā 1372/1993 (воспроизводящему редакцию Мехди Байани, впервые опубликованную в журнале *Пайām-i нав*, 1325 с. х., № 2). Позднее сравнен с редакцией С. Х. Насра (Shihaboddīn Yahya Sohravardī, *Œuvres philosophiques et mystiques*, t. III, ed. S. H. Nasr, Teheran-Paris: Adrien Maisonneuve 1970. P. 207—224), а также французским переводом А. Корбена (*L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques de Sohravardī*, traduit du persan et d'arabe, Paris: Fayard 1976. P. 221—264) (часть предисловия к которому следует ниже) и английским переводом У. Текстона-младшего (Suhrawardī, *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, ed. and transl. by W. M. Thackston, Jr., Costa Mesa, CA: Mazda Publishers 1999. P. 8—19). Поскольку анонимный персидский комментарий к трактату, опубликованный в *Journal asiatique* (juil.-sept. 1935), пока что остается нам недоступ-

ным, в своих примечаниях мы руководствовались главным образом комментарием А. Корбена к французскому переводу, составленным на основании этого анонимного комментария. Был также использован составленный С. Дж. Саджджади «Комментарий к персидским трактатам Сухраварди» (С. Дж. Саджджādī, *Шарх-и рисā'ил-и фарсī-и Сухравардī*, Тегеран: Пажӯишгāх-и фарханг ва хунар-и исламī 1376/1997). Цитаты из Корана, кроме особо указанных в примечаниях случаев, приводятся в русском переводе Г. Саблукова (*Коран*, пер. Г. С. Саблукова, Казань: Центральная типография 1907 [репринт: Москва: Дом Бируни 1990]).

Из предисловия А. Корбена к французскому переводу

Само название рассказа, так же как его начало, определяет то место данного произведения [среди других трудов Сухраварди], в которое мы здесь его ставим. Рассказ «Шум крыльев Гавриила» является, в некотором смысле, вторым актом «встречи с Ангелом». Как и предыдущий рассказ [«Багряный ангел» (*'ақл-и сурх*)], он представляет собой опыт инициации, данной Ангелом: это откровение о высших мирах и духовный путеводитель, следуя которому можно достичь этих миров. Потому в этом рассказе — так же как и в предыдущем — «встреча с Ангелом» происходит вначале. (Зато в следующем произведении — «Рассказе о чужбине Запада» — встреча с Ангелом состоится в конце рассказа, как бы образуя конец третьего акта.) Центральная фигура в этом — как и в предыдущем — рассказе — Ангел — Святой Дух, который является также ангелом человеческого рода (Небесным Человеком) — тем, кого философы называют «Действенным Разумом». В предыдущих трактатах уже было показано значение этого образа как в философии, так и в духовной доктрине Сухраварди. В «Часослове»³ это значение будет подчеркнуто еще раз.

Действительно, роль этого Ангела — Святого Духа (или «багряного Ангела») должна пониматься, главным образом, в контексте той духовной культуры, в рамках которой он предстает перед нами в двойном облике вдохновителя пророков и просветителя философов. У ишрамитов он выполняет ту же функцию, что Имам у шиитских гностиков (отсюда — частые напоминания о христологии). Это он, который в итоге приводит философов к всеобъемлющей божественной мудрости, той *теософии*, которая, согласно пониманию Сухраварди, объединяет совершенное философское знание с реальным мистическим опытом. Можно было бы осуществить целое ангелологическое исследование «личности» и роли [арх]ангела Гавриила в профетологии и фи-

³ Имеются в виду свод т. н. «литургических текстов» Сухраварди (известный под названием «Ал-вāридāt ва 'т-тақдīсāt» и опубликованный А. Корбеном в конце изданного им второго тома собрания сочинений Сухраварди (*Shihaboddīn Yahya Sohravardī. Œuvres philosophiques et mystiques. T. II* (Bibliothèque Iranienne. Vol. 2) / Ed. H. Corbin. Teheran; Paris: Adrien Maisonneuve, 1952)).

лософии. Можно было бы [также] говорить, основываясь на хадисах, о личных интимных отношениях пророка ислама с Ангелом откровения. Способы появления Ангела, «стиль» его ангелофаний должны были бы стать объектом феноменологического описания — настолько подробного, насколько возможно; но при этом [следует учесть, что] «смысловые направленности» этих способов появления взаимосоотносимы.

Как известно, Ангел чаще всего являлся пророку ислама в виде красивого арабского отрока Дахйа ал-Калби; при этом находившиеся вместе с пророком, естественно, не замечали его явления. Стиль, в котором у Сухраварди описаны эпифании Ангела, крайне прост, даже сух. В трех актах «встречи с Ангелом» последний предстает перед нами в образе вечно юного мудреца; его седые волосы — знак его принадлежности к миру Света. Ничего больше [о нем] не сообщается. Эта простота явления [Ангела] [у Сухраварди] контрастирует с эмоциональным описанием видений, содержащихся в «Духовном дневнике» Рузбихана Бакли Ширази (ум. 606/1209)⁴, где ангел Гавриил также играет видную роль. Среди прочих ангелов его черты отличаются особой величественностью: «В первом ряду их сонма я увидел Гавриила, похожего на невесту, напоминающего луну среди звезд; его волосы, как у женщин, были сплетены в косы, которые были очень длинными. На нем был красный наряд, вышитый зеленым». Или еще: «Среди них был Гавриил, красивейший из ангелов. Косы, в которые были сплетены их волосы, напоминали косы женщин. Их лица были похожи на красные розы» (читатель вспомнит здесь «багряного Ангела» Сухраварди); «и я видел Гавриила — настолько очаровательного и красивого, что не могу описать»⁵. В другом месте Рузбихан говорит о «крыле Гавриила, который является душой»⁶.

Так же как предыдущий, настоящий рассказ является одновременно рассказом о видении и инициатическим рассказом, в том смысле, что явившийся сверхъестественным образом персонаж выполняет на протяжении всего трактата роль наставника, посвящающего [нас] в некую доктрину. Мы уже коснулись в этой связи идеи о ритуале инициации. Вслед за прологом, в котором автор излагает обстоятельства, побудившие его написать этот рассказ, он приступает к рассмотрению тем, из которых состоит «инициатическая речь» мудреца. Мы выделили десять таких тем, ради большей ясности пронумеровав их.

(1) *Выход* [из женской половины] есть одновременно *вход* в *х̣āниқāх*. Обыденное значение этого слова — ‘суфийская обитель’. Здесь оно означает внутреннего человека, внутренний «храм», в котором происходит

⁴ Имеется в виду его книга «Кашф ал-асрār» (Совлечение завесы с тайн) (часть труда была издана в Стамбуле в 1971 г.).

⁵ См.: Corbin H. En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. T. III. Paris: Gallimard, 1973. P. 47, 52, 63.

⁶ См.: Ibid. P. 120.

встреча [человека] с обитающим в нем Ангелом. Этот внутренний *х̄āниқāх* имеет две двери: одна из них ведет в духовный мир (широкое поле, пустыню), другая — в мир чувственно воспринимаемых вещей. Открытие первой и закрытие второй двери дает повод для экскурса в метафизику активного воображения.

(2) Этот самый экскурс приводит [затем] к теме Накуджаабада ('места, которого нет нигде'). Это место, откуда приходит Ангел (у Ибн Сины он приходит из «храма», *байт ал-мақдис*). Являющийся в этот момент Ангел — толкователь молчания высших миров, представленных [здесь] в виде иерархических разумов и позднее упомянутых как божественные слова, чей смысл пока что не открыт человеку.

(3) Переход от небесных сфер физической астрономии (представленных в виде сосуда с одиннадцатью днищами) к сферам духовного неба посредством *х̄āниқāх* как символа личного внутреннего «града». Взаимные связи [сфер духовного неба] затем объясняются при помощи суфийской терминологии и особых выражений этого братства.

(4) Посвящение во вторую ангельскую иерархию и в способ, посредством которого небесные души порождены соответственно каждая своим разумом, и в способ, посредством которого человеческие души порождены десятым разумом, то есть Гавриилом, Действенным Разумом или ангелом человеческого рода, который, таким образом, является их «отцом».

(5) Посвящение в способ, каким Ангел присутствует в *х̄āниқāх* созерцающего видение, то есть во внутреннем существе человека, с последующей аллюзией на подлинный смысл «портняжного ремесла».

(6) Посвящение в «науку о буквах» (*'илм ал-хурӯф*), являющуюся философским алфавитом или алгеброй, используемой каббалистами трех великих общин «людей Писания». Поскольку предметом исследования этой науки является божественное слово, запечатленное в букве открытой [Богом] Книги, далее диалог направляется к концепции божественных слов и вопросу о их происхождении.

(7) Посвящение в доктрину божественных слов, которая, будучи уже намеченной в «Слове суфизма», полностью раскрывается здесь [как учение о] трех видах слов (великих, средних, малых). Представление о Слове как ключевом связующем звене для отождествления Разума с Духом становится причиной экскурса в ангеломорфическую христологию, на которую уже намекалось в предыдущих трактатах. Это побуждает созерцающего видение задать ключевой вопрос об Ангеле — Святом Духе.

(8) Затем следует ответ, который дается в виде толкования символизма двух крыльев Гавриила (говорящего здесь о самом себе в третьем лице): правого крыла, которое является крылом света, и левого крыла, которое

запятнано мраком. От первого созданы человеческие души; от второго — мир иллюзии. Десятый ангел играет здесь ту же роль, которую играет духовный Адам (Небесный Человек) в исмаилитском гнозисе.

(9) Города мира иллюзии «пожинаются». Малое слово (мыслящая человеческая душа), будучи словом Божьим, продолжает существовать [после физической смерти].

(10) Рассказ завершается наступлением профанного дня. Дверь, ведущая в духовный мир, снова заперта. Снова отворена дверь, ведущая в «город» мира сего. Автор, лишившись своего видения, остается безутешным.

(*Sohravadî. L'archange empourpré. P. 223—226*)

Перевод

Бесконечное славословие подобает присутствию Приснобытия (*кийӯ-миййат*), и не другому; беспредельное восхваление приличествует превосходительству Величия (*кибрийā*'), и только ему. Хвала Пресвятому, ибо оность (*уй*) всего, что можно именовать [словом] «оно», проистекает от Его оности и бытие (*бӯд*) всего, что может быть, — от Его бытия⁷. Приветствие и хвала душе Господина [Мухаммада], сияние света чистоты которого озарило обе стороны неба и свет Закона которого осветил края Востока и Запада, и сподвижникам и помощникам его!

Несколько [последних] дней один из тех, чьи зрение и пронизательность повреждены воспалением пристрастия, гордясь своим званием потомка Пророка и имамов Пути и движимый пренебрежением, говорил недостойное о [шейхах] предшественниках и во время [разговора], чтобы придать вес своему отрицанию их [достоинств], насмеялся [также] над выражениями позднейших. Наконец его упорство дошло до того, что он привел рассказ о господине Абу 'Али Фармади⁸ (да помилует его Бог!). [Шейха] спросили: «Как объяснить то, что облачающиеся в синее [суфии]⁹ называют некоторые

⁷ Вариант: «и бытие всего, что является возможно-сущим, происходит от бытия Того, Который не может не быть» (*ва бӯди хар че дар шаййад-бӯд аст аз бӯди ӯ ке нашаййад набувад аст*). У А. Корбена: «Et l'être de tout ce qui, en étant, pourrait ne pas être, existe par Son être qui ne peut pas ne pas être» (*Sohravadî. L'archange empourpré* [далее — АЕ]. P. 227).

⁸ Абу 'Али Фадр ибн Мухаммад Фармади (ум. 477/1084) был учеником Абу 'л-Касима Кушайри (ум. 465/1072), автора знаменитого «Трактата о суфизме» (Ар-Рисāла фй 'т-таґаввуф), и/или Абу 'л-Касима Гургани (ум. 469/1076—1077) и наставником Абу Хамида Газали (450/1058—505/1111), автора «Воскрешения наук о религии» (*Ихйā' улӯм ад-дйн*).

⁹ Существуют разные объяснения символики цветов суфийских одежд. Как правило, считалось, что цвет одежды должен символизировать внутреннее духовное состояние ее носителя. С. Дж. Саджджади указывает, что «синее (кабӯд) — цвет небес; или — указание на злоключения нашего земного бытия, всегда опереживающие радость; или намек на то,

звуки “шумом крыльев Гавриила”?)» Он ответил: «Знай, что большинство вещей, которые свидетельствуют твои чувства, являются шумами крыльев Гавриила.» И добавил [„обращаясь к] задавшему вопрос: «Ты — один из шумов крыльев Гавриила». Отвергающий [это] обвинитель, напрасно горячась, спрашивал: «Какой смысл можно найти в этих словах, кроме бессвязного бреда?»»

Когда дерзость его зашла столь далеко, правду сказать, я тоже, придя в негодование, приготовился пресечь его и закинул подол заботы на плечи, за сучил рукава терпения и сел на колени сообразительности — и стал его бранить и называть простолудином — и сказал: «Итак, я приступаю к разъяснению шума крыльев Гавриила с правдивым намерением и верным суждением. Если ты — муж и обладаешь искусством мужей, разумеи!» И я назвал этот отрывок «Шумом крыльев Гавриила».

[Начало рассказа]

(1) В те дни, когда я начинал уже выходить за пределы женской части [дома]¹⁰ и освободился от некоторых детских уз и ограничений, однажды ночью¹¹, когда тьма цвета черного янтаря расположилась на изогнутом дне лазуревом небосвода и мрак, брат и союзник небытия, был рассеян по окрестностям дольного мира, я, придя в отчаяние от нашествия воспаляющего сна¹², полный досады и раздражения, взял свечу и пошел в комнату муж-

что все существующее под лазуревым небосводом бренно и призрачно. И также это — цвет траура, свидетельствующий об отсутствии решительного успеха [суфия] на мистическом странствии к Богу» (*С. Дж. Саджджәддй. Шарх-и рисә’ил-и фарсй-и Сухравардй [далее — ШР]. Техрән: Пажӯхишгәх-и фарханг ва хунар-и исләмй 1376/1997. С. 147. Прим. 3). Согласно Наджму Рази, «на стоянке угрызений (лаввәмагй) душа [странника] видит синий (азрақ) свет — и это смесь света духа, или света поминания (зикр) [Бога] с мраком души; от сияния духа и мрака души рождается синий свет (и синяя одежда, в которую облачаются новички, вступившие на путь суфизма, — указание на эту стоянку: раньше члены этой общины одевались в одежды, соответствующие цвету и качеству их стоянки) (Наджм-и Рәзй. Мирсәд ал-‘ибәд. Техрән: Амйр-и Кабйр, 1376 л. х. С. 246). Вопрос о символике цветов в исламском мистицизме подробно разбирается в книге: Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // L’homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris: Éditions Présence, 1984).*

¹⁰ Под «женской половиной дома» имеется в виду материальный мир, место, где властвует вожделение и материальные желания, а под «узами» — пять внешних чувств. Пока человек находится в их власти, он остается духовным младенцем.

¹¹ Ночь символизирует материальный мир, точнее — его небытийный аспект.

¹² А. Корбен цитирует здесь автора анонимного персидского комментария, согласно которому сон есть «погружение в чувственно воспринимаемый мир. Проснувшись от этого сна, человек узнает о существовании мира умопостигаемых сущностей, открывает для себя чистые чтойности (*мәхиййәт*) и постигает идеи-архетипы — как сказал Повелитель верующих: “Люди спят. Умерев же, проснутся”». (АЕ. С. 242).

чин¹³ нашего дома, и в ту ночь до восхода зари¹⁴ кружил там¹⁵. Затем у меня появилось желание войти в обитель (*х̄āникāх*) моего отца.¹⁶ У обители были две двери: одна — в город, другая — в поле и сад¹⁷. Я пошел и плотно за-творил ту дверь, которая выходила в город. После того я отворил дверь в сторону поля. Когда я осмотрелся, то увидел десять старцев¹⁸ с приятными чертами лица, которые расположились на каменной скамье. Сияние их величия, величественности и великолепия сильно поразило меня. Пышность, красота, седина¹⁹, облик и одежда их так изумили меня, что я не мог сказать ни слова. В великом страхе, полный тревоги, я стоял, переминаясь с ноги на ногу; затем сказал [себе]: «Дерзну и испытаю счастье в служении им, будь что будет!» Тихой поступью я подошел и собирался поприветствовать старца, который сидел на краю скамьи²⁰, но — не лгу я! — от избытка доброго нрава он опередил меня [своим] приветствием и ласково улыбнулся мне в лицо, так что коренные зубы (*навāджиз*)²¹ его отразились в моих зрачках.

(2) Но, хотя я ясно увидел достоинства его благородной природы, мой почтительный страх перед ним не уменьшился.

¹³ «Комната мужчин» символизирует духовный или ангельский мир или мир бестелесных духов. С. Дж. Саджджади, указывая на многозначность метафоры, отмечает, что под «мужчинами» могут подразумеваться как духовно совершенные люди, так и нематериальные светлы (*анвār-и муджаррада*) или глаголящие души (ШР. С. 149. Прим. 9).

¹⁴ «Восход зари» символизирует момент озарения души светом, появляющимся с мира духа.

¹⁵ В подлиннике *таввāф кардам* («многократно обходил вокруг [комнаты]). Обычно под *таввāф* имеется в виду ритуальное хождение вокруг святыни (например, Каабы или могилы святого). Исходя их контекста, мы переводим «кружил» (т. е. ходил вокруг комнаты). Вместе с тем, здесь несомненно присутствует также момент поклонения.

¹⁶ Согласно А. Корбену, это внутренний человек или внутреннее святилище в человеке, где обитает Разум — Святой Дух, ангел человеческого рода, который есть причина, породившая человека (АЕ. С. 242). Предлагаемая С. Дж. Саджджади (ШР. С. 149. Прим. 11) интерпретация «отца» как Всеобщей Души (*нафс-и кулл*) или Всеобщего Разума (*'акл-и кулл*) кажется слишком общей, поскольку речь идет конкретно о Действенном Разуме, последней эманации Всеобщего Разума, обязательном и необходимом посреднике между человеком и высшими разумами.

¹⁷ Улица — материальный, или чувственно воспринимаемый, мир; сад или поле — мир духовный.

¹⁸ Десять старцев символизируют десять разумов. Последний из них — Действенный Разум, Святой Дух, или архангел Гавриил, — является ангелом человеческого рода. Он есть одновременно «Даритель душ» (*равāнбахи*) и «Даритель форм» (*вāхиб ас-сувар, Dator formarum*), воспринимаемых этими душами, ангел знания и ангел откровения.

¹⁹ Как отмечает А. Корбен, седина здесь не признак старости, а «знак принадлежности к духовному миру Света» (АЕ. С. 258. Прим. 8). Как известно из «Книги царей» (*Шāхнāmэ*) Фирдоуси, Зал, отец Рустама, родился седым (что напугало его родителей, и потому он был отнесен на гору Элбурз, где некоторое время за ним ухаживал Симург).

²⁰ Имеется в виду Действенный Разум, или Гавриил.

²¹ Согласно пояснению С. Дж. Саджджади, «изобилие милости от светов его бытия отразилось во мне» (ШР. С. 150. Прим. 16).

Я спросил: «Откуда пожаловали совершенные [старцы] без изъяна?»

Старец, который сидел на краю скамьи, ответил мне: «Мы — сообщество отшельников²², держим путь от Нигде-града»²³.

Я не мог уразуметь это и спросил его: «В каком поясе²⁴ находится этот город?»

Он ответил: «В том поясе, в сторону которого нельзя указать пальцем».

Тогда я понял, что он — сведущий старец. Я сказал: «Будь великодушным! Осведоми меня, в каких занятиях проходит большинство вашего времени!»

Он ответил: «Знай, что мы занимаемся портняжным ремеслом²⁵ и мы все — хранители Божьего Слова, и мы [также] путешествуем».

Я спросил: «Почему эти старцы, которые сидят выше тебя, хранят молчание?»

Он ответил: «Потому, что тебе подобные недостойны общаться с ними²⁶. Я являюсь их языком; они же не вступают в разговор с тебе подобными».

(3) [Затем] я заметил, что во дворе опрокинут кожаный сосуд с одиннадцатью днищами²⁷. Внутри него было немного воды; посредине воды

²² Буквально: «отделенных» (*муджаррадāн*).

²³ По мнению А. Корбена, изобретенный Сухраварди термин «Нигде-град» (*нāкуджāбāд*) обозначает «восьмой пояс», или «четвертое измерение», т. е. мир Подобия (*mundus imaginalis*), находящийся вне пределов чувственно воспринимаемого пространства. *Нāкуджāбāд* — персидский эквивалент арабского *лā макāн* — «[места] без места».

²⁴ Согласно традиционной мусульманской географии, «обитаемая людьми четверть [Земли]» (*руб ‘-и маскūн*) делится на семь поясов (*акāлīm*).

²⁵ Имеется в виду, что разумы (=ангелы) создают тонкие тела людей и прочих существ, обитающих на земле (ср. в «Багряном ангеле» то место, где говорится о «кольчуге Давида» (*Шихабоддин Яхъя Сухраварди*. Багряный ангел / Пер. с франц. А. Дугина // Милый Ангел. Т. II. М.: Арктогея, 1996. С. 39, 44. Прим. 20)). Земные тела связаны с небесными телами, а земные души с небесными душами иерархической цепью причинности. А. Корбен цитирует анонимного персидского комментатора: «...имеется в виду, что мудрец (ангел) дает форму материи, которая готова принять ее, согласно состоянию этой материи, поскольку именно портной придает кафтану форму кафтана и является действенной причиной кафтана. Кроме того, портняжное дело — это образование цепи существ, связанных между собой определенным образом» (АЕ. С. 244).

²⁶ Согласно С. Дж. Саджджади, истечения (= эманации) (*фуйūd*) этих разумов не могут достигнуть земного мира непосредственно, это возможно только при посредничестве Действенного Разума (ШР. С. 152. Прим. 22). Иными словами, причинно-следственная связь между высшими разумами и человеком может осуществиться только при наличии связующего звена.

²⁷ Имеется в виду материальная вселенная, состоящая из одиннадцати концентрических сфер. Согласно анонимному комментатору, «девять из них — это сферы небес (сферы Престола (=Эмпирея) (*‘ари*), неподвижных звезд и созвездий Зодиака, Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия и Луны — Я. Э.). Что касается двух остальных, то одна из них — сфера стихии огня, а другая — сфера стихии воздуха... Вода, находящаяся в центре, означает стихию воды; песок означает землю как центр. Таким образом, упомянуты

возвышался песчаный островок, по [разным] сторонам которого гуляло несколько животных. Девять слоев этого сосуда с одиннадцатью днищами имели каждый над собой светящуюся пуговицу²⁸, кроме второго слоя [сверху], который имел множество блестящих пуговиц, наподобие лент магрибских тюрбанов²⁹, которые носят суфии, и первого слоя³⁰, который не имел никакой пуговицы. При этом сам сосуд был круглее мяча и не имел дверей, и на поверхностях его [слоев] не было никаких щелей и отверстий³¹, и все одиннадцать слоев не имели никакого цвета; из-за их крайней разреженности то, что находилось в полой середине сосуда, [никак] не скрывалось. Девять верхних слоев нельзя было ничем продырявить, но два нижних слоя можно было легко продырявить и разорвать.

Я спросил старца, что это за сосуд.

Он сказал: «Знай, что первое днище, которое самое большое³², выкроил и сшил тот старец, который сидит выше всех; второе сделал второй, и так далее, пока очередь дошла до меня. Эти девять друзей и товарищей сделали девять днищ, это — их дело и их творение; а эти два нижних слоя с толикой воды и горстью щебня в середине сделал я. Так как сила и возможности их были большими, то сотворенное ими нельзя ни продырявить, ни разорвать, но днища, которые сделаны мною, можно разорвать»³³.

Я спросил его: «Каково отношение между тобой и этими старцами?»

Он ответил: «Знай, что старец, чей коврик занимает почетное место, является шейхом, наставником и воспитателем второго старца, который сидит рядом с ним и им записан в список (*джарида*) [учеников]. Таков же чин второго старца перед третьим и третьего — перед четвертым — и так, пока не приходит мой черед; меня же записал в список девятый старец, он дал мне хирку и обучил меня»³⁴.

четыре элемента. Субстанция воды и центр, состоящий из земли, не входят в число одиннадцати концентрических частей, поскольку они окружены [другими сферами], а сами не окружают ничего» (АЕ. С. 244).

²⁸ Имеется в виду светило (звезда или планета), находящееся в каждой из этих сфер.

²⁹ Как предполагает А. Корбен, ленты магрибских тюрбанов, возможно, символизируют совершаемое каждой из сфер движение с запада на восток (АЕ. С. 259. Прим. 14).

³⁰ Имеется в виду сфера Престола.

³¹ Согласно представлениям средневековой мусульманской натурфилософии, небесные сферы не поддаются разделению и соединению и лишены цвета; они прозрачны, поэтому можно видеть сквозь них.

³² Т. е. сфера Престола.

³³ Каждый из десяти ангелов сотворил по одной сфере, кроме десятого, сотворившего две. Сферы, сотворенные первыми девятью ангелами, не подвержены порче и разложению, тогда как две сферы, которые создал десятый ангел, портятся и разлагаются, из-за чего приходится постоянно их обновлять.

³⁴ Согласно суфийским обычаям, при совершении обряда посвящения шейх вручал своему ученику (мюриду) особое рубище (*хирка*) и заносил его имя в книгу своего ордена (*тарика*). Как можно заключить из этого эпизода, по мнению Сухраварди, суфийский об-

(4) Я спросил: «А есть ли у вас дети, имущество и тому подобное?»

Он ответил: «У нас [нет и] не было жен, но каждый из нас имеет по отпрыску, и каждому из нас принадлежит по мельнице³⁵. Мы поручили нашим детям заботу об этих мельницах³⁶, и с тех пор, как построили те мельницы, больше не взглянули на них; однако наши дети заняты поддержанием в надлежащем порядке своих мельниц: каждый из них одним глазом смотрит на мельницу, а другим — на своего отца³⁷. Но моя мельница имеет четыре этажа³⁸ и детей у меня весьма много³⁹, так что даже самые искусные счетоводы не могут сосчитать их. Как только у меня появляются несколько

ряд посвящения — не что иное, как отражение в земном плане небесных порядков («как вверх, так и вниз»). В этой связи А. Корбен поясняет, что, поскольку легитимность любой иерархии, в конечном счете, определяется тем, восходит ли она к Первому Разуму, тот факт, что сам Сухраварди номинально не принадлежал ни к одному из суфийских братств, не имеет решающего значения. Ишракийская концепция наставничества заключается в том, что подлинным наставником мистика, посаяющим его в тайну высшей реальности, является архангел Гавриил (Ангел — Святой Дух, или Действительный Разум) (ср. с «наставником сокрытого» (*ustād-u gāybi*) кубравитов ‘Азиза Насафи (XIII — нач. XIV в.) и ‘Ала’ ад-Давлы Симнани (659/1261—736/1336)). Это дало повод Мулле Садре (980/1572—1050/1640) объявить, что путь ишракизма является «перешейком» (*барзах*) (т. е. средним путем) между путем суфиев и путем философов (АЕ. С. 246).

³⁵ Мельницы — небесные сферы; дети — души, их движущие. Сравнение небесных сфер с мельницами часто встречается в средневековых арабских сочинениях по астрономии. Весь эпизод, в котором говорится о детях и мельницах, представляет собой аллегорическое изложение перипатетической концепции иерархического строения видимого мира.

Архангельские, или херувимские, разумы (или, согласно ишракийской терминологии, «подчиняющие свету» (*анвār kāхира*)) образуют высшую иерархию. Когда один из них созерцает высший разум, породивший его, этим созерцанием порождается новый разум. В результате же созерцания разумом своей собственной сущности (которая сама по себе не является необходимо-сущей), т. е. созерцания им своего небытийного аспекта, рождается небесная сфера, состоящая из тонкой материи и образующая «теневое измерение» этого разума. Наконец, от созерцания разумом своей собственной сущности как необходимой посредством ее источника рождается душа, движущая эту небесную сферу (при помощи расположенного в ней светила). Эти небесные души образуют вторую ангельскую иерархию. Отношения между небесной душой и сотворившим ее ангельским разумом можно охарактеризовать как отношения между влюбленным и возлюбленным. Эта любовь является причиной движения сфер.

³⁶ Согласно терминологии Сухраварди, души, управляющие небесными сферами, называются «управляющими светом» (*анвār мудаббира*) или «господствующими светом» (*анвār исфахбудийа*).

³⁷ Под «отцом» имеется в виду ангельский разум, породивший эту душу и сферу, которой она управляет.

³⁸ Имеются в виду четыре элемента или стихии.

³⁹ Под «детьми» здесь подразумеваются все частные души, порожденные Действительным Разумом, в особенности же — «глаголящие» (*нātiка*), или разумные, души людей. Анонимный комментатор указывает, что речь идет о «совокупности человеческих душ» (*куллийа-и нуфūs-и баширū*) (H. Corbin et P. Craus (trads.), «Suhrawardī d’Alepp: Le bruissement de l’aile de Gabriel (*Āwāz-e Parr-e Jabrā’yēl*): traité philosophique et mystique» // *Journal asiatique*. Juil.-Sept, 1935. P. 37, цит. по письму проф. Амира-Мозззи (Сорбонн) переводчику)).

новых детей, я отправляю их на свою мельницу, и каждый из них определенное время надзирает над ее благоустройством. Когда истекает их срок, они приходят ко мне и больше не разлучаются со мною, и другие дети, которые вновь появляются [у меня], отправляются туда — и так это продолжается. Поскольку моя мельница весьма тесна и [поскольку] в той области есть много очень страшных и гибельных мест⁴⁰, то каждый из моих детей, отслужив свой срок, покидает ее и больше не помышляет о возврате туда. Но другие старцы имеют каждый только по одному отпрыску, который является благоустроителем мельницы и постоянно с прилежанием делает свое дело. Каждый из их детей сильнее всех моих детей, вместе взятых, и моя мельница и дети получают помощь от их мельниц и их детей».

Я спросил: «Как обновляется твое потомство?»

Он ответил: «Знай, что я не меняю своего положения и что у меня нет четы, кроме рабыни-эфиопки⁴¹. Я никогда не смотрю на нее и от меня не исходит никакого движения. Разве что [рабыня] находится в центре мельницы и ее взгляд прикован к жерновам и к вращающемуся колу [в центре их], и ее взгляд и зрачки повторяют движение жернов».

Всякий раз, когда во время этого движения взгляд черной рабыни падает на меня и ее зрачок становится супротив меня, в ее чреве зарождается ребенок [и это происходит] без какого-либо моего движения и перемены во мне».

Я спросил: «Как представить это падение взгляда и становление [ее зрачка] супротив тебя?»

Он ответил: «Под этим следует понимать просто пригодность и предрасположение».

(5) Я сказал старцу: «Как объяснить [то], что ты, который отрицаешь за собой [всякое] движение и перемену, снизошел в эту обитель к нам?»⁴²

⁴⁰ Тесная мельница — мир чувственно воспринимаемых вещей (называемый Сухраварди в другом месте «дном колодца» (см. начало «Рассказа о чужбине Запада» (*Қиссат ал-ғурба ал-ғарбиййа*) // *Sohravardī. Œuvres*. Т. II. Р. 289).

⁴¹ Рабыня-эфиопка — символ первоматерии (*хайўла*). Пригодность и предрасположение рабыни к зачатию ребенка означает готовность материи воспринять ту или иную форму. Архангел Гавриил здесь проявляет себя как Даритель форм (*вāхиб ас-сувар; Dator formarum*). Как отмечает комментатор, «поскольку сочетание разума с материей нельзя ни представить, ни изобразить, под этим сочетанием здесь имеется в виду готовность и способность материи к восприятию формы» (АЕ. С. 248). А. Корбен подчеркивает, что этот универсальный закон распространяется на все тела видимого мира, в том числе — на человеческие зародыши: «Когда развитие [человеческого] эмбриона достигло должного предела, одна душа света отделяется от правого крыла ангела и для нее начинается “западная ссылка”» (АЕ. С. 248). Когда установленный срок пребывания на «чужбине» истекает, душа возвращается к своему «отцу» Гавриилу и больше не разлучается с ним (ср. заключительную часть «Рассказа о чужбине Запада»).

⁴² Про обитель см. прим. 16. Здесь важно подчеркнуть, что видение посвященного имеет место благодаря изменению его внутреннего состояния (обретению им «внутреннего

Он сказал: «О простодушный! Солнце постоянно пребывает на небе, и, если слепой не может увидеть, ощутить и постигнуть его, отсутствие у него чувства [зрения] не становится причиной отсутствия солнца и не препятствует светилу совершать свое движение. Если слепой избавляется от своего недостатка, он не упрекает солнце — дескать, почему тебя раньше не было в мире и почему ты прежде не управляло им, — потому что оно неизменно пребывало в своем движении; изменение же произошло в состоянии слепого, а не в состоянии солнца. Мы также всегда сидим на этой скамье, и то, что ты не видел нас [прежде] — не доказательство того, что нас не было [здесь] и никак не подтверждает перемену [в нас] и [наше] перемещение. Перемена произошла в тебе».

Я спросил: «Славите ли вы Бога, Сильного и Великого?»

Он ответил: «Нет. Погружение в свидетельствование не оставило места для славословий⁴³. Если и славим Его, то без помощи языка, рук и ног, движений и шевелений».

Я попросил: «Обучи меня портняжному ремеслу!»⁴⁴

Он улыбнулся и сказал: «Увы! Тебе подобным это не по силам, твоему роду не постигнуть этой науки. Наше портняжничество не заключается в [каком-либо] действии и не нуждается в каком-либо орудии. Но я обучу тебя настолько, чтобы ты мог, при надобности, починить свое рубище и мешковину»⁴⁵.

(6) Я попросил [еще]: «Обучи меня Слову Божьему!»⁴⁶

Он сказал: «[Прошло] уже весьма много времени, как ты находишься в этом городе⁴⁷, поэтому ты не сможешь хорошо преуспеть в обучении божьему Слову. Однако я научу тебя тому, что возможно».

зрения» (*басйра*)), поэтому реплика Гавриила о прозревшем слепце адресована непосредственно ему.

⁴³ Как отмечает С. Дж. Садждади, это — намек на высокое положение старцев (разумов), достигнутое ими в духовном странствии (ШР. С. 155. Прим. 38).

⁴⁴ А. Корбен цитирует анонимного комментатора: «имеется в виду наука медицины и «починка» тела путем поддерживания [в нем] правильного соотношения жидкостей. Мудрец подчеркивает, что он научит созерцающего видение починить, в случае надобности, его порванную одежду, но не шить в собственном смысле слова. Ибо «портняжное ремесло», которое заключается в сочетании материи с формой, не входит в пределы того, что доступно человеку» (АЕ. С. 249).

⁴⁵ Рубище и мешковина — тело, недуги которого человек способен лечить.

⁴⁶ «Слово Божье» означает здесь собственно Слово, открытое человеку посредством Божьей Книги — Корана (разумеется, речь идет о внутренней стороне Слова, его тайном смысле).

⁴⁷ Имеется в виду город, «жители которого беззаконны» (4:77), т. е. чувственно воспринимаемый мир (ср. опять с началом «Рассказа о чужбине Запада»).

Тотчас он взял мою доску и научил меня весьма удивительному алфавиту⁴⁸, с помощью которого я мог прочесть всякую суру⁴⁹, которую захотел.

[Старец] сказал: «Тот, кто не знает этого алфавита, не может постигнуть тайны Божьего Слова как следует; тот же, кто узнает его, обретает превосходство и твердость [в знании]».

Затем я выучил абджад⁵⁰. После того, как я усвоил все это, я разукрасил свою доску⁵¹ словом Создателя (сильно Его могущество, велико Его величие!) настолько [хорошо], насколько позволили мои силы и насколько могла возвыситься моя мысль, — и столько удивительных вещей открылось мне, что не перечесать! Как только передо мной неожиданно вставала какая-либо трудность, я сообщал о ней старцу, и он растолковывал ее⁵². Однажды речь зашла о вдуновении духа [в человека], и старец указал, что дух [человека] происходит от Святого Духа⁵³.

Я спросил старца о соотношении [их обоих]⁵⁴.

В ответ он сказал так: «Все, что есть в четырех частях низшего мира, происходит от крыльев Гавриила».

⁴⁸ Речь идет о т. н. «мистическом», или «философском», алфавите, изучаемом наукой о буквах (*'илм ал-хурӯф*) (ср. с еврейской каббалой). Толкованию мистического смысла букв уделено видное место в учениях Хусейна бен Мансура ал-Халладжа (244/857—309/922) (см. его «Китāб ат-тавāсийн») и Мухй ад-Дина Ибн ал-'Араби (560/1165—638/1240) (см. например, вторую главу его «Футӯхāt ал-маккиййа»). Эта наука весьма широко практиковалась в раннем шиизме (если верить свидетельствам глав 1—22 в книге Раджаба Бурси (ум. ок. 774/1372) «Места восхода светов непоколебимой уверенности относительно тайн Повелителя верующих» (Раджаб ал-Бурси, *Машириқ анвар ал-йақин фи асрār амīр ал-му'минйн*, Байрūt: Дār ал-андалūs 1399/1978. С. 56—98)). Во второй половине VIII/XIV века в Иране возникла особая секта хуруфитов, основателем которой стал Фадл Аллаха На'ими Астарабади (740/1340—796/1394).

⁴⁹ В некоторых рукописях вместо *сӯрат* ('глава Корана') — *сирр* ('тайна').

⁵⁰ (Буквально: первая из девяти групп, на которые делятся двадцать восемь согласных арабского алфавита) — имеется в виду гематрия, т. е. замещение букв их цифровым значением. Каждая из букв арабского алфавита, как известно, имеет свое цифровое значение. Зная последнее, можно «прочитать» тайный смысл любой вещи, разделив ее имя на буквы и установив их общее цифровое значение. Это значение, по неизбежности, окажется тождественным цифровому значению ряда других слов. Следовательно, и сама вещь, по своему скрытому смыслу, будет тождественна вещам, которые обозначают эти слова.

⁵¹ Доска (или скрижаль) (*лавах*) символизирует ум созерцающего видение.

⁵² По мнению С. Дж. Саджджади, весь этот эпизод представляет собой аллегорическое описание соприкосновения (или соединения) (*иттиқāл*) глаголящей души с Действенным Разумом (ШР. С. 157. Прим. 41).

⁵³ Как заметил читатель, старец (Гавриил, или Святой Дух) говорит здесь сам о себе в третьем лице.

⁵⁴ Святого Духа и духа человека.

(7) Я попросил его объяснить это подробнее.

Он сказал: «Знай, что у Истинного (пречист и превознесен Он!) есть несколько великих слов⁵⁵; это — световые слова из сияний Его милостивого лика, одни из них — выше других. Первоначальный Свет есть Высшее Слово⁵⁶, величественнее которого нет другого слова. По [силе] [своего] света и [могуществу] [своего] самораскрытия оно соотносится с другими словами так же, как солнце с другими звездами. Несомненно, что в словах Пророка (мир ему!): «Если бы [истинный (?)] лик солнца был явлен [каким он есть], то [люди] бы поклонялись ему, а не Богу»⁵⁷ заключен этот смысл. От луча этого слова появилось другое слово — и так от одного до полного числа;⁵⁸ это — неместимые слова (*калимāt-и тāmāmāt*)⁵⁹, и последнее из них — Гавриил (мир ему!). Духи людей происходят от этого последнего слова — как сказал Пророк (да благословит его Бог!) в длинном хадисе о первозданном естестве (*фитрат*) человека: «Бог посылает ангела, который вдыхает в него дух...»⁶⁰; и в Слове Божьем сказано: «Он сотворил человека из глины (затем произвел его потомство из семени, из презренной влаги), затем выровнял его и вдохнул в него от Своего духа» (32: 6—8)⁶¹, и о Марии Он сказал: «Мы послали к ней Нашего духа» (19: 17)⁶². И это слово — Гавриил; и Иисуса Он назвал «духом Божьим» и именовал вместе «словом [Божьим]» и также «духом» — как сказал Он: «Мессия Иисус, сын Марии, [есть] посланник Бога и Его слово, зароненное Им в Марию, и Его дух» (4: 169)⁶³. Истинный называет его как словом, так и духом. А все люди принадлежат к одному роду. Следовательно, вся-

⁵⁵ Под «словом» (*калима*) имеется в виду любое существо, вызванное Богом к бытию посредством приказания «будь!» (*кун*). (Важно не путать здесь термины «слово» (*калима*) и «имя» (*исм*): первое обозначает творение Бога; второе — Его Самого, в том или ином Его проявлении.) «Великие слова» Бога суть ангельские разумы; «средние слова» — души, движущие небесные сферы, а «малые слова» — человеческие души. Концепция «слова» и иерархический порядок, в котором расположены разные «слова», рассматривается Сухраварди также и в «Слове суфизма» (*Калимат ат-тасавуф*).

⁵⁶ Имеется в виду Первый Разум, называемый Сухраварди также «ближайшим светом» (*ан-нūr ал-ақраб*) и «архангелом Бахманом».

⁵⁷ Этот хадис, увы, не встречается ни в одном из известных нам собраний хадисов — и, судя по всему, бытует только в ишракических текстах. А. Корбен поясняет, что то, что проявлено в чувственно воспринимаемом мире, — лишь сияющая астральная масса светила, а не его подлинная сущность (АЕ. С. 260. Прим. 23).

⁵⁸ Под «полным числом» имеется в виду десять. В Коране сказано: «это полная десятка» (*тилка 'аишара кāmилла*) (2:192) (ШР. С. 153. Прим. 44).

⁵⁹ Т. е. слова, которые (в их истинном виде) человеческая душа не может постигнуть и вместить в себя; слова, превосходящие разумение человека.

⁶⁰ *ал-Бухārī. ас-Сахīх*, 2969.

⁶¹ Перевод наш.

⁶² Перевод Г. Саблукова отредактирован нами.

⁶³ Перевод Г. Саблукова отредактирован нами. Как видно из сказанного, христология ишракизма заключается во взгляде на Христа как на сына Святого Духа. Иначе говоря, Христос есть сын Божий постольку, поскольку он является сыном Святого Духа. А. Корбен

кий, у кого есть дух, есть слово — вернее, оба имени выражают одну истину в том, что более связано [с каждым из них]⁶⁴. От последнего из великих слов появляется множество малых слов, которых нельзя перечислить, — ибо, как Он указал в божественной книге: «Если бы все деревья на земле стали тростниковыми перьями и если бы морю помогали семь [таких же] морей, слова Божии не иссякли бы» (31: 26)⁶⁵ и «скажи: если бы море стало чернилами для [написания] слов моего Господа, то оно иссякло бы прежде, чем иссякли слова моего Господа, если бы даже Мы дополнили его таким же [морем]» (18: 109)⁶⁶; и все они созданы от сияния великого слова, которое — последнее в ряду великих слов, как сказано в Торе⁶⁷: «Я сотворил страстно желающих из Своего света», и этот свет — Святой Дух; и то, что рассказывают про Соломона — будто некто сказал ему: «О волшебник!» и Соломон ответил: «Я не есмь волшебник, я — слово из слов Господних» — тоже [сказано] в этом смысле.

У Истинного (превознесен Он!) есть также средние слова⁶⁸. Великие слова — это те, про которых в Божьей Книге сказано: «Опереживающие опереживанием, управляющие делом»⁶⁹ (79: 4—5). [Точнее,] «опереживающие опереживанием» — это великие слова; «управляющие делом» — это ангелы, движущие небесные сферы, которые являются средними сло-

указывает на параллели с «Пистис София» и «Евангелием от Евреев» (АЕ. С. 252, 260. Прим. 27).

⁶⁴ Перевод второй части предложения («в том, что более связано [с каждым из них]») предположителен (в подлиннике: *дар а́нче та 'аллу́ж-и биштар дāрад*). Поскольку Гавриил (Святой Дух) является «отцом» всех человеческих душ, каждый человек (а не только Иисус) является его «сыном», и, как «сын» Святого Духа, он является также «сыном Божьим». Ср. с гл. 17 в «Слове суфизма» (*Калимат ат-та́саввуф*) «О значении [слов] “отец” и “сын” и о заблуждении христиан», где Сухраварди говорит: «Слово является сыном Святого Духа — в смысле причинности, а не так, как они исповедуют» (*Шихāб ад-Дйн Йахйā Сухравардй*. Сэ рисālэ аз Шейх-и Ишрāф: Ал-Алвāх ал-‘имāдиййа, Калимāt ат-та́саввуф, Ал-Ламаҳāt / Ред. Н. Хабиби. Техрāн: Анджуман-и Фалсафа, 1977. С. 115).

⁶⁵ Перевод наш.

⁶⁶ Перевод наш.

⁶⁷ С. Дж. Саджджади предполагает, что, возможно, это священный хадис (*хадй̄с кудсй̄*) (ШР. С. 158. Прим. 46).

⁶⁸ Т. е. души, движущие небесные сферы (см. прим. выше). Ср. в «Слове суфизма»: «...и она (душа каждой из небесных сфер — Я. Э.) — нечто целокупное (*амр куллй̄*), обладающее целокупной волей (*ирāда куллййа*), целокупным знанием (*‘илм куллй̄*) и глаголящим словом (*калима нāтиқа*), и ее движение [совершается] ради уподобления [ее] возлюбленному» (т. е. разуму, породившему каждую из них) (*Сухравардй*. Сэ рисālэ. С. 102). А. Корбен отмечает, что когда Ибн Рушд (Аверроэс) (520/1126—595/1198) устранил из своей космологической системы этот средний уровень (уровень небесных душ), то это привело к исчезновению *малакūта* и мира Подобия (*mundus imaginalis*) и в конечном счете к прекращению связи между высшим миром ангельских разумов и земным миром, так как исчезло связующее звено между ними (АЕ. С. 260. Прим. 34).

⁶⁹ Перевод наш.

вами. «Мы выстроились в ряды»⁷⁰ (37: 165) — указание на великие слова, а «мы воссылаем хвалу Богу» (37: 166) указывает на средние слова, потому [слово] «выстраивающиеся в ряды» (*ṣāfūn*) в Священном Коране всегда предшествует [другим словам], как в [стихах]: «Клянусь выстраивающимися в ряды, окриками окриками»⁷¹ (37: 1—2) (и [этим стихам] присуща великая глубина, но вникать в нее здесь не уместно). И «слово» в Коране имеет также другой, тайный смысл — как [например,] в [стихе]: «Господь, когда словами испытывал Авраама»⁷² (2: 118) — что будет разъяснено в другом месте.

(8) Я сказал: «Расскажи мне о крыльях Гавриила!»⁷³

Он сказал: «Знай, что у Гавриила есть два крыла: одно — правое, и оно — чистый свет; совокупность этого крыла есть чистое сопряжение его бытия с Истинным; другое — левое: на нем есть некий темный знак, как пятно на лице луны, похожий на ногу павлина. Это — символ его [собственного] возможного бытия (*shā'id būd*), которое одной стороной обращено к небытию. Когда смотришь на сопряжение его (Гавриила — Я. Э.) бытия с бытием Истинного, он представляется обладающим необходимым бытием (*bā'id būd*) Истинного. А когда смотришь на заслуживаемое его самостью [как таковой], то видишь ее как заслуживающую небытия (и это [заслуживание небытия] — сопутствующее [всякого] возможно-сущего). И эти два смысла имеют чин двух крыльев: правое — его сопряжение с Истинным, а левое — аспект заслуживаемого его самостью как таковой — как сказал Истинный (превознесен Он!): «Отправляющий посланниками ангелов, имеющих крылья, двойные, тройные, четверные...» (35: 1)⁷⁴. [Слово] «двойные» поставлено впереди потому, что ближайшее число к одному — два, затем три, затем четыре. Подобным образом, тот ангел, который имеет две пары крыльев, почтеннее тех, у которых три и четыре [пары]; и в науках [божественных] истин и откровения (*'ulūm-i*

⁷⁰ Перевод наш.

⁷¹ Перевод наш.

⁷² Перевод Г. Саблукова отредактирован нами.

⁷³ Под двумя «крыльями» Гавриила имеются в виду два аспекта бытия Действенного Разума: аспект, в котором он связан с породившим его началом, есть правое крыло; аспект, в котором он обращен к своей самости, есть левое крыло. Первый из них есть чистый свет (символ необходимости его бытия); второй, запятанный мраком, носит отпечаток небытия. Этот мрак материализуется в тонкую материю небесной сферы, порожденной темной (небытийной) стороной каждого из разумов. В своем комментарии к французскому переводу трактата А. Корбен подчеркивает, что, согласно сухравардиевской концепции, самость, или чтойность, вещи как таковая нейтральна по отношению к бытию и небытию: сама вещь не способна ни породить, ни уничтожить себя. Эта неспособность компенсируется создающим приказанием *Кун!* ('Будь!'), исходящим от Бога и являющимся условием существования (а не только возникновения) всего сущего (АЕ. С. 253).

⁷⁴ Иудейско-христианская традиция, наоборот, утверждает, что приближенные архангелы имеют большее число крыльев, чем остальные ангелы (см., например: Иез. 1: 6; Ис. 6: 2).

ḥaḳā' iḳ wa mukāshafāt)⁷⁵ ему дается подробнейшее разъяснение, понимание которого доступно не каждому.

Когда от Святого Духа⁷⁶ нисходит луч, этот луч есть [то] слово, которое называют «малым словом»⁷⁷. Не видишь ли ты, что — поскольку Истинный сказал: «Слово неверующих Он сделал низким, тогда как слово Бога высоко»⁷⁸ (9: 40) — неверующие тоже имеют слово (разве что оно смешано со звуком), поскольку они имеют душу⁷⁹. И с левого крыла Гавриила, в котором содержится определенная доля мрака, ниспадает тень. Мир лжи и обольщения (*'ālam-i zūru zurūr*)⁸⁰ — от нее, ибо — как сказал Пророк (мир ему!): «Бог сотворил твари во мраке, затем брызнул на них от Своего света»⁸¹. [Слова] «сотворил твари во мраке» намекают на темноту левого крыла, [а слова] «затем брызнул на них от Своего света» — на луч [исходящий от] правого крыла. И в Славной Книге говорится: «и установил тьму и свет» (6: 1). Эта тьма, которая сопряжена со [словом] «установил» — мир обольщения; и свет, который следует за тьмой, — [это] луч правого крыла, поскольку всякий луч, который падает на мир обольщения, — от Его света, и в этом смысле сказано: «затем брызнул на них от Своего света» — [брызнул Тот,] «к Которому восходит благое слово» (35: 11). И этот свет⁸² — также от того сияния; и [в стихе] «[Не размышлял ли ты о том], в [каком] подобии представляет Бог благое слово?» (14: 29) [под «благим словом»] имеется в виду малое слово. Значит, малое слово — [также] от света. И если бы малое слово не обладало весьма великой честью, как могло бы оно взойти к присутствию Истинного? И знак того, что «слово» и «дух» имеют одно значение, — это то, что здесь Он сказал: «к которому восходит благое слово», а в другом месте [сказал]: «ангелы и духи восходят к Нему» (70: 4) — и оба раза под «к Нему / к Которому» имеется в виду Истинный (велико Его могущество!). И [выражение]: «умиротворенная душа» (89: 27)⁸³ имеет тот же смысл, как сказал Он: «Возвратись

⁷⁵ Согласно А. Корбену, имеются в виду метафизика и теософия (АЕ. С. 236).

⁷⁶ Т. е. от правого крыла Гавриила (АЕ. С. 236).

⁷⁷ Имеется в виду человеческая душа.

⁷⁸ Перевод Г. Саблукова отредактирован нами.

⁷⁹ Вариант: «поскольку Он знал их [природу]» (*zīrā ke ishān-ra dānist* вместо *zīrā ke ishān-ra džānist*).

⁸⁰ Имеется в виду мир чувственно воспринимаемых вещей.

⁸¹ *ат-Тирмизи*. Сунан. 9: 236 (2566); *Ахмад Ибн Ханбал*. Муснад. 13: 394 (6356) (ср. также 14:97 (6559)).

⁸² Т. е. свет, излучаемый человеческой душой.

⁸³ Перевод наш. Согласно воззрениям суфиев, человеческая душа (или самость) (*нафс*) состоит из четырех частей (или уровней): «души, повелевающей [делать] злое» (или «побуждающей ко злу») (*ан-нафс ал-аммāра би 'с-су'*) (Коран 12:53), «упрекающей души» (*ан-нафс ал-лаввāма*) (75:2), «вдохновенной души» (*ан-нафс ал-мулхама*) (91:8) и «умиротворенной души» (*ан-нафс ал-мутма 'йанна*) (89:27). Первая внушает человеку делать то, к чему предрасположена его животная природа. Вторая упрекает его за эти желания. Третья вдохновлена Богом творить добро. Четвертая же свободна от желаний и при любых обсто-

к Своему Господу, удовлетворенною, удовлетворившею» (89: 28). И следовательно, мир обольщения является эхом и тенью крыла Гавриила — я имею в виду его левое крыло, а светлые души — из его правого крыла; и истины, внушаемые сердцам (как сказал Он: «В их сердцах Он записал веру и укрепил их Своим духом»⁸⁴ (58: 22)), и возгласы святости (как сказал Он: «Мы возгласили ему: Авраам!») (37: 104), и помимо этого) — все это от правого крыла Гавриила, а гнев, вопль и события [совершающиеся в мире лжи и обольщения]⁸⁵ — от его левого крыла.

Я спросил старца: «Какую форму, наконец, имеют эти крылья Гавриила?»

Он сказал: «О несведущий!»⁸⁶ Не понял ли ты, что все это — лишь знак и намек, и если понимать это буквально, то получатся только пустые бредни?»

Я спросил: «Есть ли такое слово, которое соседствует и с днем, и с ночью?»

Он ответил: «О несведущий! Разве тебе не известно, что место восхождения слов — присутствие Истинного (как сказал Он: «К Нему восходит благое слово»), и в присутствии Истинного нет ни ночи, ни дня⁸⁷ — «У вашего Господа нет вечера и нет утра»⁸⁸. В краю Господствия нет времени.

(9) Я спросил: «Что это за город, о котором Истинный (превознесен Он!) сказал: “Выведи нас из этого города, жители которого беззаконны!” (4: 77)?»⁸⁹

Он ответил: «Это мир обольщения — место распоряжения малого слова. И малое слово, в свою очередь, — это тоже город, потому что Всевышний Бог сказал: “Таковы повести, которые Мы рассказываем тебе о сих городах; из них одни еще стоят (на корню своем), а другие уже пожаты” (11: 102). “Те, которые стоят” — это слово, а “те, которые пожаты” — [внешняя] форма (*хайкал*)⁹⁰ слова, которая разрушается. Все, что вне мес-

ятельствах уповает на Бога (см. подробнее в: *Джавад Нурбахш*. Психология суфизма / Пер. Л. Тираспольского. М.: Art Forum, 1996. С. 66—78).

⁸⁴ Перевод Г. Саблукова отредактирован нами.

⁸⁵ По мнению У. Текстона, «события Судного Дня» (*the events of the Last Day*) (*Suhrawardi. The Philosophical Allegories and Mystical Treatises / Ed. and transl. by W. M. Thackston, Jr., Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1999. P. 18*).

⁸⁶ В другом варианте: «О мудрый!» Написание слов «несведущий» (*ḡāfil* غافل) и «мудрый» (*‘āqil* عاقل) похоже.

⁸⁷ Этот ответ можно истолковать и в том смысле, что «слово» в своей самости не является ни сущим, ни не-сущим, ни одновременно сущим и не-сущим в разных аспектах. Как исшедшее от присутствия Истинного, оно находится по ту сторону бытия и небытия (возможно, именно на этом убеждении зиждется исповедуемый Сухраварди принцип «первоосновности чтойности» (*aṣālat al-māxhiyya*)).

⁸⁸ Священный хадис, часто цитируемый суфийскими авторами.

⁸⁹ Опять имеется в виду чувственно воспринимаемый мир.

⁹⁰ Имеется в виду человеческое тело — «город», в котором душа обитает во время своего пребывания в чувственно воспринимаемом мире.

та, также и вне времени, и все, что вне их обоих, — это слова Истинного, великие и малые».

(10) Затем, поскольку в комнате моего отца уже по-настоящему наступил день, [слуги] закрыли внутреннюю дверь и отворили дверь в город; и вошли торговцы, и сообщество старцев скрылось от моих глаз. И, в тоске по их обществу, я кусал локти, горько вздыхал и много плакал — но все зря!

Закончена [книга] «Шум крыльев Гавриила» в шаввале [месяце] 654 года хиджры. «Бог наше довольство; Он надежный защитник» (3: 167).

(перевод с персидского и французского и примечания Яниса Эшотса)

VII

ИСТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*

HISTORY OF RESEARCH ON ISLAMIC PHILOSOPHY

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

ИССЛЕДОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ В 1990-Х ГОДАХ И НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В России имеются давние традиции востоковедения, в том числе в области изучения философской мысли мусульманского Востока. В настоящем обзоре предполагается дать представление об исследованиях в области русскоязычной историко-философской арабистики в постсоветской России (1990-е гг. и нач. XXI в.). Поэтому в этом обзоре не представлены исследования российских специалистов по исламоведению, средневековой историографии и источниковедению арабских стран, Ирана и Средней Азии, иранистике, мусульманской текстологии и переводоведению, персидской средневековой литературе и поэзии, классической арабской и персидской филологии (С. М. Прозоров, А. А. Хисматулин, Д. В. Фролов, А. Б. Куделин, Н. И. Пригарина, Н. Ю. Чалисова и др.).

В течение десятилетий в условиях господства марксистской идеологии в СССР отечественные востоковеды были вынуждены обращаться к проблематике философского наследия мусульманского Востока исключительно под углом рассмотрения становления и развития рационалистической, атеистической, антирелигиозной мысли в духовных традициях мусульманского мира. В 60—70 гг. XX в. постепенно происходит отказ от представления, что основным содержанием исламской интеллектуальной мысли была борьба материалистической и идеалистической тенденций. У истоков нового подхода стояли сотрудники из сектора философии и социологии стран Востока Института философии Академии наук СССР (сейчас Российской академии наук), который возглавил в начале 60-х гг. XX в. иранист **С. Н. Григорян**. Несмотря на давление официальной коммунистической идеологии, специалисты по мусульманскому Востоку исследовали интеллектуальное наследие мусульманского Востока с целью точного выявления философских воззре-

ний выдающихся мусульманских мыслителей разных эпох и различных регионов исламского мира. На том этапе превалировало накопление знаний о конкретных философах, основных первоисточниках и религиозных и философских направлениях и школах в исламе.

Большая заслуга в деле становления отечественной историко-философской арабистики, в деле исследования общей проблематики арабо-мусульманской философии, рассмотренной в контексте изучения творчества отдельных ее представителей, по праву принадлежит российскому философу и арабисту **А. В. Сагадееву** (1931—1997). Он не только перевел и сделал общедоступными для русскоязычного читателя ряд важнейших произведений арабо-мусульманских философов (ал-Фараби, ал-Кинди, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд, ас-Сухраварди), но и заложил добротную основу новым направлениям в исследовании философской мысли исламского мира, подготовил ряд специалистов, которые продолжили и развили идеи и замыслы своего учителя (Т. Ибрагим, Н. С. Кирабаев и др.). А. В. Сагадеев в своих монографиях, таких как «Ибн-Рушд (Аверроэс)» (1973), «Ибн-Сина (Авиценна)» (1980), и в многочисленных книгах и статьях (его перу принадлежит около 200 работ) предстает как крупнейший специалист по самым различным темам из области философии и культуры арабо-мусульманского средневековья (например, таких как предыстория возникновения философской мысли на мусульманском Востоке, этапы развития и основные направления арабо-мусульманской философии).

В 90-х гг. XX в. в историко-философских исследованиях российских специалистов по классической исламской философской мысли получает дальнейшее развитие новый подход к основным философским проблемам классического ислама через утверждение положения об исламской классической философии как органическом целом, который развивался путем взаимодействия ряда философских направлений (калам, фальсафа, суфизм, ишракизм и исмаилизм). Этот качественно новый этап в историко-философских исследованиях мусульманского Востока возникает благодаря складыванию историко-философского востоковедения, большую роль в формировании которого сыграла профессор **М. Т. Степанянц**, доктор философских наук, возглавившая в 1980 г. сектор восточной философии Института философии Российской академии наук (далее Институт философии РАН). Предложенные ею новаторские идеи позволили перейти от этапа количественного наращивания знаний о философских традициях мусульманского Востока к этапу обобщения и выдвижения концепций о существенных характеристиках философской мысли исламского мира, ее самостоятельной природе и главных направлениях. Был поставлен под сомнение господствовавший в течение десятилетий схематизм в исследованиях, сводившийся к требованию обязательного выявления материализма, идеализма, атеизма и революционного свободомыслия в трудах мыслителей исламского Востока, укрепились позиции сторонников объективного подхода в области историко-философского востоковедения. Все это поз-

волило начать переоценку стереотипного представления о средневековой исламской философии как простого комментатора античной философской мысли, приведя в итоге к признанию ее самобытной частью мировой философской мысли. Последнее стало возможным не в последнюю очередь благодаря развитию М. Т. Степанянц компаративистских исследований (сравнительной философии), ставшей неотъемлемой частью историко-философского востоковедения в России. В рамках этого проекта под ее руководством было проведено несколько научных конференций, издан ряд сборников по сравнительной философии¹. М. Т. Степанянц — автор более 200 научных работ, многие из которых опубликованы в энциклопедиях и энциклопедических словарях, в частности в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ). Ее труды «Философия и социология в Пакистане» (1967), «Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока» (1974), «Мусульманские концепции в философии и политике XIX — нач. XX в.» (1982) и другие посвящены философии, политической и этической мысли исламского мира. Она получила заслуженное признание коллег из различных стран за успехи в деле изучения мусульманского реформаторства в кон. XIX — нач. XX в. (Мухаммад 'Абдо, Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Икбал и др.). Ее работа «Философские аспекты суфизма» (1987) — итог многолетних исследований философской природы исламского мистицизма, что позволило выдвинуть ряд ценных эвристических идей в отношении духовного наследия крупнейшего мусульманского мыслителя-суфия Ибн 'Араби. Во многом благодаря ее личным усилиям в России получает развитие исследование иранской философии. Еще одна область ее научных изысканий, где она добилась больших успехов, — выявление новых тенденций в развитии восточных философий, в том числе современной философской мысли исламского мира, благодаря ее включению в диалог культур. Подчеркивая жизненную необходимость диалога культур в условиях глобализации как поиска путей сохранения культурной идентичности, избегания изоляции и конфронтации, М. Т. Степанянц выдвинула перспективную идею о поликультурном образовании, выполняющем роль модератора диалога культур, то есть инструмента практической реализации этого диалога².

Профессор **Е. А. Фролова**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, на протяжении многих лет ведет исследование широкого круга проблем ис-

¹ Сравнительная философия I: Запад-Восток-Россия, Философия-Религия-Духовность, Оппозиция-Синтез-Поликультурность. М.: Восточная литература, 2000; Универсалии восточных культур. М.: Вост. лит-ра, 2001; Сравнительная философия II: Моральная философия в контексте многообразия культур. М.: ВЛ, 2004; Сравнительная философия III. Знание и вера в контексте диалога культур. М.: ВЛ, 2008.

² См. ее статью: Поликультурное образование как модератор диалога культур // Диалог цивилизаций в глобализирующем мире. М.: ИФ РАН, 2005 (перепечатанную в: *Степанянц М.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. М.: ВЛ, 2005. С. 353—366).

ламской философии, ставших предметом обсуждения как для религиозных мыслителей, так и светских (представителей «фальсафы», восточного перипатетизма), мистиков (суфиев) и рационалистов (мутакаллимов). Предметом многолетнего интереса Е. А. Фроловой являются элементы философского знания арабо-мусульманских мыслителей, сыгравшие особую роль в формировании научной картины мира и определения места человека в ней, складывания представления о человеке как познающем и деятельном существе. Она является автором нескольких монографий и учебных пособий («Проблема веры и знания в арабской философии» (1983), «История средневековой арабо-исламской философии» (1993), «История арабо-мусульманской философии Средневековья и современность» (2006)), где впервые в отечественной литературе дается системное изложение средневековой арабо-мусульманской философии; ей принадлежит также большое количество статей в отечественных и иностранных изданиях. Отмечая близость арабо-мусульманской философии с философией античной, наличие общей проблематики в исламской и христианской мысли, Е. А. Фролова показывает и специфику, которая отличает арабо-мусульманскую философию, связанную с особенностями исламской культуры. Одна из таких особенностей, как отмечает Е. А. Фролова, состоит во взгляде на место человека в мире. Христианское представление о природе как созданной для человека было переосмыслено в эпоху Ренессанса, став идеей о природе как предмете творения самого человека, что, в свою очередь, способствовало формированию активности западного человека, направленной вовне, и определило нынешний духовный облик Запада. Напротив, мировоззренческая идея ислама — идея единства, целостности (единобожие, единство бытия, единство правовых и религиозных предписаний и т. д.) — стала основой другой мировоззренческой ориентации, направленной на осознание целостности с Богом и природой. По мнению Е. А. Фроловой, этот дух пиетистского отношения к природе определил в конечном счете направление научно-философского поиска, который шел, с одной стороны, по пути утверждения философского рационализма, широкого использования логики, рассмотрения опыта в качестве одного из важнейших источников научного знания. С другой стороны, философская мысль уже во времена средневековья, благодаря видению целостности бытия, признала ограниченность своей претензии на статус единственной формы познания, способной дать достоверное знание.

Е. А. Фролова отстаивает тезис о том, что арабо-мусульманская мысль средневековья в своем видении организации общества придавала большее значение общему (что вело к снижению значения индивида), и тем не менее в ней содержался богатый опыт понимания индивидуального, индивидуации, индивида³.

³ См. ее статью «Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное» в сборнике: Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: Вост. лит-ра, 1998.

Е. А. Фролова подготовила к изданию монографию по современной арабской философии (кон. XIX — XX в.), по-настоящему пионерское исследование в отечественной историко-философской арабистике. В этой книге приводится обстоятельный анализ воззрений ведущих арабских мыслителей современности в контексте социально-экономических и политических процессов, происходящих в арабском мире. Она — автор многих статей об исламской философии в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ).

Г. Б. Шаймухамбетова, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий ИФ РАН — российский философ, специалист по арабо-мусульманской философии. На протяжении нескольких десятилетий она исследует средневековую арабоязычную философию сквозь призму ее отношения к античной традиции, то есть к греческой и эллинистической философии. Итоги ее многоаспектного изучения этой проблематики (с точки зрения вопросов онтологии, гносеологии и социологии) нашли отражение в монографии «Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция»⁴ и в ряде ее статей⁵. Основной причиной, обуславливающей интерес к арабоязычной философии средневековья, являются, по ее мнению, значимость рационализма средневековой арабо-мусульманской философии для истории арабского мира и его сегодняшнего дня⁶. Важно, как она пишет, избежать, с одной стороны, опасности унификации арабоязычной средневековой философской традиции как наследия «исламского» (что свойственно работам исследователей из стран Арабского Востока), поскольку это ведет к забвению светского духа и стиля философских систем арабоязычных мыслителей, и, с другой стороны, критически преодолеть стереотипное отношение большинства западных исследователей к учениям средневековых арабо-мусульманских философов как к преимущественно комментаторским, в лучшем случае приспособляющим греческие теории, и, как следствие, оценку ими системы каждого конкретного мыслителя как эклектичной⁷.

При исследовании этой проблематики она исходит из предпосылки, что отношение арабоязычных философов к любому из представителей античной философии было обусловлено их общей концепцией природы философского знания. Одной из заслуг арабоязычных философов средневековья является их стремление не просто следовать «науке древних», но и возродить ее. Своей

⁴ Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М.: ГРВЛ, 1979.

⁵ Напр.: Шаймухамбетова Г. Б. К характеристике онтологических и гносеологических оснований рационализма восточных перипатетиков (на примере ал-Фараби) // Рационалистическая традиция и современность. М.: Наука, 1990.

⁶ Шаймухамбетова Г. Б. Проблема генезиса средневековой арабской философии и современная идеологическая борьба // Философское наследие народов Востока и современность. М.: Наука, 1983. С. 97.

⁷ Шаймухамбетова. Арабоязычная философия. С. 9.

целью философствования они ставили познание истины, сущности вещей. Г. Б. Шаймухамбетова разделяет такой подход отечественных историков философии и востоковедения, согласно которому в средние века философское, отличное от теологического, мышление сохранялось и развивалось преимущественно именно в странах Арабского Востока. Арабоязычная философская мысль оценивается ею как важная часть общего историко-философского процесса. Вопрос об оригинальности или неоригинальности средневековой арабоязычной философии может быть разрешен в результате исследования различных аспектов этого феномена — с точки зрения разработки тех или иных проблем, становления и развития основных философских направлений и философской терминологии, статуса философии, сравнительного изучения характера мышления на Арабском Востоке в средние века и латинском Западе в тот же период и т. д.⁸

По мнению Г. Б. Шаймухамбетовой, при оценке философского мышления на Арабском Востоке следует исходить из понимания комплекса вопросов, сопряженных с двумя проблемами: 1) проблемой веры и разума, которая охватывала взаимоотношения философии, теологии и религии. Данная проблема получила выражение в концепции единой, однако двойственной истины, сыграв свою роль в противостоянии философии теологии; 2) проблемой разума, которая впервые тематизируется в ее подлинно философской интерпретации в арабоязычной мысли, разрабатывается с связи с потребностью всеобъемлющей системы, а также с необходимостью четко разграничить знание и веру, выделить признаки достоверного научного знания и методы его получения. Соответственно, последователи калама, суфизма и исмаилизма — трех крупных течений мусульманского средневековья — «в набор персоналий, составляющий в совокупности “философию”, не входят»⁹.

По итогам своих исследований отношения арабоязычной средневековой философии к античной традиции Г. Б. Шаймухамбетова приходит к выводу, что есть твердое основание утверждать, что творчество крупнейших фигур исламской философской традиции (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сины, ал-Бируни, Ибн Баджи, Ибн Рушда, Ибн Туфейля) имело оригинальный, а не комментаторский характер.

Этот тезис получает развитие в ряде ее статей¹⁰. Этой же сохраняющей свою актуальность в области историко-философской арабистики проблеме — является ли арабоязычная средневековая философия просто комментатором античного философского наследия, передаточным звеном между ним и христианским миром, или же составляет органичную, но самобытную часть единого пространства средиземноморской мысли, — посвящена ее статья «О проблемах историографии средневековой арабской философии», в кото-

⁸ Шаймухамбетова. Арабоязычная философия. С. 10—11.

⁹ Там же. С. 14

¹⁰ См., в частности: Шаймухамбетова. Проблема генезиса.

рой Г. Б. Шаймухамбетова анализирует итоги изучения арабоязычной философии средневековья в философской арабистике, выделяя два этапа истории философской арабистики: первый этап — с начала XI в. по XVI в. и второй этап — начиная с XVI по сегодняшний день¹¹.

Член-корреспондент РАН **А. В. Смирнов**, заведующий сектором философии исламского мира Института философии РАН, доктор философских наук, — видный российский философ и арабист. Он — автор пяти монографий и более 70 научных статей, опубликованных на русском, английском, персидском, китайском, итальянском и болгарском языках и посвященных различным аспектам исламской культуры. Он перевел с арабского ряд философских произведений классической эпохи ислама: «Геммы мудрости» (*Фусу́с ал-хикам*) Ибн ‘Араби, «Успокоение разума» (*Rāḥat al-‘aql*) исмаилитского мыслителя Хамид ад-Дина ал-Кирмани, отрывки из *Муқаддима* (Введения) Ибн Халдуна и др. Его новаторский подход к пониманию природы классической исламской философской традиции основан на разрабатываемой им в течение многих лет концепции, согласно которой логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры не сводимы к основаниям других культур (в том числе западной)¹². Поэтому обращение А. В. Смирнова к блоку философской проблематики (вопросы онтологии, гносеологии, этики), общему для всех направлений классической исламской философии, предваряется исследованием внутренней логики историко-философского процесса на мусульманском Востоке в его классическую эпоху. Несводимость арабо-мусульманской философии к основаниям иных философских традиций обусловлена различием в осуществлении процедур рациональности в арабской культуре и в других культурах, например процедур смыслополагания: общее в арабской философской традиции мыслится как то, что, не присутствуя в различном как таковое, позволяет, тем не менее, приравнять различное. Это позволяет понять существенное отличие классической исламской философии от других философских традиций, что находит свое выражение не только в таких системообразующих философских категориях, как единство, множественность, противоположность, отрицание, тождественность, истина, но и на уровне метакатегорий: «основа»-«ветвь» (*‘асл-фар’*), «явное»-«скрытое» (*зāхир-бāтин*)¹³. Согласно этой логике строятся не только те отрасли философского знания мусульманского Востока, аналогом которым могут послужить такие философские дисциплины западной философии, как онтология, гносеология, этика и эстетика, но и теории исламского правоведения (*фиqh*) и классической арабской филологии, а также арабо-мусульманское изобра-

¹¹ Шаймухамбетова Г. Б. О проблемах историографии средневековой арабской философии // Средневековая арабская философия. С. 11—41.

¹² Эта теория подробно излагается в его книге: Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.

¹³ См.: Смирнов А. В. Справедливость (опыт контрастного понимания) // Средневековая арабская философия. С. 250—295, особенно с. 257—260 и 272—277.

зительное искусство¹⁴. Подход А. В. Смирнова, который он называет методом парадигмального анализа, позволяет пересмотреть сложившееся представление об арабо-мусульманской философии. Согласно А. В. Смирнову, «восточный перипатетизм» (*фальсафа*), привычно рассматриваемый как единственное явление философского порядка в исламском мире, представляет собой только одно направление философской мысли в исламском мире (наряду с каламом, ишракизмом, исмаилизмом и суфизмом).

Неоднократно высказывавшиеся в литературе мнения о том, что ряд учений суфизма следует оценивать не как мифологемы, а как философские концепции, получили теоретическое обоснование в работе А. В. Смирнова о крупнейшем суфийском мыслителе Мухй ад-Дине Ибн ‘Араби — «Великий шейх суфизма»¹⁵, в приложении к которому был опубликован перевод одного из важнейших трудов мистика — *Фусўс ал-ҳикам* (Геммы мудрости), содержащего «квинтэссенцию философских взглядов Ибн ‘Араби»¹⁶. Текстуально фундированное исследование важнейших суфийских концепций дало А. В. Смирнову возможность сформулировать вывод о том, что в лице творчества Ибн ‘Араби философский суфизм не только включен в философскую традицию арабо-мусульманского средневековья, но и представляет ее вершину и одновременно ее предел, поскольку системой Ибн ‘Араби исчерпывается потенция развития философской мысли в арабском мире¹⁷. Это находит свое выражение в отрицании философским суфизмом средневековой парадигмы, чем и объясняется принципиальное различие суфизма и других исламских религиозно-философских направлений в осмыслении отношения Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей: философская новация суфизма состоит в отказе от постулата о внеположности Первоначала вещей к порождаемому им ряду вещей в пользу понимания их (Первоначала и вещей) как условий друг для друга. Это привело к отрицанию суфиями линейной концепции причинности в понимании идеи абсолютного божественного единства и выдвижению ими концепции причинно-следственных отношений как отношений, заключенных внутри одной сущности, а не как отношений разных сущностей. Соответственно, согласно постулатам философского суфизма, для истины свойственны все-тождественность и снятость дихотомических различий, неокончателность всякой определенности и всякого предела¹⁸.

¹⁴ См. подробно об этом в: Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. М.: ИФ РАН, 2005.

¹⁵ Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Вост. лит-ра, 1993.

¹⁶ Там же. С. 4.

¹⁷ Там же. С. 126.

¹⁸ Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) // Средневековая арабская философия. С. 61—62.

А. В. Смирнов составил словарь средневековой арабской философской лексики, что, во-первых, дает возможность тем, кто не владеет арабским языком, получить представление о философской лексике, единой для арабской традиции философствования (включая калам, перипатетизм, ишракизм, исмаилизм и суфизм), и, во-вторых, выявить внутренние системные связи между этими философскими терминами. Он — автор многих статей об исламской философии в «Новой философской энциклопедии» (НФЭ), энциклопедическом словаре «Этика» и энциклопедии «Кругосвет», а также в зарубежных изданиях.

Профессор **Тауфик Ибрагим**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН) — российский философ, специалист по исламской философии и арабист. Он автор более 10 книг и 100 статей. Главной чертой Т. Ибрагима (псевдоним Т. Саллюм) является синтез исламской образованности с западным критическим методом. Его кандидатская (1978) и докторская (1984) диссертации, посвященные теологии калама (мутаилизму, ашаризму и матуридизму), свидетельствуют о нем не только как о крупнейшем специалисте по богословской мысли ислама, но и как об исследователе, сумевшем критически пересмотреть стереотипные представления о культурном наследии арабского мира: например, подвергнуть обоснованной критике теории об «атомарном», «дискретном» характере мышления носителей арабо-мусульманской культуры и показать роль мутакаллимов-атомистов не только в консервации наследия античной атомистики, но и в выдвижении ряда новых идей в этой области знания.

Обращение Т. Ибрагима к аналитическим потенциям марксизма (к его исследовательской методологии) за счет отказа от утилитаристского подхода к этому учению, свойственного многим арабским марксистам, послужило важной вехой в развитии интеллектуальной мысли в арабском мире 80-х гг., свидетельством кризиса прежних упований арабских «левых» изменить исламский мир, опираясь на фактор «классовой борьбы». Согласно Т. Ибрагиму, основной недостаток подхода арабских марксистов — попытка исследовать общественно-экономический строй средневекового мусульманского Востока, основываясь на предзаданных моделях догматического марксизма в духе вульгарного социологизма. Это, по его мнению, приводило многих исследователей к ошибочной оценке истории религии, культуры и философии исламского мира, а именно к искусственному противопоставлению не только религии, но и всех духовных явлений, связанных с ней (как продуктов реакционного феодализма) тем явлениям, в которых они видели подобие материалистических, а значит прогрессивных тенденций в исламской культуре. Т. Ибрагим утверждает, что основным философским вопросом в исламском средневековье в условиях доминирования религиозной идеологии был вопрос об отношении Бога и мира, а причиной творческого развития исламской религиозно-философской мысли было проти-

востояние рационализма (*'ақлāниййа/ Rationalism*) и фидеизма (*'имāниййа/ Fideism*)¹⁹.

Развивая этот тезис, Т. Ибрагим, в противовес бытующему в литературе стереотипному представлению о каламе (особенно ашаризме) как отрицательной реакции исламской ортодоксии (в лице традиционалистов) на свободомыслие (например, на философию), выдвигает аргументированное положение о продолжении развития рационалистических установок мутазилизма в ашаризме, пусть и в ослабленном варианте²⁰.

Т. Ибрагим отстаивает тезис о пантеистическом характере основных направлений арабо-мусульманской философии (калама, фальсафы, суфизма) с их отождествлением Бога с мировой целостностью. Идея имманентности божественного множественному миру, присущая первобытному мышлению, примитивному религиозному сознанию и находящая свое выражение в различных вариантах анимизма и идолопоклонства, сохраняется и в развитых монотеистических религиозных учениях, поскольку последние ориентированы на сознание «широкой публики», простых верующих, с их склонностью к натурализму (*табī'иййа*). По этой причине даже монотеистические религиозные системы не избавлены от признаков имманентности, что можно охарактеризовать как примитивный пантеизм²¹. А потому мировоззренческая интенция исламской религии о божественном как одновременно трансцендентном и имманентном множественному миру определила пантеистический характер религиозно-философских учений ислама наряду с сосуществованием в них пантеизма и теистического трансцендентализма. Пантеизм, в свою очередь, предполагает акосмизм, т. е. отрицание онтологической реальности единичного как такового, ибо все конкретно существующие вещи — разные проявления одной и той же тотальной сущности, Единого (Бога). Изложение такого понимания Т. Ибрагимом учений арабо-мусульманских философов классической эпохи приводится в совместной с А. В. Сагадеевым работе «Classical Islamic Philosophy»²², а также в ряде статей²³.

Убеждение Т. Ибрагима в необходимости поиска путей реформирования мусульманского Востока за счет использования потенций унаследованных от прошлого культурных институтов, в первую очередь религии, говорит о нем

¹⁹ Саллюм Т. Наҳва ру'йа марксиййа ли 'т-турās ал-'арабī («Марксистское освещение арабского культурного наследия»). Бейрūt, 1988. С. 77, 81, 146—147.

²⁰ Ибрагим Т. О каламе как «ортодоксальной философии» ислама // Религия в изменяющемся мире. М.: Наука, 1992. С. 205—212; см. также: *Абу-л-Хасан ал-Ашари*. Одобрение занятия каламо // Средневековая арабская философия / Введение, перевод и комментарии Т. Ибрагима. С. 367—378.

²¹ Саллюм Т. Ал-Фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа. Бейрūt. С. 75.

²² Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990. P. 309—321; ср.: Ал-Фалсафа ал-'арабиййа ал-ислāмиййа. С. 315—327.

²³ Например: Ибрагим Т. «Вуджудизм как пантеизм» (Средневековая арабская философия. С. 82—114); Ибрагим Т. «Философские концепции суфизма» (Классический ислам: традиционные науки и философия / Ред. А. В. Сагадеев. М.: ИНИОН, 1988).

как о последовательном стороннике либерально-реформаторского подхода к исламу. Согласно Т. Ибрагим, ислам как система положений вероучения и социально-правовых и этических норм не был дан Богом как нечто раз и навсегда застывшее. В исламе есть два неизменных принципа — вера в Бога и творение добра, все остальное (вопросы организации общественной жизни, политическое устройство и т. д.) относительно и подлежит изменению²⁴. Эти положения были развиты Т. Ибрагимом в ряде его работ и статей.

В соавторстве с Н. В. Ефремовой Т. Ибрагим написал книги «Мусульманская священная история» (Москва, 1996; 2-е изд. 2008), «Путеводитель по Корану» (Москва, 1998) и «Жизнеописание Пророка Мухаммада» (в 3-х томах; Казань, 2008). Его перу принадлежат ряд статей об исламе и исламской философии в следующих академических энциклопедиях: «Ислам. Энциклопедический словарь» (ИЭС), «Ислам на европейском Востоке», «Новая философская энциклопедия» (НФЭ) и «Большая российская энциклопедия» (БРЭ).

Н. В. Ефремова, старший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, кандидат философских наук. Область ее научных интересов — история средневековой философии (аристотелизм; латинский аверроизм; восприятие классической арабо-мусульманской философии и культуры на средневековом Западе).

Н. В. Ефремова исследовала учение о разуме (ноологию), которое развивали «восточные перипатетики» (ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд). Ноология представителей арабо-мусульманского «перипатетизма» (*фальсафа*) оценивается ею как едва ли не самая оригинальная часть их философского творчества. Если высказанные Аристотелем положения о разуме так и не были оформлены в виде законченной концепции, то «восточные перипатетики» разработали целостное учение об интеллекте, занимающее видное место в их системе и обуславливающее оригинальность последней. Этому способствовала переориентация перипатетиков Востока с эмпиризма Аристотеля на реализм платоновского типа с целью преодоления эпистемологического дуализма чувственного и умственного и выявления источника всеобщего и необходимого характера человеческого мышления. Уже в учении ал-Кинди об интеллекте эмпиризм Аристотеля уступает место платоновскому реализму. Фарабиевская эманационистская теория интеллекта (синтез платонизма и аристотелизма) сменяется более монистической концепцией Ибн Сины на основе трансцендентального иллюминационизма. Учению Ибн Рушда о едином общечеловеческом интеллекте (моноизму) было суждено обрести новую жизнь в интеллектуальном пространстве христианского Запада, где его концепция стала отличительным достоянием целого интеллектуального течения, связанного с его именем, — латинского аверроизма²⁵.

²⁴ *Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности. М.: 2007. С. 278—283.

²⁵ Эти положения доказываются, в частности, в следующих статьях Ефремовой Н. В.: «Ноология восточных перипатетиков» (Средневековая арабская философия. С. 146—174);

В соавторстве с Т. Ибрагимом Н. В. Ефремова написала такие работы, как «Мусульманская священная история» (Москва, 1996; 2-е изд. 2008), «Путеводитель по Корану» (Москва, 1998), «Русско-англо-арабский толковый словарь по общественным наукам» (Бейрут, 1994) и «Жизнеописание Пророка Мухаммада» (в 3-х томах; Казань, 2008). Она — автор ряда статей о классической исламской философии в «Большой российской энциклопедии» и в энциклопедии «Лексикон».

Майсам ал-Джанаби, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета социальных и гуманитарных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), — российский философ и арабист. Он — автор 21 монографии, а также более 500 статей на русском, арабском и английском языках в отечественных и зарубежных изданиях. В нем удачно сочетаются восточная ученость и западная критическая методология. В сфере его научных интересов — проблемы истории философии, суфизма, истории религии, философии культуры, философии истории, политики, анализ идеологических течений арабского мира и России.

Исследование всей этой проблематики М. М. ал-Джанаби проводит согласно методологическому подходу, в основе которого находится теория о культурном духе мусульманской цивилизации. Каждой цивилизации присуща историческая индивидуальность, которая воплощает в себе не только оригинальность данной цивилизации, но и преемственность ее существования. Преемственность мусульманской цивилизации обусловлена ее онтологическим типом (единство знания и действия). Последнее служит причиной складывания в мировоззрении мусульманской цивилизации монотеистического кредо универсального порядка и справедливости (умеренности), что делает мусульманскую цивилизацию способной устойчиво воспроизводить себя (в своих моделях и образах, воплощающихся в государственных структурах и организации общественной жизни, естествознании, философии, искусстве и праве), практически не поддаваясь прагматической «модернизации»²⁶.

Культурный дух мусульманской цивилизации обуславливает восприятие ею как себя, так и всего в ней имеющегося в качестве исторического воплощения «божественной скрижали», или в качестве главы в книге всемирной истории. Поэтому она является единственной цивилизацией в мире, не ограниченной конкретной исторической эпохой и географическим местом, национальностью или личностью. Мусульманская цивилизация превратилась в Империю Культуры, в которой главенствующее место заняла история

«Об аверроистской ноологии» (Историко-философский Ежегодник. М.: Наука, 1998); «О единстве философии и религии согласно Ибн Рушду» (Сравнительная философия III).

²⁶ Эти положения развиваются ал-Джанаби, например, в таких работах, как: Мусульманская культура: поиск золотой середины // Ценности мусульманской культуры и опыт истории. Нью-Йорк: Меллен Пресс, 1999; *Islamic Culture in Search of a Golden Mean // Values in Islamic Culture and the Experience of History*. New York: 2002. P. 221—257).

Истины, а не религиозные, этнические или национальные составляющие²⁷. Рецепция достижений предыдущих цивилизаций мусульманской культурой осуществлялась не путем их механического добавления, а благодаря их культурному растворению в системе основных парадигм исламского монотеистического мировоззрения. Дух мусульманской культуры позволил интерпретировать опыт предшествующих культур как часть собственного опыта посредством возведения пророков и мудрецов других культур в ранг собственных пророков и мудрецов.

Мусульманский монотеизм формировал подобное себе государство, общество, человека и цивилизацию как части единого целого. Высший идеал — следование по пути Истины, что требует идентификации общины с Истиной, а последней — с умеренностью. Так, по мнению М. М. ал-Джанаби, была открыта возможность трансформации общины в целостность разнообразных поисков истинной умеренности в виде перманентного постоянного синтеза (теоретического и практического), обращенного ко всем основным бинарностям мусульманской культуры (эзотеризм и экзотеризм, предки и наследники, *ислām* и *ймān*, здешняя и потусторонняя жизнь и др.). Поиск решения проблемы соотношения разума и установлений веры превратился в парадигмальную задачу для духовной культуры ислама, в рамках которой осуществлялись разнообразные попытки синтеза разума и мудрости (в философии, праве, каламе и литературе). И если в западной цивилизации между разумом и верой, теологией и философией, государством и личностью всегда имели место напряженное отношение, противостояние, а то и фактический разрыв, то в мусульманской цивилизации соотношение между разумом (рациональной теологией, философией) и верой (религией) складывалось на путях выработки рациональной мудрости и мудрого рационализма, которые, в свою очередь, были не чем иным, как целостностью морального духа или монизмом надисторических (абсолютных) принципов, воплощение которых предполагало гармонию общества и умеренности. Как полагает ал-Джанаби, специфическое преломление этих принципов в попытках объединения и гармонизации религии и философии есть лишь теоретическая форма обоснования легитимности общины в критериях разумной умеренности.

Конструирование сообщества на началах умеренности обосновало в процессе развития мусульманской культуры идею основ ислама и соответствующий способ единства разумного и передаваемого (*ал-ма 'кўл ва ал-манкўл*) как универсальной теоретической формы проявления умеренности: в хадисах — в виде пересказа-осознания (*ривāйа-дирāйа*), в праве (*фикх*) — в виде свободного толкования и согласия авторитетов (*иджитихād/иджмā'*), в каламе — в виде соотношения разума и установлений веры, в философии — в виде гармонизации мудрости и шариата. Свое наиболее полное воплощение дан-

²⁷ См. об этом в статье: М. al-Janabi. Islamic Civilization: An Empire of Culture // Values in Islamic Culture and the Experience of History. P. 49—75.

ный культурный код мусульманской цивилизации нашел в творчестве ал-Газали, учение которого представляет собой, по определению М. М. ал-Джанаби, суфийский теолого-философский синтез. Основное сочинение ал-Газали *Ихйā' 'ulūm ad-dīn* (Воскрешение наук о религии) является, по мнению М. М. ал-Джанаби, наиболее систематическим изложением его учения в виде целостной религиозно-правовой концепции и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к общепринятым потребностям каждого верующего, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой — к общепринятым нормам исламской этики и морали. Во всеохватной системе ал-Газали суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а *калам* принимается в качестве политизированной теологии, причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического бытия. Философия же берется ал-Газали как метод анализа. Суфийский теолого-философский синтез, предпринятый ал-Газали ради создания религиозно-этической системы в сочинении *Ихйā' 'ulūm ad-dīn*, служит задаче снятия отчуждения, возникшего между массами верующих и духовных лиц, и в конечном счете — задаче расширения социальной базы ислама. Суфизм ал-Газали — умеренный. По мнению ал-Газали, суфизм немыслим без приверженности нормам Закона (шариата). Но он исходил из необходимости придания этического характера положениям шариата, то есть придерживался позиции трехступенчатого пути к Богу: *шарī'a* (установления Закона) — *тарīқа* (путь к Богу) — *хақīқа* (сокровенная Истина). Последнее служит свидетельством осознания ал-Газали невозможности восхождения в мир морального абсолюта без опоры и вне рамок конкретной регуляции поведения верующего Законом, то есть шариатом. В этом он видел тайну возможности «оживления» суннитского ислама. Результаты историко-философского исследования (крупнейшего за последнее время) синтезирующей системы аль-Газали изложены в фундаментальном четырехтомном труде М. М. ал-Джанаби, каждый из которых посвящен одной из областей исламской теории и практики — философии (т. 1), богословию (т. 2), суфизму (т. 3) и этике (т. 4)²⁸.

Рациональная форма вечной мудрости есть идеал мусульманской культуры. В формулировке М. М. ал-Джанаби мудрость подобна мысли действия или единству знания и действия и является единственным способом постижения истины достоверности или истинной уверенности, при котором достоверность вновь становится способом действия или критерием постоянного испытания человеческой воли путем развития и улучшения ее составляющих перед лицом фактической, реальной истории культуры. Мысль о познании Бога как выражения единства противоположностей остается частью проблемы противоречивых метаморфоз бытия человечества или, иначе гово-

²⁸ *Майсам ал-Джанāбī*. Ал-Газālī: ат-га'аллуф ал-лāхūtī ал-фалсафī ас-сўфи. Т. 1—4. Никосия-Димишқ-Бейрūt: Дār ал-Мāда, 1998.

ря, дилеммы бытия и небытия, жизни и смерти. В то же время это и проблема, которая не перестает вызывать искреннее желание преодоления пропасти, поглощающей временное существование людей. В рамках этого дискурса исламская культура выработала собственную систему мудрости, которая нашла свое яркое воплощение в философских притчах *Хайй ибн Йақзан* («Живой, сын Бодрствующего»), являющих собой реализацию одного из выдающихся образцов философского пробуждения как истины мудрости. К сюжету этого произведения обращались выдающиеся личности, происходящие из разных жизненных, исторических и географических условий исламской цивилизации (Ибн Сина, ас-Сухраварди, Ибн Туфайл). В их позициях прослеживается развитие мудрости в рамках культурного расцвета ислама (Ибн Сина), противостояния косности светской и религиозной власти путем индивидуального бунта (ас-Сухраварди) и поиска истинной умеренности и духовного величия (Ибн Туфайл). По мнению М. М. ал-Джанаби, этот опыт философского пробуждения не утратил своей ценности: проблема нравственного оздоровления и спасения сегодня как никогда актуальна, ибо болезнь современного мира — отсутствие согласия разума и познания, поскольку знаний у него больше, чем разума. В условиях глобализации это грозит катастрофическими последствиями планетарного масштаба. Для того, чтобы избежать этой опасности, необходим поиск истинной гармонии и ее научного обоснования, чтобы человечество достигло больших высот мудрости, полагает М. М. ал-Джанаби.

В области научных интересов М. М. ал-Джанаби находятся также процессы активизации исламской социально-политической мысли в новой и новейшей истории. После периода спячки исламского мира (XVI—XVIII вв.) потребность в развитии культурного и национального самосознания исламского мира пробудила (начиная с XVIII в.) мусульманскую реформаторскую мысль, в которой важное место занимает ваххабизм. Последующая борьба между ваххабизмом и мусульманским «модернизмом» придала важный импульс процессу Арабского Возрождения (*нахда*) в национальной и религиозной формах. Согласно М. М. ал-Джанаби, главная заслуга мусульманского реформаторства состоит в привнесении в современное историческое сознание того, что можно назвать «концепцией культурного времени». Культурное время в понимании М. М. ал-Джанаби — это исполненный жизненности синтез идеала и долга, сила, стимулирующая чувство глубокой причастности к собственной истории, как и обязанность нового прочтения и постоянной динамизации своей культуры. Данное положение подкрепляется результатами анализа доктрин основоположников главных исламских идеологических течений современности (ал-Афгани, Мухаммада 'Абдо, Хасана ал-Банна).

Профессор **Н. С. Кирабаев**, доктор философских наук, проректор по научной работе Российского университета дружбы народов, — российский философ и арабист. Защитил кандидатскую диссертацию, посвященную философии аль-Газали (1979), докторскую диссертацию по теме «Социальная философия мусульманского средневековья» (1989). Его исследование соци-

альной философии мусульманского Востока эпохи средневековья носит комплексный характер, с учетом взаимодействия религии, политики и права. Взаимосвязь исламской философии и исламского права (*фикх*) раскрывается через признание огромной роли последнего (то есть права) в духовной жизни средневекового мусульманского Востока. Право (*фикх*), выступая как общая теория исламского государства, на определенном этапе своего развития сделало предметом рефлексии понятие «свобода», обращаясь к предельным основаниям религиозного понимания свободы: свободы личности, отношений людей между собой и отношения человека и Бога²⁹. В этом кроется причина исключительного влияния фикха на религию, мораль и философию. Исламское право как теоретическое правосознание оценивается Н. С. Кирабаевым как первая форма теоретического знания, в рамках которого были сформулированы основные проблемы и методы гуманитарных наук на мусульманском Востоке — проблемы веры и знания, божественного откровения и человеческих прав, авторитаризма и свободы, таклида и иджитхада и т. д.³⁰

Всестороннее исследование политико-правовой культуры ислама сквозь призму рассмотрения исламского права как концепции «сакральной» легитимности государства позволило Н. С. Кирабаеву показать влияние политических учений на развитие Арабского халифата. Дается цельное представление о формировании и развитии социальной философии восточного перипатетизма, от учения о добродетельном городе аль-Фараби до концепции идеального государства Ибн Рушда. При оценке философии истории Ибн Халдуна он подчеркивает, что важно то, что мусульманский философ истории расширил горизонты развития философии, указал на значение исторического и социального методов исследования государства, подчеркнув необходимость поиска объективных причинно-следственных связей общественного развития.

Одной из приоритетных задач в области исследования истории исламской философии Н. С. Кирабаев считает выявление парадигмы классической исламской философии на путях формирования целостного представления о мусульманской культуре сквозь призму ее базовых ценностей. При описании парадигмы мусульманской культуры и цивилизации важно выделить две доминирующие составные: ислам и эллинизм. Этим объясняется, с точки зрения Н. С. Кирабаева, гуманистический характер мусульманской культуры, связанный с попыткой сделать человека человечнее и способствовать раскрытию его величия.

Этот тезис последовательно развивается в ряде его последних работ, посвященных проблематике культурного взаимодействия западной и восточной цивилизаций и открытости цивилизаций к диалогу. Одновременно

²⁹ Кирабаев Н. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). М., 1987. С. 9, 15.

³⁰ Там же. С. 16.

Н. С. Кирабаев в сотрудничестве с профессором М. М. ал-Джаноби продолжает исследование философии ал-Газали³¹. Н. С. Кирабаев — автор многих статей об исламской философии и праве в «Юридической энциклопедии».

Ю. М. Почта, доктор философских наук, профессор факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), исполнительный директор Межвузовского центра по изучению философии и культуры Востока, — российский философ и исламовед. В круг его научных интересов входят история философии, философия истории, философия культуры, исламоведение. Он автор ряда монографий и научных статей по истории философии, философии истории и по истории исламской цивилизации.

Исследование исламской проблематики ведется им в русле критического анализа основных концепций, выработанных европейской наукой, в рамках которых предлагается объяснение возникновения и развития мусульманского общества. Этот вопрос приобрел чрезвычайную актуальность в современных условиях, когда одним из последствий процесса глобализации стало возрастание в мировой экономике и политике роли мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока. Исламский мир как неклассический вариант (с европейской точки зрения) социального развития является серьезным испытанием для философско-исторических и обще-социологических теорий³². Историко-философский анализ представлений о мусульманском обществе, сложившихся в европейской философии истории XVIII—XX вв., по мнению Ю. М. Почты, показывает, что в европейской и российской культуре сложилась устойчивая традиция его искаженного восприятия. Есть много причин такого искаженного восприятия (влияние политической конъюнктуры и предрассудки различных культурных течений и научных школ и т. д.), но основная объективная причина коренится в религиозном (христианском) характере европейской культуры.

Изучение проблемы возникновения арабо-мусульманского общества как явления всемирной истории и ислама как мировой религии Ю. М. Почта ведет согласно разработанному им методологическому подходу, в основе которого лежит положение о необходимости соединить эвристические ценности цивилизационного и формационного подхода. Как он полагает, оба подхода нуждаются в дальнейшей разработке, что связано с необходимостью преодоления как идеализма, присущего представлениям европейских мыслителей о философии истории исламской цивилизации, так и вульгарного материализма, свойственного формационной теории представителей марксистского исламоведения, и с необходимостью изживания европоцентристского и религиозно-провиденциалистского наследия в западном и отечественном исла-

³¹ *Кирабаев Н. С.* Знание и вера в философии ал-Газали // Сравнительная философия III.

³² *Почта Ю. М.* Возникновение ислама и мусульманского общества (философско-методологический анализ). М.: РУДН, 1993. С. 3.

моведении³³. Методология изучения истории мусульманского общества раннего средневековья, предложенная Ю. М. Почтой, предполагает синтез социально-культурного и социально-экономического подходов, характерных для, соответственно, цивилизационной и формационной теорий.

Исследование проблемы генезиса ислама и мусульманского общества в контексте социальных процессов не только на Аравийском полуострове, но и на Ближнем Востоке и в Средиземноморье в раннем средневековье позволило Ю. М. Почте выдвинуть положение о том, что возникновение ислама происходило в условиях перехода арабского общества к классовому обществу и государству, а этот переход, в свою очередь, был частью социальной революции в указанное время (VII в.), в ходе которой Ближний Восток и Средиземноморье переходили к феодализму. В определении Ю. М. Почты, эта социальная революция имела форму феодального синтеза. Самостоятельный выход исламизировавшегося арабского общества за пределы Аравийского полуострова, связанный с мусульманской завоевательной экспансией и распространением ислама, был одним из эпизодов продолжительного по времени феодального синтеза, который состоял в диалектическом взаимопроникновении противоположностей — разлагавшегося рабовладельческого центра (Византия и Персия) и его варварской периферии, важную часть которой составляло арабское общество. Феодальный синтез, как утверждает Ю. М. Почта, включал в себя и духовные процессы, результатом которых явился ислам — мировая монотеистическая религия, возникшая в итоге продолжительного взаимодействия религиозно-культурного наследия обществ классового центра и варварской периферии³⁴.

Этот тезис получил дальнейшее развитие в работах, в которых Ю. М. Почта обращается к проблематике взаимодействия западноевропейской и мусульманской культур. Например, им предпринят анализ представлений европейской романтической философии о мусульманском обществе³⁵. В работе показано, что, выражая путем подчеркнутого обращения к религии протест против отчуждения личности в раннебуржуазном обществе, европейские романтики (Карлейль, Шлегель, Шатобриан) стремились к провозглашению идеала свободной личности, противостоящей бездуховному окружению. Новый (точнее, чаемый) этап в развитии человеческой культуры они связывали с возрождением религии, которая должна стать, по их замыслу, основным элементом культуры. Глубоко переживаемое осознание кризисного состояния свое-

³³ Почта Ю. М. Возникновение ислама. С. 132.

³⁴ Там же. С. 132—133. Данное положение получило теоретическое обоснование в ряде других его работ, основные из которых: Ислам: истоки и современность. М.: 1988; «Цивилизационный контекст революционных преобразований в России» (*Вестник РУДН: Философия и социология*. Вып. 1. М.: РУДН, 1996); Ислам и мусульманское общество в западной философской традиции М.: РУДН, 1997.

³⁵ Почта Ю. М. Романтизм: анализ мусульманского общества в свете социального идеала христианской цивилизации. М.: РУДН, 1997.

го общества, зачастую объясняемое неудачными результатами Возрождения, обращавшегося к античному наследию, вызывало у романтиков интерес к цивилизациям, отличным от европейской, в частности к мусульманской.

Р. В. Псху, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН), исследует религиозно-философскую мысль Востока (индийскую и исламскую философии). В ряде ее статей рассматриваются религиозно-философские аспекты творчества Мухаммада ан-Ниффари (ум. в 977), одного из самых сложных и даже загадочных, по выражению английского востоковеда А. Дж. Арберри, фигур в истории суфизма. Анализируя главное произведение ан-Ниффари *Kitāb al-mawāqif* («Книги о предстояниях»), Псху рисует философский портрет этого самобытного мыслителя, оценить подлинное значение наследия которого в суфийской традиции современным исследователям еще предстоит. Основная проблема, возникающая при обращении к *Kitāb al-mawāqif* ан-Ниффари, связана, как пишет Псху, с трудностью интерпретации предмета анализа — мистического опыта, поскольку произведение представляет собой диалог Бога и мусульманского мистика. Существующие методы историко-философского исследования суфийских текстов (начиная от сравнительно-исторического вплоть до парадигмального) используются, как правило, для достижения одной главной цели — выявления ключевых идей и положений того или иного суфийского автора, и последующей их систематизации в некую единую религиозно-философскую концепцию. Это, по ее мнению, ведет к не всегда оправданной «философизации» и «концептуализации» построений мистиков, к игнорированию специфики мистического текста, заведомо исключающего прозрачность его восприятия, как в случае с текстом ан-Ниффари.

Решение данной проблемы она видит в прочтении текста ан-Ниффари как набора определенных правил языковой игры³⁶. Так, рассмотрение мистического предстояния (*мавакиф*) «близости» (*курб*) через призму понятия языковой игры раскрывает основную — «функциональную» — цель данного мистического предстояния: оно призвано расширить языковое сознание читателя, поскольку определение близости дается таким образом, что человек, при условии добросовестных попыток проникнуть в смысл текста, в итоге осознает, что любое выражение о близости Богу означает Его отдаленность³⁷. Данный тезис Псху развивает, прибегая к анализу еще одного значимого об-

³⁶ Pskhu R. Language Game or Private Language: the Dilemma of Interpretation for Sufi Text // Oriental Languages and Cultures / I. Gazieva (ed.). Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008. P. 16.

³⁷ См.: Псху Р. Опыт суфийского прочтения Корана на материале «Книги о предстояниях» (*Kitāb al-Mawāqif*) ан-Ниффари (X в.) // Вестник РУДН: Сер. «Философия». № 1 (11) 2006; Мухаммад б. Абд ал-Джаббар ан-Ниффари. Книга о предстояниях (§§ 19, 42, 69, 73, 75, 76) // Вестник РУДН: Серия «Философия». 1 (11) 2006 / Перевод с арабского Р. В. Псху.

раза в *Kitāb al-mawākiḥ* — образа моря, который встречается в двух местах этой работы. Исследование проводится Псху путем сопоставления содержания образа моря в обоих случаях с текстом Корана, а также путем обращения к опыту разработки русским востоковедом В. В. Бартольдом (1860—1930) темы моря в тексте Корана³⁸.

Янис Эшотс (Jānis Ešots), научный сотрудник Института Азии Латвийского университета (Institute of Asian Studies, University of Latvia) (Рига, Латвия) — специалист по исламской философии, иранист и арабист. По первой специальности — филолог-иранист, переводчик персидской художественной литературы. Его первая (кандидатская) диссертация (1994) посвящена анализу русских переводов Хамсы (Пятерицы) Низами Ганджави; во второй же (докторской) (2007) рассматривается учение Муллы Садр о *вуджуд* (бытии/нахождении) как попытка синтеза философии и мистицизма. Область его научных исследований — история исламской философии, компаративистика (сравнительная философия) и культура ислама.

Изучение этой проблематики Я. Эшотс ведет в русле нового методологического подхода в области историко-философской арабистики и иранистики в современной России, согласно которому исламская философия является, во-первых, самобытной частью мировой философской мысли, во-вторых, исламская философия включает в себя в качестве самостоятельных философских направлений не только восточный перипатетизм и калам, но и суфизм, исмаилизм и ишракизм. Более того, он внес существенный вклад в обоснование данного подхода своими исследованиями и переводами. Эшотсом проведено фундаментальное исследование творчества крупнейшего арабоязычного иранского философа Садр ад-Дина аш-Ширази, Муллы Садр (ум. 1640), представителя до сих пор не получившей должной известности в России шиитской философии сефевидского Ирана (т. н. «исфаханской школы»). Выдвинутое С. Насром положение о создании Садр ад-Дином аш-Ширази совершенно нового направления в исламской философии — трансцендентной философии (*ал-хикма ал-мута‘āлиййа*) получило текстуально фундированное обоснование в работах Эшотса — ряде статей и его комментированном переводе на русский язык одного из основных произведений Садр ад-Дина аш-Ширази — *Ал-хикма ал-‘аршиййа* (Престольная мудрость)³⁹.

³⁸ См.: Псху Р. В. Преломление коранического образа моря в тексте ан-Ниффари // Восточные языки и культура: материалы II международной научной конференции 20—21 ноября 2008 года. М.: РГГУ, 2008; Псху Р. В. Образ моря в «Kitāb al-mawākiḥ» ан-Ниффари // Сагадеевские чтения. М.: РУДН, 2008. С. 36—43.

³⁹ Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази (Муллы Садр) — создатель «трансцендентной философии» («мудрости Престола») // Садр ад-Дин аш-Ширази. Престольная мудрость / Пер. с араб. Я. Эшотса. М.: ВЛ, 2004. С. 5—22. См. также: Садр ад-Дин аш-Ширази. Приходящее в сердце о познании Господствия / Пер. Я. Эшотса // Восток, 2000. № 2. С. 109—132; № 5. С. 109—127.

Садр ад-Дин аш-Ширази полагал, что его учение есть философия, синтетическая по своему характеру, вбирающая в себя все остальные философские направления исламской философии и являющаяся квинтэссенцией самого ценного человеческого знания, знания о началополагающей причине и конечной цели бытия всего сущего⁴⁰. Эшотс, отстаивая тезис об оригинальном характере учения Садр ад-Дина аш-Ширази, фактически обосновывает необходимость пересмотра бытующих до сих пор в отечественной литературе представлений о Садр ад-Дине аш-Ширази либо как о представителе восточного перипатетизма, разделявшего взгляды Ибн Сины, либо как о стороннике ишракизма, то есть последователе ас-Сухраварди. Как пишет Эшотс, фундаментом всех положений в «трансцендентной философии» Садр ад-Дин аш-Ширази является концепция первичности и аналогической градации бытия. Этой концепции средневекового иранского философа предшествовала сложная эволюция его философских взглядов, которые на раннем этапе его творчества базировались на сухравердиевской концепции «первичности чтойности». Отказ от этой фундаментальной посылки основоположника ишракизма и позволил Садр ад-Дину аш-Ширази создать свое оригинальное учение⁴¹.

Итоги исследований учения Садр ад-Дина аш-Ширази были опубликованы Я. Эшотсом также в различных сборниках и журналах в отечественных и иностранных изданиях на русском, персидском и английском языках⁴². Он также автор многих статей о суфизме на русском, английском и персидском языках. Особым предметом исследований Я. Эшотса являются философские основания этической мысли в суфизме⁴³.

Я. Эшотс — автор статей об исламской философии и исламской культуре в ряде энциклопедий (*The Encyclopedia of Islamic Political Thought; The Qur'an: an Encyclopedia; Ислам на территории бывшей Российской империи* и *The Encyclopedia of Love in World Religions*).

Профессор **А. А. Игнатенко**, президент Института религии и политики, член Общественной палаты Российской Федерации, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, доктор философских наук, является одним из ведущих востоко-

⁴⁰ Эшотс. Садр ад-Дин аш-Ширази. С. 8.

⁴¹ Там же. С. 10, 20.

⁴² См.: *Eshots J. Preexistence of Souls to Bodies in Sadra's Philosophy // Transcendent Philosophy. London: IIS. Vol. 3. № 2 (June 2002). P. 183—197; Eshots J. The Principle of the Systematic Ambiguity of Existence in the Philosophy of Ibn Sina and Mulla Sadra // Afkar (Journal of 'Aqidah and Islamic Thought). Kuala Lumpur: University of Malaya. Vol. 6 (Rabī' al-Awwal 1426 / May 2005). P. 161—170; Эшотс Я. Садр ад-Дин аш-Ширази и «ирфанизация» философии // Историко-философский ежегодник 2000. М.: Наука 2002. С. 378—390; *Eshots J. Šadr al-Dīn Shīrāzī — mubtakir-i hikmat-i 'arshī yā Sayrī dar ištīlāhāt-i Šadrā. Khirād-nāme-i Sadrā. Tehrān: SIPRIn. Vol. 5. Number 20 (September 2000). P. 61—66 и др.**

⁴³ См.: *Эшотс Я. Этика исламского мистицизма: краткий обзор учений футувва // Сравнительная философия II. С. 252—261; Эшотс Я. Понятие справедливости в суфизме: Джалал ад-Дин Руми и Ибн 'Араби // Глобализация и справедливость. М.: РУДН, 2007.*

ведов России. Он автор семи книг и более 500 статей, посвященных философской, общественно-политической и этической мысли арабо-мусульманского Востока.

Свои исследования различных аспектов арабо-мусульманского общества на богатом историческом материале А. А. Игнатенко подчиняет задаче историко-философского анализа ради выявления фундаментального различия, или (как он сам пишет) разнонаправленности исламской и западной культур. По его мнению, это различие находит свое выражение в исторически сложившемся особом исламском менталитете, который своей познавательной ориентацией и практической динамикой существенно отличается от западного (иудео-христианского) менталитета. Для подтверждения своего тезиса он приводит выводы, полученные им при изучении различных сегментов арабо-мусульманской культуры путем анализа социально-политических, религиозно-богословских и философских взглядов крупнейших мусульманских мыслителей.

Для понимания исторической конкретности и универсальных свойств исламской культуры А. А. Игнатенко предлагает рассмотрение имманентных ей категорий, или семантем, а также специфической парадигматики, или способов их трансформации и комбинирования. Согласно А. А. Игнатенко, несмотря на то, что спекулятивная мысль исламского средневековья продемонстрировала разнообразные способы решения проблемы отношения Бога и мира (Единого и многого) в целях поиска выхода из эпистемологического тупика, куда заводит попытка рационально постичь трансцендентное (божественное), тем не менее можно выделить общую для них семантику. В ее основе лежит Зеркало как элемент спекулятивной парадигматики в исламской мысли этой эпохи (средневековья)⁴⁴. Ограничение, наложенное на исламскую культуру запретом на изображение, заставляло, проигрывая разные трансформации и комбинации образа в Зеркале (ал-Газали, Ибн ‘Араби, ас-Сухравади и др.), фиксировать всю эту богатейшую разнообразность не в *из-образ-е*ниях, а в слове, дискурсе. Определяющее для исламской культуры — не имагинативность сама по себе, а специфическое соотношение имагинативности и дискурсивности. Соответственно, исламская культура характеризуется А. А. Игнатенко как имагинативно-дискурсивная культура (в отличие от западной культуры — дискурсивно-имагинативной)⁴⁵.

В исламской общественно-политической мысли средневековья Игнатенко выделяет три рационалистических течения: умозрительный рационализм представителей «восточного перипатетизма» (*фалāсифа*), ориентировавшихся на античную модель философствования (ал-Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд, «Братья чистоты»); прагматический (в жанре «княжьих зеркал», или «поучений владыкам», — ал-Мукаффа, ал-Маварди, Абу Хамид

⁴⁴ Игнатенко А. А. Зеркало ислама. М.: ВЛ, 2004.

⁴⁵ Там же. С. 167.

ал-Газали и др.); реалистический (обнаруживается у Ибн Халдуна и его последователей в стремлении объяснить с рационалистических позиций действительность во всех ее аспектах — природном, социальном, политическом, культурном и т. д.).

Полученные выводы из анализа социальных проектов исламских мыслителей средневековья служат, по мнению А. А. Игнатенко, дополнительным доводом для обоснования заявленного им тезиса о принципиальном отличии исламской культуры от западной. Их различие находит свое выражение в отличии особого исламского образа мышления — его ретроспективности, обращенности в прошлое, назад — от перспективного, обращенного в будущее и вперед менталитета западной культуры. Менталитет западного человека перспективен, направлен вперед, а менталитет носителя исламской культуры ретроспективен. Современный исламский фундаментализм являет собой пример попытки обратить время вспять, воспроизвести бытие первых мусульман времен Пророка Мухаммада⁴⁶.

Вышесказанное получает развитие в многочисленных публикациях Игнатенко, посвященных актуальным проблемам ислама на современном этапе в условиях глобализации. Объектом его внимания являются такие злободневные проблемы, как обострения противоречий между исламским миром и Западом, сетевой терроризм и т. д. В его работах дается анализ идеологии, программных установок и деятельности различных исламских неправительственных религиозно-политических организаций (Братьев-мусульман, Исламской партии освобождения, Исламского джихада и им подобных), их взаимоотношений с режимами стран Ближнего Востока и рассматривается использование этих движений теми силами, которые прибегают к международному терроризму. Он указывает на деструктивное воздействие исламистских организаций на общую ситуацию в арабском мире, дискредитирующих своей деятельностью борьбу народов мусульманского Востока за социальную и экономическую эмансипацию⁴⁷.

В. В. Наумкин, доктор исторических наук, руководитель Центра арабских исследований Института востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), — российский историк-востоковед и арабист. Сфера его научных интересов: ислам, международные отношения, международная безопасность, регионально-страноведческие исследования (Ближний Восток, Центральная Азия и Закавказье), южноаравийские исследования, конфликтология и этнология. Хотя в последние годы главными направлениями его исследований являются политический ислам и регионоведение (эволюция современных исламских движений, этнография Южной Аравии, конфликты в государствах СНГ), В. В. Наумкин внес в 80-е гг. большой вклад в развитие истории фило-

⁴⁶ Игнатенко. Зеркало ислама. С. 168—169.

⁴⁷ См.: Игнатенко А. А. Халифы без халифата: Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. М.: ГРВЛ, 1988.

софии исламского мира. Особо следует отметить осуществленный им перевод ряда глав *Ихйā' ‘улūм ад-дйн* ал-Газали⁴⁸. Его перевод снабжен большой вводной статьей и комментариями, сохраняющими свое значение до сегодняшнего дня. Прделанные В. В. Наумкиным фундаментальное исследование и анализ этого сочинения ал-Газали и сейчас остаются образцом научного исследования. Творчество этого исламского мыслителя продолжает оставаться предметом научных исследований В. В. Наумкина, который недавно издал в русском переводе еще одно произведение ал-Газали — *Ал-Қистās ал-мустақīm* («Правильные весы»)⁴⁹.

Профессор **А. Д. Кныш**, декан факультета Ближнего Востока Мичиганского университета (США) — выпускник Восточного факультета Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) государственного университета (1979) по специальности арабская филология. Защитил при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР кандидатскую диссертацию на тему «Основные источники для изучения мировоззрения Ибн ‘Араби: *Фусўс ал-ҳикам* и *ал-Футўхāt ал-маккийа*» (1986). В круг научных интересов А. Д. Кныша входят исламский мистицизм (суфизм), классическая арабская литература, история религиозно-философской и богословской мысли ислама, региональный ислам (Йемен, Северный Кавказ) и т. д. Его перу принадлежат свыше 100 работ, опубликованных на английском, русском, азербайджанском, немецком, итальянском, персидском и арабском языках, в которых освещаются различные аспекты истории и культуры ислама. Недавно он перевел с арабского на английский книгу Абу ал-Касима ал-Кушайри *Ар-Рисāла ал-қушайриййа фī ‘илм ат-тасавуф* («Кушайриево послание о суфийской науке»), ценнейший источник по теории и духовной практике суфизма. А. Д. Кныш является ответственным редактором секции «Суфизм» в редколлегии 3-го издания *Encyclopaedia of Islam*.

Предмет особого исследовательского интереса А. Д. Кныша — суфизм, который он рассматривает с разных точек зрения: как важнейший элемент мусульманской религии, как духовную составляющую исламской культуры, как социально-политическую организацию, как мистико-аскетическое движение, как духовную практику, как мистическое мировидение и мировосприятие, как особый стиль поведения и самовыражения и т. д. В своей монографии «Мусульманский мистицизм»⁵⁰ он развивает свой особый, основанный на материале многолетних исследований⁵¹, подход к пониманию

⁴⁸ *Абу Хамид аль-Газали*. Воскрешение наук о вере (Ихйā' ‘улūм ад-дйн): Избр. гл. / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М.: ГРВЛ, 1980.

⁴⁹ *Ал-Газали*. Правильные весы (Ал-қистās ал-мустақīm) / Исслед., пер. и коммент. В. В. Наумкина. М.: Центр арабских и исламских исследований, 2008.

⁵⁰ *Knysh A. D. Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000. Русский перевод: *Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм* / Пер. М. Г. Романова. М.; СПб.: Диля, 2004.

⁵¹ См., например: *Кныш А. Д. Некоторые проблемы изучения суфизма* // Ислам: Религия, общество, государство. М.: ГРВЛ, 1984. С. 87—95.

проблемы происхождения суфизма, приводит классификацию ранних региональных аскетико-мистических школ исламских мистиков, предлагает объяснение победы мистического течения, превратившегося в новый тип мировоззренческой и практической системы, которая получила название «суфизм» (*тасавуф*), подкрепляя свою интерпретацию мнением ряда западных специалистов, согласно которому распри между некоторыми религиозными и догматико-правовыми направлениями в Нишапуре и других городах Хорасана и Мавераннахра могли кардинальным образом повлиять на судьбы аскетико-мистических движений, тесно связанных с ними⁵². В этой работе также освещается история складывания собственно мистической традиции в исламе, ее основных направлений, исследуются суфийская духовная практика, организационные формы суфизма, показывается процесс систематизации суфийской традиции и роль в этом самых видных кодификаторов суфийской «науки» (‘Абу Са‘ида ал-А‘раби, Мухаммада Парса, ‘Абу Талиба ал-Макки, ал-Калабази, ас-Сулами, ал-Кушайри, Абу Ну‘айма ал-Исфахани, ал-Худжвири и др.).

А. Д. Кныш является автором раздела «Суфизм» в книге «Ислам: Историографические очерки» (1991), в котором рассматриваются основные этапы исследования суфизма в научном исламоведении и дается оценка итогов этих штудий, осуществленных специалистами по суфизму из числа российских и западных исламоведов, а также указываются наиболее перспективные направления для будущих изысканий. Учитывая спорный характер вопроса о происхождении суфизма и его роли в жизни исламского общества, А. Д. Кныш специально обращает внимание читателей к исследованиям проблемы неоднозначного отношения между суфизмом и тем, что не вполне корректно называют «ортодоксальным» или «официальным» исламом⁵³. Он показывает на примере последних работ специалистов по суфизму, что противопоставление суфизма так называемому «официальному» исламу носит искусственный характер, и предлагает свое решение вопроса взаимоотношений суфизма и «правоверия». В основе его подхода лежит тезис об отсутствии в исламе единой общепризнанной «ортодоксии», что позволяет говорить лишь об отношении конкретного богослова или группы богословов к тем или иным формам проявления суфизма, но не более того.

А. Д. Кныш занимает особую позицию по отношению к философии (или, согласно его терминологии, теософии) суфизма, поскольку он не разделяет точку зрения ряда исследователей (Т. Ибрагима, А. В. Сагадеева, А. В. Смирнова, М. Т. Степанянц, Е. А. Фроловой, А. Афифи, Т. Изуцу и др.), которые считают, что в лице учения Ибн ‘Араби суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих философских течений в рамках ислама. Как полагает А. Д. Кныш, хотя суфизм обращался к общим для арабо-му-

⁵² Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. С. 112.

⁵³ Кныш А. Д. Суфизм // Ислам: Историографические очерки. М.: ВЛ, 1991. С. 178.

сультманской философии эпохи классического ислама вопросам онтологии и гносеологии, а также к антропологической проблематике, тем не менее, теософские и метафизические спекуляции Ибн ‘Араби и последователей его учения «единства бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) так и не вышли за рамки мистики. Исследования А. Д. Кнышом творчества Ибн ‘Араби нашли свое отражение в таких книгах, как (Ибн ал-Араби,) «Мекканские откровения» (СПб, 1995) и “Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition”. (NY, 1999), а также во многих статьях.

А. Н. Юзеев, доктор философских наук, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин казанского филиала Российской академии правосудия (г. Казань). Защитил в Институте философии РАН кандидатскую диссертацию на тему «Мировоззрение Ш. Марджани (1818—1889) и арабо-мусульманская философия» (1990) и докторскую диссертацию на тему «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX в.» (1998). Область его научных интересов — исследование татарской философской мысли и изучение проблем ислама. А. Н. Юзеев — автор более шестидесяти статей и семи монографий, среди которых: «Мировоззрение Ш. Марджани и арабо-мусульманская философия» (Казань, 1992), «Татарская философская мысль конца XVIII — XIX в.» (Казань, 2001), «Очерки Марджани о восточных народах» (Казань, 2003), «Философская мысль татарского народа» (Казань, 2007) и др.

Предметом многолетних научных исследований А. Н. Юзеева является мусульманское реформаторство и либерализм в России в XIX — начале XX в. на примере религиозно-философской мысли татарского народа. Он выделяет как основные направления татарской философской мысли реформаторство и просветительство, отмечая, что впоследствии список дополняется либерализмом, консерватизмом и социал-демократизмом⁵⁴. Философская мысль татар-мусульман как «высокая» часть идеологии мусульманского либерализма рассматривается им как синтез восточной (арабо-мусульманской, общетюркской, собственно татарской) и западных (европейских и русских) традиций.

И. Р. Насыров, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН, на протяжении многих лет ведет исследования в области истории исламской философии и суфизма. Защитил докторскую диссертацию на тему «Онтологические и гносеологические основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)» (2008). Он — автор монографии «Вопросы гносеологии в западной классической и арабо-мусульманской философии» (Уфа, 2000) и переводов с арабского ряда произведений: «Книги мудростей» (*Китāб аль-хикам*) Ибн ‘Ата’ Аллаха ал-Искандари (Уфа, 2000), «Книги вечных даров» (*Китāб ал-мавāхиб ас-сармадиййа*) Мухаммада Амина ал-Курди (Уфа, 2000), первой части пер-

⁵⁴ Юзеев А. Н. Проблемы веры и разума в татарской философской мысли XIX — начала XX в. // Сравнительная философия III. С. 196.

вого тома «Возрождения религиозных наук» (*Ихйā' 'ulūm ad-dīn*) ал-Газали (Москва, 2007) (в соавторстве) и 19 научных статей. Результаты исследований И. Р. Насырова в изучении философских оснований суфизма нашли отражение в предложенном им подходе к историко-философскому анализу этапов становления суфизма, генезиса и эволюции его онтологических и гносеологических оснований, суфийского учения о постижении трансцендентного Бытия. В рамках этого подхода предложена попытка реконструкции эволюции ранних аскетико-мистических учений ислама (*зухд*) в суфизм, в одно из ведущих религиозно-философских направлений в исламе. Переосмыслен ряд ключевых понятий и концепций суфизма, предлагается новый способ его периодизации. Существенная часть результатов исследований была опубликована в ведущих российских научных журналах («Вопросы философии», № 10 (2007), «Религиоведение», № 3 (2006), № 10 (2007)). И. Р. Насыровым предпринято выявление концептуальных оснований религиозно-философской мысли видного суфийского мыслителя Абу Талиба ал-Макки (ум. 996 г.). Учение Абу Талиба ал-Макки о бытии основано на положении, что множественный мир есть условие реализации полноты абсолютного Бытия как единого и единственного. Соответственно, в его учении о познании эзотерическое («сокрытое») знание и экзотерическое («явное») знание представляют два вида знания, которые не могут обходиться друг без друга⁵⁵.

И. Р. Насыров также ведет изучение философских традиций российских мусульман на примере творчества суфийского шейха Зайн Аллаха Расулева (1833—1917), представителя российской мусульманской интеллигенции XIX — начала XX в.⁵⁶, и видного востоковеда-тюрколога Заки Валиди Тогана (Ахмет-Заки Валидова)⁵⁷.

Сегодня в России ведущим центром исследования историко-философской арабистики и иранистики является сектор философии исламского мира Института философии РАН. В секторе начал работу научно-исследовательский семинар «Архитектоника культуры» (<http://iph.ras.ru/seminar.htm>). Сотрудники сектора ведут преподавательскую деятельность на факультетах философии и политологии, а также в отделении востоковедения философского факультета Государственного университета гуманитарных наук (ГУГН), открытого на базе Института философии РАН. В секторе также ведется подготовка аспирантов, осуществляется руководство курсовыми и дипломными работами студентов ГУГН. В настоящее время в секторе трое аспирантов.

⁵⁵ Насыров И. Р. Проблема веры и знания в суфийском трактате Абу Талиба аль-Макки *Кут аль-кулуб* («Пища сердец») // Сравнительная философия III. С. 180—186.

⁵⁶ Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накибанди. Избранные произведения / Пер. с араб., коммент. и прим. И. Р. Насырова. Уфа, 2001.

⁵⁷ См. публикуемую в этом же выпуске статью «Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации».

Научные интересы аспиранта **А. А. Лукашева** связаны с изучением философской проблематики в персидской классической поэзии. Эту задачу он решает на основе анализа поэмы средневекового иранского философа Махмуда Шабистари *Гулишан-и рāз* (XIII в.), перевод которой, вместе с подробным филологическим и философским комментарием, он готовит в настоящее время. Эта работа откроет российскому читателю прежде малоизвестного ему классика иранской философской мысли (ему посвящена лишь одна монография на русском языке, изданная в 1977 году в Баку), который внес значительный вклад в развитие философского суфизма. Основное содержание работы А. А. Лукашева — анализ онтологических и эпистемологических основ классического суфийского учения, изложенного Махмудом Шабистари в упомянутой поэме. Одновременно с этим на материале поэмы, а также других ранее не переведенных на русский язык произведений классической персидской философской поэзии (таких как газели Атгара и его поэма «Язык птиц», а также газели Баба Кухи Ширази) А. А. Лукашев подготовил статьи «Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари *Гулишан-и рāз* (“Цветник тайны”)), «Онтологические основания соотношения веры и неверия в персидской суфийской поэзии» и «Вводные главы к философской поэме Махмуда Шабистари “Цветник тайны” как концептуальная основа произведения». Публикация вышеупомянутых его трех статей ожидается в 2009 г. Работы А. А. Лукашева отличает стремление к рассмотрению разбираемых им вопросов через призму онтологического аспекта мировоззрения иранских суфиев.

Аспирант **В. В. Золотухин** ведет исследование взглядов средневекового исламского мыслителя Ибн Халдуна на движущие факторы общественного развития посредством развернутого анализа ключевого понятия его философско-исторической концепции — понятия *‘аṣабиййа* («спаянность»), и основных категорий его экономической концепции. В. В. Золотухин приходит к выводу, что размышления арабского философа истории, связывающие воедино экономические процессы, человеческие страсти и пороки, дающие оценку определенным видам деятельности как «неестественным», сохраняют свою актуальность для современного читателя. Идеи центрального произведения Ибн Халдуна *Ал-Муқаддима* («Введение») способны помочь людям XXI столетия понять сложные процессы, идущие сегодня: урбанизацию, господство рынка, моральные проблемы западной цивилизации и то сопротивление, которое оказывает глобализационным изменениям еще не исчезнувший до конца общинно-традиционный мир. По результатам исследований им подготовлены к защите кандидатская диссертация, а для публикации — ряд статей, в которых нашли отражение основные положения выполненной работы.

Аспирантка философского факультета ГУГН **Ю. Е. Федорова** ведет исследование философской проблематики, связанной с классическим исламским наследием Ирана. Ею выполнен перевод «Притчи о шейхе Сан‘ане» — самостоятельного по значению фрагмента поэмы «Язык птиц» персидского

суфийского поэта XII века Фарид ад-Дина 'Аттара. На материале данной поэмы Ю. Е. Федорова анализирует проблему истины в суфизме. При решении своей исследовательской задачи она исходит из положения, что истина является ключевой и основополагающей категорией в исламской культуре. Вокруг категории «истина» выстраивается и система понятий исламской философской мысли. Все мусульманские философы связывали представление об истине с Божественной реальностью, поэтому и способ разрешения проблемы истины напрямую зависел от того, как они мыслили соотношение Бога и мира. Суфийские мыслители для описания взаимоотношения Бога и мира использовали пару метакатегорий исламской культуры — *zāhir* («явное») и *bāṭin* («скрытое»). Ю. Е. Федорова исследует проблему истины в суфизме сквозь призму противопоставления указанных выше философских категорий на примере текста «Притчи о шейхе Сан'ане», рассматривая это соотношение как «знание (скрытое) — действие (явное)» и выявляя в ходе анализа основные положения суфийской доктрины.

РЕЗЮМЕ АНГЛИЙСКИХ СТАТЕЙ

Гуламреза Аавани

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ШАХРЗУРИ В *АШ-ШАДЖАРА АЛ-ИЛАХИЙЯ*

Шамс ад-Дин Мухаммад Шахрзури был выдающимся философом седьмого века хиджры (XIII века н. э.) и, в частности, автором первого комментария к *Хикмат ал-ишрāк* (Мудрости озарения) Шихаб ад-Дина Сухраварди. Его труд *аш-Шаджара ал-илāхийя* (Божественное древо) представляет собой монументальный компендиум исламской философии, написанный в ишракистском ключе. Этическая теория Шахрзури изложена в восьмой главе четвертого трактата этой книги.

В начале этой главы Шахрзури рассматривает вопрос о взаимоотношениях теоретической и практической мудрости. В отличие от Ибн Сины, он отдает приоритет практической философии, заявляя, что постигнуть умопостигаемые сущности должным образом возможно лишь после очищения души и усовершенствования политических добродетелей. Определив, вслед за перипатетиками, нрав (*хулук*) как внутреннюю предрасположенность (*малака*), он утверждает, что тот поддается изменению.

В своей классификации добродетелей Шахрзури сочетает классификации Платона и Аристотеля (первая из них, как известно, зиждется на трехчастном делении души (на разумную, вожделеющую и раздражительную части); вторая — на учении о «золотой середине»). Список четырех основных добродетелей, предлагаемый Шахрзури, таким образом, совпадает со списком Платона и Аристотеля (и греческих философов в целом). Эти четыре основные добродетели суть справедливость, мудрость, храбрость и умеренность. Каждая из них указывает на золотую середину в использовании в одной из главных способностей души. Каждой из основных добродетелей, в свою очередь, сопутствует ряд вторичных добродетелей.

Хамидреза Айатуллахи

ВЗАИМОВОЗДЕЙСТВИЕ ИСЛАМСКОЙ И ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИЙ

В мусульманском мире сегодня существует множество подходов к философии (в начале статьи мы перечисляем восемь главных из них, особо останавливаясь на подходе, разработанном в трансцендентной философии

Муллы Садры). Однако современная исламская философия, которая избрала путем своего развития не Газалиев тупик и не оставшуюся без продолжателей Аверроэсову философию, получила свою наиболее разработанную форму в культурной среде шиитского Ирана. Ее деятельная мысль обращается как к глобальным современным проблемам, так и к таким вопросам, которые редко затрагиваются мыслителями Запада.

В настоящей статье рассматриваются возможность, смысл и значение сравнительного изучения исламской и западной философий. Хотя в этой области наблюдается немалая активность и налицо некоторые значительные подвижки, существует также ряд серьезных препятствий для такого изучения. По нашему убеждению, эти трудности, в конечном счете, обусловлены герменевтикой смысла, а также культурными различиями и вытекающим из них различием подхода к одним и тем же проблемам. Иногда под предлогом этого ставится под вопрос само право сравнительной философии на существование. В своей статье мы опровергаем эти скептические доводы. Затем мы указываем на четыре возможные исходные положения сравнительной философии (положение о герменевтической автономии субъектов, положение о полном соответствии или совпадении смыслов, положение о действительности понимания и положение о сочетаемости смысла, или правило герменевтического соответствия смыслов).

Афак Асадова

КРИЗИС СОВРЕМЕННОЙ РАЦИОНАЛЬНОЙ НАУКИ И УЧЕНИЕ ИБН ‘АРАБИ

Русско-американский философ Питирим Сорокин разделил человеческое знание на три вида: идеационное, сенсационное (чувственное) и идеальное. Идеационное знание основано на пророческих откровениях и мистическом опыте. Сенсационное, в свою очередь, выражает и обрабатывает информацию, предоставляемую органами чувств (современное рациональное знание целиком относится к этому второму виду). Идеальное знание представляет собой синтез первых двух видов знания, творимый человеческим разумом.

Эти три вида знания и соответствующая каждому из них истина отличаются друг от друга по своей методологии, принципам, структуре и форме. На разных этапах истории эти системы либо противопоставлялись друг другу, либо господствовали друг над другом, либо сочетались друг с другом. Двадцатый век был веком безраздельного господства сенсационной истины и культуры чувства, самым ярким проявлением которой стал модернизм.

В своей статье я предлагаю рассматривать созданную Ибн ‘Араби систему знания как идеационную по преимуществу. Все возрастающее значение его заключается в том, что оно опирается на человеческое воображение и рациональное составляющее религии. Согласно Ибн ‘Араби, пророческое зна-

ние относится к миру воображения. Имена вещей, сообщенные нам Богом, при этом служат ключами невидимого (сокрытого) мира. Сходство между человеком и вселенной постигается прежде всего посредством воображения. Действуя вместе с воображением, основанном на откровении, — и только так — разум способен привести человека к совершенству.

Алпарслан Ачикгенч

ЗНАЧЕНИЕ СПОРА ИБН СИНЫ И ГАЗАЛИ ДЛЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В своей статье мы рассматриваем Газалиеву критику философии как интеллектуальный поединок между Ибн Синой и ал-Газали. Вместо того чтобы подробно анализировать доводы, приводимые сторонниками одного и другого, мы пытаемся дать общую оценку этому спору и выявить его значение для последующего развития исламской философии. Поэтому мы весьма подробно рассматриваем итоги данного спора (имея под этим в виду методологические последствия Газалиевой критики философии) — в том числе утверждение о том, что ал-Газали уничтожил философию на мусульманском Востоке (утверждение, которое мы, основываясь на осуществленном нами анализе дальнейшей истории исламской философии, опровергаем, не отрицая при этом, что Газалиева критика оказала серьезное влияние на судьбы философии).

В первой части нашей статьи мы рассматриваем реакцию исламской мысли на влияние греческой философии (оказанное ею в первую очередь через арабские переводы работ Аристотеля и его комментаторов-неоплатоников). Во второй части анализируется феномен *фалсафа* и порожденный ею интеллектуальный тип *файласуф*. В третьей части мы рассматриваем собственно спор Ибн Сины и ал-Газали и его последствия (в том числе ответную реакцию *фаласифа* на Газалиеву критику). В заключении мы утверждаем, что главным итогом спора является вывод о необходимости разработки систематической теории знания, основанной не на заимствованной, а на собственно исламской методологии.

Кармела Баффиони

СОВЕРШЕННЫЕ ГОРОДА И ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕЖИМЫ В ВОСТОЧНОМ И ЗАПАДНОМ СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСЛАМЕ

Политика в средневековом исламе стала объектом интереса значительно числа современных ученых, многие из которых изучают политические теории мусульманских философов. При этом эти теории часто рассматривают в контексте реально существовавших политических режимов соответствующей эпохи, так как их авторы обычно либо пользовались покровительством

некоторого правителя, либо служили при дворе в качестве врачей, судей или ученых.

Беседы о политике часто включались в работы, посвященные другим проблемам. Тому были две причины — ислам и античное наследие. Предполагалось, что мусульманский религиозный закон (*шари‘а*) должен служить руководством для уммы как в религиозных, так и в социальных вопросах. Приписываемое сасанидскому царю Ардаширу изречение «религия и царская власть суть близнецы» широко обсуждалось мусульманскими учеными. В современном понимании это значит, что религиозная и светская власти не могут обойтись друг без друга, хотя они и не равноправны. С другой стороны, широкое распространение получили греческие политические доктрины — в частности, доктрина Платона, — хотя греческие идеи были восприняты мусульманскими мыслителями в свете их собственных религиозных воззрений.

В настоящей статье дается краткий обзор политических учений ряда мусульманских философов — «Братьев Чистоты», ал-Фараби, Ибн Баджджи, Ибн Туфайла и Ибн Рушда (как известно, первые двое творили на востоке мусульманского мира, а три остальных — на его западе) и рассматриваются их общие и отличительные черты.

Пабло Бенито

ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ ДУХОВНЫХ ТИПОЛОГИЙ БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕН: ПСИХОСОФИЯ В МЫСЛИ ИБН ‘АРАБИ И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

В этой статье я рассматриваю три тесно связанных между собой отрывка из трех произведений двух авторов (*Ини‘а’ ад-дав‘ир* и *Ал-Футу‘хат ал-маккиййа* Ибн ‘Араби и *Ан-Нафа‘хат ал-ил‘ахиййа* Садр ад-Дина ал-Кунави), на основании анализа которых пытаюсь дать предварительное определение науки, которую я называю *психософией*. Эта наука представляет собой традиционную психологию, основанную на науке об именах Бога. Психософия является боговдохновенной наукой, зиждящейся на божественном откровении и религиозном предании. Ее предметом является знание себя и другого как мест явлений божественных имен (*маз‘ахир ат-таджаллий‘ат ал-асма’иййа*). В данной статье предметом моего особого интереса является *тахаллу‘к*, или усвоение характеристик божественных имен, посредством которого человек восстанавливает свое изначальное сходство с Богом. Ряд аспектов *зикра* (как повторения божественных имен) тесно связан с психософией: суфийский наставник дает своему ученику определенную формулу *зикра*, состоящую из тех божественных имен, под влиянием которых, как определил наставник на основании отчета мюрида о своем сне (или видении наяву), тот находится. Целью психософии является духовное совершенствование, знание и следование образцу Пророка, а также исцеление сердец посредством науки об именах Бога.

Герхард Боверинг

ИМЕНА И ОБРАЗЫ БОГА В КОРАНЕ

Коран есть в первую очередь поиск Бога. Этот поиск, как движущая сила, является неиссякаемым источником пророческого вдохновения и стоит как за многочисленными утверждениями о прекрасных именах Бога, так и за относительно немногочисленными аллегорическими описаниями Его в Коране. В свою очередь, исламская экзегетическая традиция может быть воспринята как попытка истолковать и проиллюстрировать этот поиск. В исламе, как и в христианстве, поиск Бога является ключевым элементом всякого религиозного желания и сердцевиной всякого личного начинания. Таким образом, Бог стоит в центре коранического послания.

Настоящая статья состоит из краткого вступления (в котором изложен вышеприведенный тезис) и пяти разделов. Первый раздел посвящен имени Бога в Коране. В нем рассматривается использование имен *Аллāх*, *ар-Рахмāн* и *Рабб* в коранических аятах. Во втором разделе рассматриваются «прекрасные имена Бога» (*ал-асмā' ал-хуснā*), рефлексия на которых легла в основу каламского учения о божественной сущности и ее атрибутах. В третьем разделе речь идет о Боге как Творце и Судье мира. Четвертый раздел посвящен образам Бога (таким как «рука Бога», «нога Бога», «Бог — Свет небес и земли») и проблеме видения Бога в потустороннем мире. Пятый, заключительный раздел рассматривает ряд общих черт трех монотеистических религий. В нем предлагается начать поиски общего бога этих трех религий и приступить к созданию единой теологической системы.

Пилар Гарридо Клементе

КНИГА ВСЕЛЕННОЙ: О ЖИЗНИ И ТРУДАХ ИБН МАСАРРЫ АЛ-ДЖАБАЛИ

Ключевым понятием, лежащим в основании всей мысли Ибн Масарры и дающим ему контекстуальное единство, является понятие богооткровенной Книги. Эта книга — как в эзотерической традиции других религий Писания, так и в суфизме — имеет два измерения. С одной стороны, это явленная книга вселенной, книга природы, универсальная книга творения. С другой стороны, это Писание, транскрибирующее откровение, книга для чтения вслух, переданная Божьим посланником, книга, которая содержит в себе ключ и код для интерпретации, являясь синтезом всего и вся, объяснением всего сущего.

Человек является толкователем обоих измерений, интернализируя вселенную в своем созерцании и артикулируя Слово, экстернализируя его в своем чтении. Таким образом, он, как толкователь, в своем сердце осуществляет самостное единение этих двух измерений книги, будучи сам ее третьим измерением, т. е. внутренней книгой знаков души.

Объединяющей категорией и осевым символом при этом является вертикальность, которая выражает взаимное отношение откровения как нисхождения и толкования как обратного восходящего странствия. Оба процесса, нисхождение и восхождение, совершаются на одной и той же символической оси, таким образом, что между ними существует отношение тождества. Их относительное различие заключается только в направлении и перспективе: процессы противоположны друг другу по своему направлению, но при этом симметричны (наподобие предмета и его отражения в зеркале). Откровение, нисходя, образует лестницу. Боговдохновенное толкование (или транспонирование, если хотите) же восходит по этой лестнице, проходя через ступени богоявления и внутренние смыслы соответствующих стихов Корана.

Экрем Демирли

**Влияние Ибн Сины на Садр ад-Дина Кунави
и его последователей**

В развитии высокого (или ученого) суфизма можно выделить два основных периода, или две эры, — раннюю (до Ибн ‘Араби и Садр ад-Дина Кунави) и позднюю (после них). Если ранний суфизм является преимущественно аскетически-этическим феноменом, то поздний есть в первую очередь феномен метафизический. В настоящей статье я утверждаю, что такая трансформация ученого суфизма объясняется в основном сильным влиянием философии Ибн Сины на мысль Садр ад-Дина Кунави.

Начнем с того, что Кунави предпочитал говорить не о «науке суфизма» (*‘илм ат-та̄саввуф*) (как это делали предыдущие суфийские теоретики), а о «божественной науке» (*ал-‘илм ал-илāхī*). На поверку эта «божественная наука» оказывается инвариантом авиценновской метафизики, имеющим общие основные принципы и общую терминологию с последней и отличающимся от нее только в деталях (ввиду чего я считаю совершенно неверным данное Нихатом Кекликом определение Кунави как «Газали тринадцатого века», вместо этого предлагая называть его «Ибн Синой тринадцатого века»).

Став ассоциироваться преимущественно с метафизикой (а не системой понятий, описывающих внутреннюю духовную жизнь), суфийская наука в скором времени превратилась в арену изоощренных философских спекуляций — в первую очередь онтологического характера (чем, в частности, объясняется огромное место, впоследствии отведенное ею для рассуждений о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*)).

Хуссейн Калбаси Аштари

НАУКА О ДУШЕ СОГЛАСНО МУЛЛЕ САДРЕ

Вопрос о сущности души, ее уровнях и действиях всегда являлся важнейшим вопросом философии, доказательства чему можно обнаружить в

древнейших философских дискуссиях (среди греков и других). В исламской традиции также были предприняты серьезные усилия для создания «науки о душе», что хорошо согласуется с духом исламской философии. В трансцендентной философии Муллы Садры, однако, была разработана особая версия науки о душе, в которой подробно обосновано существование материальной и нематериальной частей души, а также рассмотрено становление души и ее путь к совершенству. Как часть Садрова учения, она полностью согласуется с другими его составляющими, прекрасно вписываясь в общую структуру его трансцендентной философии.

Основываясь на доктринах первоосновности бытия, субстанциального движения и телесного возникновения и духовного пребывания души, Садра представляет человеческую душу и ее стоянку таким образом, который свободен от недостатков и изъянов, обычно наблюдаемых в философских учениях о душе. В то же время, на основе Книги и Предания, он открывает новую перспективу для человеческого бытия, в которой бытийные измерения человека рассматриваются в их соответствии вселенной (макрокосму). Хотя, выстраивая свою концепцию, Садра пользуется рядом положений перипатетиков и ишракиотов, его собственные нововведения существенны и прочно обоснованы.

Ибрагим Калин

Воля, необходимость и творение как монистическая теофания в исламской философской традиции

Творение предстает как проблема в двух взаимосвязанных вопросах, ставимых иудаизмом, христианством и исламом. Во-первых, почему совершенный Бог вообще творит что-то? Во-вторых, как именно он творит? Если первый вопрос касается возникновения, то второй — сохранения. Эти вопросы приобретают особую остроту с учетом другого теистического положения, а именно — что творение ничего не добавляет к бесконечному совершенству Бога, но и никак не умаляет его. Для средневековых философов эти вопросы носили не только теологический, но и философский и методологический характер, ибо, вслед за Аристотелем, они полагали, что совершенное знание о вещи предполагает знание о ее начале и причине. Следовательно, нельзя познать мир должным образом, не зная, кто и зачем его сотворил.

Именно здесь нам предстает первый парадокс творения: познавая Бога через Его творение, мы одновременно познаем мир через Него, то есть как Его творение. Мир является чем-то осмысленным и умопостигаемым лишь тогда, когда он рассматривается как нечто сотворенное и оформленное Первым Ремесленником. При этом доказательства возможности и сотворения во времени относятся к миру, а не к Богу.

Созданные в рамках классической исламской мысли теории творения могут быть сведены к двум парадигмам — парадигме необходимости и парадигме свободной воли. При этом, невзирая на их кажущуюся противоположность, между ними можно выявить ряд общих моментов. Садринская теория творения мира во времени, в свою очередь, интерпретирует творение в терминах монистической теофании и теистической онтологии, выводя нас за рамки воли и необходимости.

Шигеру Камада

СИСТЕМА ЗНАНИЯ В ИСЛАМЕ И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИЯ

В какие контексты ставились схоластические изыскания в традиционных обществах до Нового времени? Какие отрасли знания были известны в исламском интеллектуальном мире и как понимался их смысл и предназначение? С течением времени мы наблюдаем постепенные изменения в науке, как та понималась и практиковалась мусульманскими учеными. Эти изменения — пусть косвенным образом — свидетельствуют об отношении ислама к различным отраслям знания.

В настоящей статье рассматривается классификация рациональных и традиционных наук, предложенная несколькими мусульманскими философами и учеными и анализируются связи древнегреческой науки с наукой, основанной на исламском откровении. В первом разделе приводится ряд коранических аятов и хадисов, в которых говорится о знании (*'илм*). Во втором разделе анализируется классификация наук, данная Абу 'Абдаллахом ал-Хоразми (ум. 897) в его *Мафāтих ал-'улūм*. Третий раздел рассматривает классификацию рациональных, или интеллектуальных, наук, данную Ибн Синоу в его *Ақсām ал-'улūм ал-'ақлиййа*. Четвертый раздел посвящен классификации наук в *Ихйā' 'улūм ад-дйн* ал-Газали. В пятом разделе рассмотрена классификация, разработанная Баба Афдалом Кашани в его *Джāвидāннāма* и, с небольшими изменениями, воспроизведенная Муллоу Садрой в его *Иксір ал-'āрифйн*. Шестой, заключительный раздел рассматривает проблему исламизации знания. На основании рассмотренных текстов делается вывод о постепенном слиянии привнесенной извне греческой и собственно исламской наук и утверждается, что подлинная исламская философия родилась после Ибн Рушда (а не умерла вместе с ним).

Мухаммад Легенгаузен

КОНЦЕПЦИЯ БОГА у ИБН СИНЫ

В настоящей статье рассматривается авиценнова концепция Бога. Статья состоит из вступления, четырех разделов и заключения. Во вступлении да-

ется краткий обзор биографии Ибн Сины и ставится вопрос: что Ибн Сина считал метафизикой?

Первый раздел посвящен метафизике — в нем определяется ее предмет и рассматривается ее связь с теологией, в том числе с доказательствами бытия Бога. Анализируя здесь отрывок из *Шифā'* (Исцеления), мы обращаем внимание на то обстоятельство, что доказательство Ибн Сины не является доказательством *a posteriori* (как принято считать), так как посылка «есть нечто сущее» представляет собой предположение, не подтвержденное опытом.

Второй раздел посвящен теории эманации. Я утверждаю, что Ибн Сина рассматривает эманацию не как соперницу творения или его альтернативу, а как его внутреннее измерение.

В третьем разделе рассматривается авиценнова трактовка божественных атрибутов в свете его утверждения о том, что Бог лишен чтойности. Единство и необходимость Бога являются следствиями посылки, что Бог лишен всякой чтойности, кроме бытия.

В четвертом разделе, который посвящен мистицизму Ибн Сины, утверждается, что в интеллектуальном мистицизме искомым является не мистический опыт, а сам Бог.

Оливер Лимэн

Влияние влияния: как не следует говорить об исламской культуре

Одним из слов, наиболее часто встречающихся в дискуссиях об исламской культуре, является слово «влияние». Нам рассказывают немало любопытного, например, о том, как другие формы мысли повлияли на исламскую философию и как та, в свою очередь, повлияла на философию не-исламскую. Когда мы начинаем изучать отдельных мыслителей, то чувствуем, что мысли о влиянии как густое облако витают над нами, и комментаторы часто уделяют рассуждениям о том, кто повлиял на кого или какая идея повлияла на какую идею, больше времени, чем всему остальному. Во всяком случае, об этом рассуждают гораздо больше, чем о том, верна ли сама идея или нет. Ударение, ставимое на влиянии, само оказало отрицательное влияние на изучение исламской философии и науки, поспособствовав тому, чтобы их стали рассматривать скорее как историю идей, чем собственно философию и науку, — что является рефлексией на предположение востоковедов о неспособности мусульман создать нечто оригинальное. Другая проблема, которую создает такой подход, заключается в том, что он представляет исламскую философию как нечто весьма скучное, так как вместо того чтобы приглашать читателей рассуждать о ее идеях, нам без конца говорят о том, откуда эти идеи могли быть заимствованы и как ограничен был круг понятий, которым пришлось пользоваться мусульманским мыс-

лителям, поскольку они явно были не в состоянии предложить какие-либо собственные идеи.

Контрпродуктивность вышеобозначенного подхода мы попытались показать, в частности, на примере интерпретации и оценки, данной в работе Ганса Белтинга оптической теории Ибн ал-Хайсама (ум. 430/1039).

Тод Ловсон

ШИИТСКИЙ ГНОСТИК ЧЕТЫРНАДЦАТОГО ВЕКА РАДЖАБ АЛ-БУРСИ И ЕГО *МАШЪРИҚ АЛ-АНВЪР*

В статье дается обзор жизни и творчества шиитского мистика Раджаба ал-Бурси (ум. ок. 774/1372), автора сборника приписываемых шиитским имамам гностических проповедей *Машъриқ ал-анвър* (Места восхода светов).

Раджаб ал-Бурси родился в Бурсе близ Хилла (известного центра шиитской учености, в котором он вырос и получил образование). Однако, подвергшись преследованиям из-за своих крайних взглядов на имама ‘Али, он был вынужден оставить родной Ирак и искать приют у шиитских правителей Сарбедаридов в Хорасане.

Книга *Машъриқ ал-анвър* состоит из трех частей: вступления (которое, возможно, в действительности является отдельным произведением, известным под названием *Лавъми*); в нем утверждается единство Бога и непорочность имамов), собственно свода проповедей (с коротким введением и заключением; сами проповеди даны в форме хадиса, которому следует толкование ал-Бурси) и собрания стихотворений автора. Основной гностической идеей книги является идея о Мухаммаде и ‘Али как предвечных элементах или орудиях творения (она подробно рассматривается, в частности, в главе 144 (*Хутбат ат-таанджзиййа*)), которая тесно переплетается с учением о тайном смысле букв (*илм ал-джафр*). Ал-Бурси был хорошо знаком с идеями Ибн ‘Араби и испытал его влияние (о чем свидетельствует, например, его учение о струении Божьего света в мире (*сарайън фй ‘л-‘алам*)). Однако по своей натуре он был скорее не философом или гностиком-теоретиком, а поэтом и визионером.

Мухаммад Таги Мисбах

В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ ЗНАНИЯ

В чем заключается существенное различие между различными видами человеческого знания, почему некоторые из этих видов безошибочны и несомненны, а другие — подвержены ошибке и сомнению и как отличить первый вид от второго? Обозначенную в этом вопросе проблему принято называть проблемой ценности знания (*арзии-и ма‘рифат*). Она является сердцевинной

теории знания. Ценность знания определяется его способностью снабдить нас точной картиной действительности и мерой его соответствия последней. Ключевой проблемой теории знания является вопрос о том, способен ли человек в принципе открывать факты и познавать истины, а если да, то каким образом, и как можно отличить верное понимание от ложной иллюзии.

Вслед за Аристотелем, мусульманские логики и философы разделили знание на очевидно (=явно) истинное и доказательное (спекулятивное). Эпистемная ценность второго зависит от первого, поэтому очевидно истинные высказывания являются основой доказательного знания. Следовательно, если посылками доказательства являются очевидно истинные высказывания, то заключение обладает абсолютной достоверностью.

Однако остается без ответа главный вопрос — вопрос о ценности и истинности самых очевидно истинных (в особенности изначально истинных) высказываний. Иными словами, на чем зиждется их очевидность и наша уверенность в их соответствии действительности? Основываясь на выдвинутом Табатабаи положении о сводимости всего формального знания к знанию присутствия, мы утверждаем, что понятия, образующие очевидно истинные высказывания, суть производные знания присутствия. Не являясь чтойностными понятиями (первичными умопостигаемыми), они не получены посредством чувственного постижения и поэтому не могут быть ложными или пониматься неверно.

Мухаммед Мисбахи

ЕДИНСТВО БЫТИЯ СОГЛАСНО ИБН ‘АРАБИ: МЕЖДУ БЫТИЙНЫМ И ЕДИНЫМ

Для Ибн ‘Араби проблема единства бытия есть проблема взаимного тождества бытия, Единого и Бога — согласно ему, «в бытии нет ничего, кроме Бога». Следовательно, бытие и единство не мыслимо без божественности — и наоборот. При этом, в мысли Ибн ‘Араби единство бытия проявляется в разных формах: 1) как совпадение истины и бытия; 2) как растворение божественной истины в мире; 3) как единство божественной самости в разности ее проявлений; 4) как истинность и состоятельность всех верований; 5) как единство человеческой самости в множестве ее проявлений. К этому следует добавить, что доктрина единства бытия служит средством для приближения человека к Богу.

Согласно учению о единстве бытия, единое входит и включается во все категории бытия. При поверхностном взгляде может показаться, что Ибн ‘Араби отрицает всякое различие между Богом и миром и между причиной и следствием. Перед нами встают, таким образом, два вопроса: во-первых, как объяснить очевидную множественность вещей и как эта множественность соотносится с утверждаемым единством бытия; во-вторых, отражена ли эта

наблюдаемая в мире множественность каким-либо образом в Боге и если да, то как именно? В своей статье я попытался дать ответы на эти вопросы, а также указать на ряд импликаций идеи единства бытия для суфийской практики и ее укорененность в ней.

Шахрам Пазуки

СУЛТАН ‘АЛИШАХ ГУНАБАДИ — ОБНОВИТЕЛЬ ОРДЕНА *Ни‘матуллāхиййа* в Иране

Суфийский орден *Ни‘матуллāхиййа* был основан Шахом Ни‘матуллахом Вали (730/1329-30 или 731/1330-31 - 834/1430-31) в Кирмане (юго-восточный Иран) в начале VIII/XIV века. Однако через несколько лет после смерти основателя, получив приглашение от декканского султана, его сын Халилаллах уехал в Индию, где поселился в Бидаре (вблизи Хайдарабада) — городе, который оставался центром деятельности ордена в течение почти трех с половиной веков. К середине двенадцатого/восемнадцатого века иранская ветвь ордена практически прекратила свое существование, поэтому в 1190/1776 году тогдашний глава ордена Реза ‘Алишах Деккани послал в Иран одного из своих приближенных, Ма‘сума ‘Алишаха Деккани, с заданием восстановить деятельность ордена. Благодаря активной деятельности Ма‘сума ‘Алишаха и его ученика Нур ‘Алишаха деятельность ордена была скоро восстановлена и он приобрел немало последователей.

Султан ‘Алишах Гунабади родился в 1251/1835 году. До своего вступления на суфийский путь он успел получить солидное юридическое и философское образование. Во время его пребывания в Сабзаваре (где он изучал *Асфār* Муллы Садры у Хадж Муллы Хади Сабзавари) город посетил Са‘адат ‘Алишах, глава одного из ответвлений ордена. Султан ‘Алишах стал его мюридом. После смерти своего наставника в 1293/1876 году он сделался его преемником. Он был убит (задушен) неизвестным убийцей по неясным причинам в 1327/1909 году.

В настоящей статье рассматривается научная, просветительская и воспитательная деятельность Султана ‘Алишаха, обращается особое внимание на запрещение им употребления опиума и осуждение праздности. В заключительном разделе анализируется интерпретация *валāйат* (‘святости’, или ‘угодничества’), предложенная Султаном ‘Алишахом в его *Валāйатнāма*.

Мариэтта Степанянц

МОДЕЛИ ФИЛОСОФСКИХ ВСТРЕЧ: СЛУЧАЙ ЗОРОАСТРИЗМА И ИСЛАМА

Среди многих случаев встреч разных культур встреча между зороастризмом и исламом является, пожалуй, одной из самых драматичных. Итогом

встречи стало то, что зороастризм, бывший на протяжении многих веков господствующей религией Ирана, был практически вытеснен со своей исторической родины, уступив свое место исламу.

Но в чем причина этого? Общепринято указывать как на виновника на ислам. Однако на самом деле все обстоит сложнее и однозначный ответ здесь окажется неудовлетворительным. По моему убеждению, причин было несколько, и в этой статье я остановлюсь лишь на наиболее важных из них.

В первом разделе статьи (Непрямая встреча: культурные параллели) рассматривается опосредованная встреча между зороастризмом и исламом, выразившаяся в заимствовании последним через иудаизм нескольких эсхатологических идей первого.

Во втором разделе я рассматриваю итоги прямой встречи зороастризма и ислама и указываю на наиболее важные из причин поражения первого. Эти причины следующие: 1) послание ислама обращено ко всем людям, тогда как зороастризм является провинциально ограниченной истиной; 2) ислам призывает к социальному равенству, тогда как зороастризм неотделим от кастовости; 3) ислам привлекает простотой своих обрядов, тогда как зороастризм сложностью своих — отпугивает; 4) ислам предрасположен к культурной ассимиляции и легко усваивает и приспосабливает чужие идеи.

В заключительном разделе статьи (Зороастризм как живая традиция) я рассматриваю связи зороастризма с ишракинской философией, разработанной Шихаб ад-Дином Сухраварди (1153—1191), утверждая, что ишракизм сохранил и развил часть наиболее глубоких и жизнеспособных интуиций зороастризма.

Хассан Ханафи

ОТ ОРИЕНТАЛИЗМА К ОКЦИДЕНТАЛИЗМУ

Ориентализм как особая область исследований возник на Западе в Новое время, после Ренессанса. Его расцвет приходится на середину девятнадцатого века, и он стоит в ряду таких явлений, как рационализм, историзм и структурализм. Особенно много общего есть между ориентализмом и историзмом: как тот, так и другой привыкли уделять много внимания второстепенным деталям, в ущерб общей картине и цельности смысла. Ориентализм больше говорит об исследуемом субъекте, чем об исследуемом объекте, скорее раскрывая западный менталитет, чем постигая восточную душу. В общем и целом, ориентализм является одним из проявлений *élan vital* (жизненной силы) Запада, определяющим властные отношения между Собой и Другим.

В свою очередь, окцидентализм является научной дисциплиной, разрабатываемой странами третьего мира с целью добиться своей интеллектуальной деколонизации. Эта деколонизация подразумевает освобождение объекта исследования от власти субъекта и его становление субъектом и трансформацию

наблюдаемого в наблюдающего. При этом утверждение «Я мыслю, значит я существую» переосмысливается как «Я изучаю, следовательно я существую».

Другое в Себе — это всегда образ. А образ — это всегда карикатура, которая помогает нам добиться желаемой цели: как только другой превращен в карикатуру, с ним можно легко разделаться, оправдать любой свой поступок по отношению к нему. Одновременно Свое создает и пропагандирует свой положительный образ с целью вооружиться самому и обезоружить Другого и создать устойчивую модель отношений «подчиняющий — подчиненный».

Уильям Читтик

БАБА АФДАЛ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

Согласно Баба Афдалу Кашани (сравнительно малоизвестному, но значительному и оригинальному иранскому философу (ум. ок. 606/1210)), началом всякого философского знания является знание о самом себе. Импликацией знания о себе является актуализация своих скрытых потенций, делающая человека человеком в полном смысле слова. Одним из аспектов этой актуализации является опытное познание бессмертия души.

К теме бессмертия Баба Афдал обращается многократно, рассматривая ее в широком метафизическом, космологическом и психологическом контексте. Этой теме посвящен, в частности, его трактат *Ймāн аз бутлāн-и нафс дар панāх-и Хирад* (Спасение от недействительности души в убежище разума).

Доказательство Баба Афдала построено на двойном смысле слова *вуджуд* — ‘бытие/существование’ (перс. *хастй*) и ‘нахождение’ (перс. *йāфт*). Он заключает, что бытие становится полноценным не иначе, как посредством нахождения, в первую очередь — нахождения себя самого, т. е. самосознания. Иными словами, подлинное бытие и актуализация души заключается в ее самопознании. В актуальном постижении душа превосходит сама себя, становясь разумом (согласно Афдалу, слова «душа» и «разум» обозначают одно и то же явление в его потенциальном и актуальном состояниях). Ставши разумом, она приобщается к чистой жизни и знанию, избавляясь от власти смерти и неведения. Разум, или обретшая актуальность душа, есть не что иное, как само бытие в наиболее полном и подлинном смысле этого слова.

Мухаммад Али Шумали

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И СУТЬ МОРАЛЬНОСТИ

Одной из важных проблем моральной философии является проблема ее истоков, то есть зиждущих начал. Согласно некоторым теориям, моральность зиждется на естественном законе или человеческой природе; согласно другим — на потребности или общественном договоре. Однако некоторые из этих

теорий — в частности, теория общественного договора — имеют принципиальные недостатки и не в состоянии объяснить многие из моральных опытов. Другие теории — как, например, теория о человеческой природе как основе моральности — также имеют определенные недостатки, однако представляется, что, в принципе, возможно выработать такую их версию, которая сняла бы все существенные возражения. Разрабатываемая в этой статье теория моральности имеет сходство с теорией человеческой природы и теорией потребности, но пытается избежать их недостатков. Помимо анализа природы морали и выявления отличий последней от обычая, в статье рассматриваются истоки и основы моральности и ставится под сомнение утверждение о том, что мораль зиждется на любви к самому себе. Мы также рассматриваем смысл понятия «потребность» и роль потребности в процессе принятия решения. В статье также анализируется способ, каким этические категории «хороший» и «плохой» извлекаются из взаимоотношений человеческой природы, волевых действий и их положительного или отрицательного воздействия на действителя.

Карл Эрнст

«ЗАПАД И ИСЛАМ?»: ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ ПОНЯТИЯ «ОРИЕНТАЛИЗМ» И «ОКЦИДЕНТАЛИЗМ»

Понятие «Запад», как я утверждал уже не раз, в известной степени является фиктивным, так как оно предполагает существование единого и однородного культурного пространства, включающего в себя ряд американских и европейских стран. Равным образом может ввести в заблуждение и понятие «мусульманский мир» или «Восток», поскольку оно как будто предполагает существование отдельной планеты, не связанной с Европой и Америкой никакими политическими, экономическими и военными узами. Я полагаю, что за понятием «Запад» скрывается колониальный образ более высокой цивилизации, которой суждено править остальным миром — либо путем прямого политического господства, либо более тонким образом, посредством глобализирования экономик. До тех пор, пока мусульмане и не-европейцы в целом будут позволять империалистам-европейцам и американцам устанавливать правила спора, то есть до тех пор, пока они будут соглашаться, что существует такое явление, как «Запад», у них нет шанса победить в нем, так как его исход уже предопределен его ключевыми терминами. Поэтому я надеюсь, что смогу убедить людей начать употреблять менее двусмысленные и менее идеологизированные слова (например, «Америка» или «Франция») вместо «Запада». Равным образом, я полагаю, что, вопреки идеалистическому представлению о единой мусульманской *умме*, следует переставать пользоваться выражением «мусульманский мир». В качестве первоочередной практической меры для избавления от стереотипов «Запад» и «Восток» я предлагаю широко развернуть программы «изучения региона» (*area studies*) в университетах.

SUMMARIES OF RUSSIAN ARTICLES

Gholamhossein Ibrahimī Dīnānī

THE WORLD OF IMAGINATION

Muslim philosophers call the border separating material things and purely separated ones “the Isthmus” (*barzakh*) or “the World of Image” (*‘ālam-i mithāl*). Some philosophers — like Suhrawardī — treat it as the “Disjointed Imagination” (*khayāl-i munfaṣil*), while others — like Mullā Ṣadrā — as the “Connected Imagination” (*khayāl-i muttaṣil*). Regardless of this difference in opinions, the “Connected Imagination” is a stage of existence which is situated between the physical and intellectual worlds. Some philosophers believe that these three worlds correspond to three different kinds of perception: sense perception, perception through imagination and intellection.

The “suspended images” (*al-muthul al-mu‘allaqa*), whose existence was postulated by Suhrawardī, belong to the intermediate world of imagination. These images should not be confused with the “Platonic images”, which are the “lords of species” (*arbāb-i anwā‘*) of all beings and constitute the latitudinal (*‘ardī*) aspect of the world of intellects.

Suhrawardī also (like Plotinus) believes in the existence of three kinds (or levels) of man: corporeal, imaginal and intellectual. In this tripartite hierarchy, each higher level relates to the lower one as the owner of the shadow relates to the shadow.

According to Suhrawardī, man’s faculty of imagination is only the locus of manifestation of imaginal forms, not their creator: these forms pertain to the world of Disjointed (Cosmic) Imagination, remaining there forever.

Natalia Efremova

THE PROOFS OF GOD’S EXISTENCE IN *FALSAFA*

The *falāsifa* provide three important and well elaborated proofs of God’s existence: 1) from movement to the Unmoved Mover; 2) from the concepts of contingency and necessity; 3) from the finiteness of the chain of causes.

The first proof (which belongs to Aristotle; Ibn Rushd believes it to be the only indubitable one) is based on the two following premises: 1) everything that moves is moved by something else; 2) infinite succession of moved and moving things is impossible. From them it concludes to the (existence of the) first unmoved Mover.

The second proof, worked out by Ibn Sīnā, concludes to the existence of God as the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*) and the cause of existence. According to Avicenna, existence can be mentally divided into contingent (possible) and necessary (assumption of the non-existence of the latter leading to absurdity). The necessary existent, in turn, can be either necessary through the other or necessary through itself. But what is necessary through the other, must rest on the necessary through itself (hence, existence as such testifies to the existence of the Necessary through Itself or God).

The third proof also belongs to Ibn Sīnā. From the impossibility of the infinite succession of causes it concludes to the existence of the First (Efficient) Cause.

Yanis Eshots

A FEW REMARKS CONCERNING THE IMAGE OF TEMPLE IN THE WRITINGS OF SHIHĀB AL-DĪN SUHRAWARDĪ

There are several words meaning ‘temple’ in Arabic, among them — the word *haykal*. This word occurs in most of Suhrawardī’s writings and appears in the title of one of them — the *Hayākil al-nūr* (Temples of Light). In his commentary on the treatise, Jalāl al-Dīn Davānī refers to the practice of “the ancients” (apparently, the Sabaeans of Harrān) to venerate the celestial luminaries as shadows and temples (*hayākil*) of the separated immaterial lights. For this purpose, they built special temples, in which they placed the theurgies of these luminaries, visiting them at particular hours and performing certain specific rites during these visits. In Davānī’s view, each of the seven chapters of Suhrawardī’s treatise also represents a locus of theurgy of a particular luminary, which, in turn, is itself a locus of theurgy of a certain separated light. Davānī’s hypothesis is confirmed by a good number of passages in Suhrawardī’s liturgic texts (*Al-wārīdāt wa ’t-taqdīsāt*).

In a nutshell, in Suhrawardī’s writings the word “temple” (*haykal*) refers to a universal principle, upon which the hierarchy of being rests, every lower level relating to the higher one as temple relates to the idol, whose locus of manifestation it is.

Hamid Hadavi

THE TRANSCENDENT PHILOSOPHY OF MULLA SADRA: SOURCES AND INNOVATIONS

The article is devoted to the Transcendent Philosophy of Mulla Sadra, its sources and innovations. It consists of two parts. In the first part the innovations of Sadra’s philosophy are discussed. The author believes the most important of them to be the following: 1) introduction of the theory of the corporeal creation of the soul; 2) solution of the aporia of temporal creation of the world; 3) solution of the

problem of the relationship between the eternal and the temporal; 4) introduction of a new proof of God's existence (known as "Sadrian proof of the sincere"); 5) solution of the problem of mental existence; 6) introduction of a completely original theory of substantial motion; 7) solution of a number of minor aporias put forward by the earlier philosophers and theologians and 8) the removal of several major contradictions between the philosophers from one side and the Gnostics and theologians from another.

In the second part the major sources of Sadra's philosophical doctrine are examined. These are divided into traditional and rational. The first group is constituted by the Qur'an and the hadith; the second — by the works of ancient Greek and pre-Sadrian Islamic thinkers (philosophers, theologians and Gnostics).

Tawfiq Ibrahim

THE PROOFS OF GOD'S EXISTENCE AND ONENESS IN THE *KALĀM*

A great number of proofs of God's existence were developed in the *Kalām*. However, the most important among them is the proof from temporal origination (*dalīl min al-ḥudūth*). According to this proof, all bodies are temporarily originated and, whatever is temporarily originated (*ḥādith*), needs an originator (*muḥdith*) (first, from the originatedness of bodies we conclude to the originatedness of the world as a whole; then, from the originatedness of the world to the Eternal (*qadīm*) Originator). Another well-known proof is the one from the permissibility of qualities. As stated by this proof, bodies are identical with each other in their reality (*ḥaqīqa*). Their particularization through specific qualities is permissible, but requires a particularizer. Yet another famous proof is the proof from aggregation (whose seminal form is attributed to al-Nazzām). In conformity with this proof, substances (in particular elements) with opposite qualities require an aggregator in order to unite with each other, forming a whole. Along with the three aforementioned cosmological proofs, the teleological one (developed by Ash'arī, from the meaningful intentional arrangement of the world it concludes to the (necessity of the) Intender and the Provider of meaning) must also be counted among the most important (although some *Mutakallimīn* treat the latter as purely inductive).

Zayn al-'Abidīn Ibrāhīmī

THE *SHAYKHĪ* TEACHING ON BODY, FLESH AND SPIRIT

Among the eschatological teachings that spread among the *Shī'a* during the last two centuries, the doctrine of Shaykh Ahmad Ahsā'ī deserve a particular attention. Ahsā'ī holds that the elemental body, which consists of this-worldly accidents, does not go to the other world: the returned body, in his opinion, is the subtle body, which is situated inside this elemental body. In actual fact, explains Ahsā'ī,

nothing goes from this world to the other one: what is conventionally referred to as “return” and “restoration”, alludes to the cessation of paying attention to this world and turning it to the other one.

According to Ahsā’ī, the human being has two bodies (*jism*) and two fleshs (*jasad*) (however, some *Shaykhī* scholars, elaborating his teaching, talk of three bodies and three fleshs). The first flesh is made of temporal elements; the second, in turn, consists of the elements of *Hūrqalyā*. The first body is that in which human being lives in the paradise of this world or the Isthmus. The second body is that in which he is resurrected after Isrāfīl’s blowing the horn the second time. The human being possesses these two bodies already in this world — otherwise, reward and punishment would be meaningless.

Muhammad Khājavī

HOW DID MULLĀ ṢADRĀ HIMSELF DEFINE THE “TRANSCENDENT PHILOSOPHY”?

In general terms, for Ṣadrā, true wisdom or philosophy (*hikma*) consists in the knowledge of God and His aspects or “tasks” (*shu’ūn*), that being the highest knowledge of the highest knowable thing. Giving attention to other sciences, to the detriment of this divine science, in his opinion, is choosing the mean instead of the lofty. Therefore, studying the particular or specific sciences (such as physics or medicine), which relate to the science of God as branches relate to the root, if not exactly blameworthy, is not worthy of the rank and aspiration of the divine sage. That said, Ṣadrā also believes his Transcendent Philosophy to be superior to philosophy in its common sense, because the former, unlike the latter, is based, along with the discourse (*baḥṭh*), on unveiling (=revelation) (*kashf*) and tasting (=intuition) (*dhawq*) as well. Moreover, when dealing with lofty divine problems, the discursive reason acknowledges its helplessness and the superiority of unveiling and tasting. However, the intuitively grasped truths cannot be transmitted otherwise than by means of discursive demonstration (*burhān*). Hence, knowing the things through the Transcendent Wisdom presupposes knowing them both intuitively and discursively.

Seyyed Muhammad Khāmene’ī

TIME AND TEMPORAL

The issue of time and temporality is considered an important subject in Islamic philosophy and different ideas have been propounded in this regard. Most Muslim philosophers regard time as the effect of the motion of a thing (or things) whose essence is fixed but which enjoys a positional or spatial motion.

In general, Muslim philosophers can be divided into two groups concerning their theories of time. The first group consists of those philosophers who abstract time

from accidental and sensible motion of things. They believe that true time is limited to the ‘current moment’ or ‘instant’. The second group, in turn, consists of those thinkers who abstract time from the linear motions and changes due to the motion of the fluid and changing substance of things and consider moment a mental issue.

Each group regards a different kind of motion as the criterion for the reality of time: the first one holds it to be instantaneous motion (*ḥarakat-i tawassuṭiyya*) (whereby the present moment is considered the true time and continuous and conjunctive line of moments is viewed as an abstraction existing only in the mind); the second believes it to be continuous motion (*ḥarakat-i qat‘iyya*) (whereby the real time is considered the collection of points, states and moments of the motion (hence, the motion is drawn as a single line), while the moment is considered an abstract and mental issue).

Andrey Lukashov

**THE PROBLEM OF HETERODOXY AND THE ONTOLOGICAL INTUITIONS OF
MEDIAEVAL PERSIAN SUFISM**

In Sufi poetry the problem of heterodoxy is usually discussed in the context of reflection upon the pair of concepts “faith” (*īmān*) and “infidelity” (*kufr*), whereas ontological issues are, as a rule, considered in the context of cogitation on existence (*wujūd; hastī*) and non-existence (*‘adam*). The author draws a parallel between the two pairs of concepts, while examining a number of pieces of mediaeval Persian Sufi poetry. In particular, he analyses the relationship between existence and non-existence in Mahmud Shabistari’s (ca. 720/1320) *Gulshan-i rāz* (“The Rose Garden of Mystery”), coming to a conclusion that this relationship rests upon the principle of the “oneness of existence” (*waḥdat al-wujūd*). Importantly, in case of Shabistari, the “oneness of existence” means the unification of existence and non-existence (or the “inner” (i.e., the fixed entities)) and the “outer” (i.e., the created world)) in the Absolute Being or God. Like existence and non-existence (or the inner and the outer) are united in the Absolute Being, so is faith and infidelity united in God (“faith” meaning the awareness of the oneness of being and “infidelity” — ignorance of it).

Karīm Mujtahidī

MULLĀ ṢADRĀ IN HENRY CORBIN’S INTERPRETATION

Wherever Corbin mentions the Shiite philosophy in his works, he means, first and foremost, the transcendent philosophy of Mullā Ṣadrā. Henry Corbin’s opinion on Ṣadrā cannot be considered separately from his view on Islamic philosophy as a whole: he regards the sage from Shīrāz as a member of a large intellectual family — not only the heir of his predecessors and the guardian of their legacy but also the reviver of their teachings. According to Corbin, Ṣadrā’s thought is not confined to

the limits of political and social material history, but goes beyond them: only the thought which transcends the boundaries of history can be treated as a truly original one. Corbin regards Ṣadrā as an Illuminationist Avicennian who not only overcame the differences between Ibn Sina and Suhrawardi but gave his own highly original interpretation of the philosophy of *Ishrāq*. At the same time, he believes Ṣadrā to be greatly influenced by Ibn ‘Arabī’s mysticism. Moreover, Corbin remarks, Ṣadrā viewed philosophy itself as a spiritual perfectionery journey. It can be stated without an undue exaggeration that, to Corbin’s conviction, theosophy and philosophy at a certain period of its inner development in Islamic culture found the actuality of its substance and the crystallization of its essential form in Ṣadrā.

Ilshat Nasirov

**THE WEST AND MUSLIM THOUGHT IN ZEKĪ WELĪDĪ TOGAN’S
PHILOSOPHY OF HISTORY: THE PROBLEM OF NATIONAL AND
CULTURAL IDENTITY AT THE AGE OF GLOBALIZATION**

The article deals with the thought of Zekī Welīdī Togan (1890-1970), the famous Orientalist and leader of the Bashkurt national movement in 1917-1921, focusing on his philosophy of history (as presented in his book *Tarihte usul* (“The Principles of Historical Research”). Togan’s ideas are considered against the background of the major trends of Muslim thought in the late Tzarist and early post-revolutionary Russia (which was significantly influenced by such figures as Jamāl al-Dīn al-Afghānī and Muhammad ‘Abduh). Togan refuses to admit that the economic domination of the West over the Muslim world testifies to intellectual superiority of the Western civilization, arguing that the main reason of this temporary domination is the abandonment of the ancient land trade routes in favour of the new sea ones. Moreover, according to Togan, the Muslim East is historically a part of the Western (and not the Eastern (i.e., Chino-Indian)) civilization, the differences between them bearing a cultural — and not civilizational — character. On the other hand, Togan holds that two main characteristics of free creative thinking (artefact as the product of free creative spirit and not of imitation; attentiveness and carefulness in producing artefacts) have nothing to do with inborn racial superiority, but are implanted through instruction and education.

Ilshat Nasirov

**RESEARCH ON CLASSICAL ISLAMIC PHILOSOPHY IN THE POST-SOVIET
RUSSIA (IN THE 1990S AND THE EARLY XXI CENTURY)**

The article provides a detailed picture of the state of research on classical Islamic philosophy in the Post-Soviet Russia in the 1990s and early XXI century. Through a thorough analysis of a number of research projects carried out during

the aforementioned period, the dominant research trends and the most common approaches to Islamic thought in general and certain philosophical schools and major philosophers in particular are established. The author argues that within the last twenty years Russian scholars have made a significant progress in studying the philosophical heritage of the Islamic civilization due to forsaking the materialistic and atheistic approach that prevailed in Russian philosophy during the Soviet era. The stereotype of Islamic philosophy as a more or less sophisticated commentary on ancient Greek thought was gradually replaced with the conception of Islamic philosophy as a genuine part of world philosophy, consisting of five self-subsistent components: *kalām*, *falsafa*, *tasawwuf*, Illuminationism (the Suhrawardian philosophy of *ishrāq*) and Ismailism.

Gultekin Shamilli

**THE ARCHITECTONIC OF CLASSICAL IRANIAN MUSIC:
MEANING AND ITS BECOMING**

In modern theory of music term “architectonic” denotes the compositional integrity, which manifests itself as the unity of structural elements of a musical work. After the emergence of Asafyev’s theory of “musical form as process”, architectonic came to be interpreted as a fixed spatio-temporal continuum of musical construction, consisting of certain parts. According to this theory, both aspects — the architectonic and processual — are inseparable and complement each other.

In the current article I have attempted to demonstrate the becoming of *maqām* as meaning, hidden in the grammar of musical language, which (grammar) I treat as a constituent part of the universal logical and sense grammar of Islamic culture. This grammar determines the musical logic of classical Iranian (and Islamic in general) music. Assuming that the metacategories *zāhir* — *bātin* (‘inner — outer’) and *aṣl* — *far’* (‘root — branch’) determine the organization of the most fundamental procedures of thinking and the culture of theoretical thinking in general, I argue that these categories organize not only structural units of the grammar of classical Iranian music but also the phenomenon of musical text as such, namely the architectonic elements in both theoretical and practical aspects of *mūsīqī-i dastgāh*.

Andrey Smirnov

THE ARCHITECTONIC OF ISLAMIC ETHICS

Islamic ethics can be called “Islamic” for two reasons: 1) because it is based on authoritative Islamic texts (the Qur’an, the Sunna and the works of Muslim scholars); 2) because its architectonic is peculiar to Islamic culture. This is due

to the second (and not the first) reason that it becomes an organic part of Islamic culture, resting on the same fundamental principles logic-and-meaning principles as its other segments.

Following Kant, I treat architectonic as a set of lines of force, along which moves the thought and which determine the integrity of the respective system of knowledge. In case of Islamic culture, these lines of force issue from two “poles” or metacategories — *zāhir* (‘outer’ or ‘manifest’) and *bātin* (‘inner’ or ‘hidden’). These two polar concepts are inseparable: instead of negating each other, they presuppose — or even demand — each other’s existence. Even more importantly, in this pair of concepts none governs the other (as this is the case with noumenon and phenomenon in European thought). The connection between *zāhir* and *bātin* is established and maintained by the third concept — the concept of the process of their transition into each other. In regard to Islamic ethics, I identify the *bātin* as *niyya* (‘intention’), *ḥāl* (‘state’) or *khuluq* (‘innate disposition’); *zāhir* — as *fi‘l* (‘act’) and the process that connects them — as *‘amal* (‘deed’).

Leonid Syukiaynen

**GENERAL PRINCIPLES OF *FIQH* AS
THE LEGAL EXPRESSION OF ISLAMIC MORAL VALUES**

Many Islamicists and lawyers tend to use the terms *sharī‘a* and ‘Islamic law’ as synonymous. However, upon a more careful examination of the contexts in which these terms are used, a number of significant differences between them can be detected. In this article I argue that the exact relationship between both cannot be understood without recourse to *fiqh*, whose principles are of crucial importance not only to the proper legal interpretation of Islamic moral postulates, but also, wider, to the proper understanding of Islamic law as a relatively self-subsistent phenomenon.

The first section of the article deals with the definition, structure and characteristics of the moral imperatives of *sharī‘a*. The second discusses *fiqh* as a science and a universal system of social regulations. The third examines the ways, in which legal principles are expressed in *fiqh*. The fourth section discusses the general principles of *fiqh* as a link and intermediary between the *sharī‘a* and Islamic law. The fifth lists ninety-nine general principles of *fiqh* as given in the *Majalla* (*Mejelle-yi aḥkām-i ‘adliyye* — the civil code of the Ottoman Empire since 1869, derived mostly from the principles of the Hanafī school of law).

СПИСОК АВТОРОВ ПЕРВОГО ВЫПУСКА

- Гуламреза Аавани (*Иранский институт философии, Иран*)
Хамидреза Айатуллахи (*Университет Алламы Табатабаи, Иран*)
Афак Асадова (*Азербайджанская национальная академия наук, Азербайджан*)
Алпарслан Ачикгенч (*Университет Фатиха, Турция*)
Кармела Баффioni (*Неапольский университет востоковедения, Италия*)
Пабло Бенейто (*Мурсийский университет, Испания*)
Герхард Боверинг (*Йельский университет, США*)
Пилар Гарридо Клементе (*Мурсийский университет, Испания*)
Экрем Демирли (*Стамбульский университет, Турция*)
Гуламхусейн Ибрахими Динани (*Тегеранский университет, Иран*)
Наталья Валерьевна Ефремова (*Институт Философии РАН*)
Тауфик Ибрагим (*Институт востоковедения РАН*)
Зайн ал-Абидин Ибрахими (*Кирман, Иран*)
Хуссейн Калбаси Аштари (*Университет Алламы Табатабаи, Иран*)
Ибрагим Калинин (*Джорджтаунский университет, США*)
Шигеру Камада (*Токийский университет, Япония*)
Мухаммад Легенгаузен (*Институт Имама Хомейни, Иран*)
Оливер Лимэн (*Университет Кентуки, США*)
Тод Ловсон (*Университет Торонто, Канада*)
Андрей Александрович Лукашев (*Институт философии РАН, Москва*)
Мухаммад Таги Мисбах (*Институт Имама Хомейни, Иран*)
Мухамед Мисбахи (*Университет Мухаммада V, Марокко*)
Карим Муджтахиди (*Тегеранский университет, Иран*)
Ильшат Рашитович Насыров (*Институт философии РАН*)

-
- Шахрам Пазуки (*Иранский институт философии, Иран*)
Андрей Вадимович Смирнов (*Институт философии РАН*)
Мариэтта Тиграновна Степанянц (*Институт философии РАН, Россия*)
Шихаб ад-Дин Сухраварди (*Иран*)
Леонид Рудольфович Сюкияйнен (*Высшая школа экономики*)
Хамид Хадави (*Институт философии РАН, Москва*)
Мухаммад Хаджави (*Гиланский университет, Иран*)
Сеййид Мухаммед Хаменеи (*Институт Муллы Садр, Иран*)
Хассан Ханафи (*Каирский университет, Египет*)
Уильям Ч. Читтик (*Университет Стони Брук, США*)
Гюльтекин Байджановна Шамилли (*Государственный институт искусствознания МК РФ, Россия*)
Мухаммад Али Шумали (*Институт Имама Хомейни, Иран*)
Карл Эрнст (*Университет Северной Каролины-Чапел Хилл*)
Янис Эшотс (*Латвийский университет, Латвия*)

THE LIST OF CONTRIBUTORS OF THE FIRST ISSUE

Gholamreza Aavani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)

Alparslan Acikgenc (*Fatih University, Turkey*)

Afaq Asadova (*Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaijan*)

Hamidreza Ayatollahy (*Allameh Tabatabaai University, Iran*)

Carmela Baffioni (*The Oriental University of Naples, Italy*)

Pablo Beneito (*University of Murcia, Spain*)

Gerhard Bowering (*Yale University, United States*)

William C. Chittick (*Stony Brook University, United States*)

Pilar Garrido Clemente (*University of Murcia, Spain*)

Ekrem Demirli (*Istanbul University, Turkey*)

Gholamhossein Ibrahimi Dinani (*Iranian Institute of Philosophy, Iran*)

Natalia Efremova (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)

Carl W. Ernst (*The University of North Carolina at Chapel Hill, United States*)

Yanis Eshots (*University of Latvia, Latvia*)

Hamid Hadavi (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)

Hassan Hanafi (*Cairo University, Egypt*)

Tawfiq Ibrahim (*Institute of Oriental Studies, RAS, Russia*)

Zayn al-Abidin Ibrahimi (*Kirman, Iran*)

Hossein Ashtari Kalbasi (*Allameh Tabatabaai University, Iran*)

Ibrahim Kalin (*Georgetown University, United States*)

Shigeru Kamada (*University of Tokyo, Japan*)

Muhammad Khajavi (*Gilan University, Iran*)

Seyyed Muhammad Khamenei (*SIPRIIn, Iran*)

Todd Lawson (*University of Toronto, Canada*)

-
- Oliver Leaman** (*University of Kentucky, United States*)
- Muhammad Legenhausen** (*Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran*)
- Andrey Lukashov** (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
- Mohamed Mesbahi** (*Mohammed V University, Morocco*)
- Muhammad Taqi Misbah** (*Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran*)
- Karim Mujtahidi** (*Tehran University, Iran*)
- Ilshat Nasirov** (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
- Shahram Pazouki** (*Iranian Institute of Philosophy*)
- Gultekkin Shamilli** (*Institute of Art Studies, RAS, Russia*)
- Mohammad Ali Shomali** (*Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran*)
- Shihab al-Din Suhrawardi** (*Iran*)
- Leonid Syukiaynen** (*Moscow School of Economics, Russia*)
- Andrey Smirnov** (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)
- Marietta Stepanyants** (*Institute of Philosophy, RAS, Russia*)

ТРЕБОВАНИЯ, ПРЕДЪЯВЛЯЕМЫЕ К РУКОПИСЯМ

Все материалы следует отправлять главному редактору по электронной почте на адрес janisesots@yahoo.com в виде приложенного файла в формате MS Word. Если в файле для обозначения диакритических знаков использованы особые шрифты, то, вместе с файлом в формате MS Word, необходимо прислать также либо эти шрифты, либо сам материал в формате pdf. Статья должна сопровождаться коротким (около 200 слов) резюме на английском или русском.

Рекомендованный объем материала — один авторский лист (40 000 знаков с пробелами). Все поступившие материалы будут направлены для отзыва двум членам редколлегии. Авторы опубликованных материалов получают два бесплатных экземпляра соответствующего выпуска.

Согласно российскому законодательству, опубликованный материал является неотчуждаемой собственностью его автора.

SUBMISSION GUIDELINES

Submissions should be sent to the editor (janisesots@yahoo.com) by email as attached Word files. If special fonts have been used for diacritics, either these or a pdf file should be sent along with the Word file. The article must be preceded by a brief abstract (approximately 200 words).

The recommended size of the article is approximately 40 000 letters (including spaces). The submitted article will be reviewed by two members of the editorial board. The authors of published articles will receive two complimentary copies of the relevant issue.

According to the Russian copyright law, the contributed articles remain an inalienable property of the author.