

Гасем Какаи

(PhD, профессор Ширазского университета, Отделение теологии и исламоведения, Факультет литературоведения и гуманитарных наук; e-mail: ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЕДИНОБОЖИЯ ДЕЙСТВИЙ АШАРИТАМИ И АРИФАМИ¹

Аннотация. Тема единобожия действия (*тавхӯд ал-аф'āl*) ранее неоднократно рассматривалась в ряде работ: в одних — обзорно, в других же — применительно к мистическим доктринам отдельных персоналий, таких как Ибн 'Араби, Хāфиз или Рӯмй. Как правило, в исследованиях подобного рода обсуждается и отношение мусульманских мистиков к ашаризму. В частности, по сей день ведутся споры о том, справедливо ли относить Рӯмй к ашаритам: пока одни специалисты заявляют о тождестве теологических взглядов последователей ал-Аш'ари и Мавлāны, другие называют само сопоставление двух систем взглядов результатом поверхностного знакомства исследователей с ашаризмом и ирфаном. Одним из наиболее специфических учений ашаритов, которое лежит в основании целого ряда их богословских концепций, принято считать учение о субъективном характере прекрасного и безобразного (*хусн ва қабх*), противопоставленное эстетическому объективизму мутазилитов. В статье отмечается настороженное в целом отношение теоретиков-суфиев к ашаритским мистикам: так, Ибн 'Араби, хотя и относится с большим уважением к ашариту ал-Ғазālй и даже цитирует хадисы со ссылкой на его труды, все-таки считает его более аскетом, чем мистиком. По мнению «Величайшего шейха» суфиев, язык ряда пассажей в работах ал-Ғазālй характеризует его не как просвещенного божьего человека (*'ахл Аллāх*), а скорее как одного из рядовых членов (*'аввām*) тариката. Как следствие, автор статьи отмечает теоретические различия между ашаритским каламом и ирфаном, а также опровергает сложившийся в исследовательской литературе

¹ Перевод с персидского и примечания А.А. Лукашева (Институт философии РАН).

стереотип об одинаковой рецепции мутакаллимами и суфиями теологического детерминизма. Делается вывод, что между этими направлениями исламской мысли нет консенсуса по вопросу о том, следует ли считать Бога единственным актором тварного мира.

Ключевые слова: единобожие, суфизм, ирфан, ашаризм, Ибн ‘Арабӣ, ал-Газālī, действие, детерминизм.

Ghasem Kakaie

(PhD., Shiraz University, Islamic Theology and Islamic Studies Department;
e-mail: ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir)

THE INTERPRETATION OF “TAWḤĪD AL-AF‘ĀL” IN ASHARISM AND IRFAN

Abstract. The unity of actions issue was discussed in a number of researches sometimes in general, other times as a mystical doctrine of concrete authors as Ibn ‘Arabī, Hafez or Rumi. Usually such works deal with the attitude of the Muslim mystics to the Aṣ‘ariyyah School. In particular, scientists still argue whether we can treat Rumi as an Ashari thinker or not: while some scholars speak about the Asharites and Rumi’s views identity, others are sure, that their comparison itself evidences superficial acquaintance of the ones who compare with the Asharism and Irfan. One of the most special teachings of the Asharites, basic for a number of their theological concepts, is the teaching about the subjectiveness of good and ugly (*ḥusn wa qabḥ*), opposite to the aesthetic objectivism of Muatazilites. The article takes into consideration the point of the generally wary attitude of Sufi theorists to the mystics-Asharites. For example, though Ibn ‘Arabī respects the Asharite al-Ġazālī a great deal, and even quotes hadiths by his works, he treats him mostly as an ascetic but not a mystic. In the Greatest Shaikh’s opinion, the language of certain places in the works by al-Ġazālī characterizes him not as an enlightened mystic, but as one of the ordinary tariqat members (*‘awām*). Consequently, the paper author notices a number of the theoretical differences between the Asharite Kalam and Irfan; it also disproves a stereotype of the theological determinism reception by the Mutakallims and Sufis. The paper’s author concludes that the two schools do not agree whether it is possible to treat the God as the only one actor of the created world or not.

Keywords: Monotheism, Sufism, Irfan, Asharism, Ibn ‘Arabī, al-Ġazālī, Act, Determinism.

Характер связи между Богом, человеком и миром — важнейшая метафизическая проблема, с которой имеет дело решительно любое теистическое мировоззрение. Основная особенность мировоззрений такого рода заключается в том, что они стремятся объяснить роль и значение этих трех начал в структуре бытия. В центр одних теистических мировоззрений полагается Бог, другие — выстраиваются вокруг фигуры человека, а третьи — и вовсе представляют собой попытку гармонизировать эти начала.

В теоцентрической исламской мысли существуют два основных подхода к решению обозначенной выше проблемы. Оба подхода всю полноту могущества¹ этих трех начал закрепляют исключительно за Богом. Эти два направления — ашаризм и ирфан, мусульманский мистицизм. Под ашаризмом мы понимаем направление калама, основателем и эпонимом которого был шейх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-Аш'арӣ и которое окончательно оформилось в трудах его учеников и последователей. Под ирфаном же мы понимаем школу мистицизма, получившую известность в связи с личностью и учением Мух̣й ад-Дйна Ибн 'Арабӣ.

На первый взгляд, неискушенный исследователь и впрямь может попытаться обнаружить в высказываниях представителей этих двух направлений ряд параллелей, например, по вопросу о принуждении, свободе выбора или отрицании причинности, по вопросу лицезрения Бога, проблемам катафатического и апофатического богословия. Кажется, и ашариты, и ариффы, т.е. адепты ирфана, с сомнением относятся к возможностям *ratio*, единодушны в решении проблем теодицеи и абсолютизации божественной воли (*ирп̣да*). Некоторые авторы даже считали эти два направления одним, апеллируя к их рационалистической установке (*хум̣й̣ат аз 'ақл*), — и, игнорируя таким образом иррационализм ашаритов, связывали их вероубеждение с ирфаном. Другая группа специалистов рассуждала аналогичным образом, но все-таки считала ариффов противниками ашаризма, принимая во внимание полемику между шиитскими мистиками и суннитской школой калама. Третьи же, утверждая, будто эти два направления удачно коррелируют друг с другом именно в контексте иррационализма ирфана, де-факто разрабатывали апологию ашаризма.

Упомянутые проблемы ожидаемо прорабатываются в ряде работ лишь обзорно, в других же приводятся в качестве элементов реконструкции учений выдающихся мусульманских мистиков, таких как Ибн 'Арабӣ,

¹ Имеется в виду атрибут способности к действию, предшествующий проведению в жизнь того или иного акта. В арабо-мусульманской мысли именно могущество служит предметом метафизической спекуляции о структуре деяния и мере его автономности (*прим. ред.*).

Х̣афиз или Рӯмӣ. В исследованиях подобного рода обсуждается в том числе и отношение этих авторов к ашаризму. Сейчас также идут споры о том, допустимо ли причислять Рӯмӣ к ашаритам [Суруш, 1372 г.х., 285], учитывая его теологические воззрения. На наш взгляд, само сопоставление вероубеждения ашаритов с религиозной философией Мавлāны демонстрирует недостаточное знакомство исследователя с предметом его научного интереса [Амули, 1372 г.х., 256].

Никто не подвергает сомнению то, что ирфан и калам представляют собой два абсолютно независимых и методологически различных вида богословского знания в рамках исламской традиции (*ма'рифат*). Если обсуждается вопрос о сходствах и различиях ашаризма и ирфана, он неизменно связывается с конкретными учениями (*да'авӣ*) этих двух школ. Совпадают ли их учения по проблеме единобожия действий, или между ними все-таки прослеживаются значительные различия? Если же они различны, то в чем заключается это различие? И настолько ли они различны, чтобы мы строго разграничивали дискурс этих двух школ?

Полемика Ибн 'Арабӣ с ашаритами

В действительности ариффы школы Ибн 'Арабӣ не принимают основные и характерные для теологии ашаризма положения. Приведем здесь в качестве примера несколько проблем, по которым последователи Ибн 'Арабӣ и ал-Аш'арӣ не могут прийти к согласию.

А) К числу важнейших и наиболее характерных для ашаритской мысли положений, лежащих в основании целого ряда их концепций, относится учение о субъективной природе этико-эстетических характеристик — благого и безобразного (*хусн ва қабх*), — противопоставленное объективизму мутазилитов. Ашариты трактуют благое и безобразное как зависящие единственно от божественной воли правовые установления (*шар'ӣ*), но не как рационально выводимые нормы ('*ақлӣ*). Ибн 'Арабӣ так комментирует свои разногласия с ашаритами по этому вопросу:

Благое и безобразное для благих и безобразных явлений — самостная характеристика. Однако благость или безобразность некоторых из этих явлений можно постичь рационально... а благо или зло иных явлений постигается исключительно через правовые установления, через Закон (*шар'*), который утверждает благо одного и зло другого. Фактически, сказанное пришло из Закона, а не придумано (*инши'а'*) или решено (*хукм*) кем-то [Ибн Араби, 1985, 1:206].

В другом месте он следующим образом характеризует позицию мутазилитов по этому вопросу: «Утверждение, что безобразное безобразно са-

мносно, а благое самостно благо, усиливает позицию мутазилитов» [Ибн Араби, 1985, 4:377].

Б) Другой отличительной особенностью ашаритской теологии является катафатическое утверждение о том, что божественные атрибуты не тождественны божественной самости. Принимая во внимание именно эту особенность своего учения, ашариты называют себя катафатиками (*'ахл-и усбāt*), чтобы отличаться от апофатиков-мутазилитов. Ибн 'Араби принципиально не согласен с ашаритами по этому вопросу:

Наши противники говорят, что Всевышний Господь знает благодаря знанию, способен действовать благодаря могуществу и видит благодаря зрению... мутакалимы-ашариты соглашаются с тем, что здесь нечто прибавляется к божественной самости... в то время как строгого доказательства тому не приводят [Ибн Араби, 1985, 3:269].

В другом месте об ашаритах «Величайший шейх» суфизма пишет следующее:

[Божественное] знание в отношении всех вещей есть знание единое. Множество — в познаваемом, не в самости. Ашарит же фантазирует и полагает, будто Он в своей самости и атрибутах множественен. Истина отвергает то, о чем он говорит [Ибн Араби, 1985, 4:116; 1:193, 194].

В «Геммах мудрости» Ибн 'Араби, хотя и не называет ашаритов напрямую, заявляет об ошибочности их взглядов:

Тот, кто не вкусил этого дела (ирфана. — К.К.) и не сделал этого шага... ему не хватает смелости, чтобы сказать: божественная самость — та же милость и тот же атрибут. Он делает вывод о том, что самость — не сам атрибут и не нечто иное по отношению к нему.

Қайсарӣ, толкователь «Гемм...», поясняет, что в процитированном отрывке Ибн 'Араби критикует именно ашаритов [Кайсари, 1363 г.х., 409].

В) Ибн 'Араби неоднократно называет ашаритов «невеждами» за то, что те ожидают увидеть Бога воочию в День воскресения: «Тот, кто сам в своей душе не видит Истинного, но ждет узреть его своими глазами в День воскресения, — невежда (*джāхил*)» [Кайсари, 1363 г.х., 206].

Г) Ибн 'Араби в разных местах своих трудов отмечает, что раб не может быть принужденным (*маджбӯр*) к действию и отмечает, что джабризм — своеобразная агностическая позиция: наличие человеческих воли и выбора сторонниками этого учения одновременно и признается, и отвергается. Деконструируя «учение о принуждении», Ибн 'Араби называет ашаритов «лгунами» [Ибн Араби, 1985, 4:283]. В другом месте, рассуждая о том же, он называет их «фантазерами» или «мечтателями»

[Ибн Араби, 1985, 1:199] и по той же причине клеймит их как «несправедливых» [Ибн Араби, 1985, 3:250].

Д) Рассуждая о возникновении мира, ашариты заключают о недействительности (*ta'tīl*) божественной эманации. Поскольку фаласифа с ними в этом не согласны, ашариты уличают их в неверии, как о том писал ал-Газāли в своей «Непоследовательности философов». Ибн 'Араби такое утверждение называет «вымыслом». По его мнению, бытие возникает иным образом:

Тот, кто предполагает разделенность между Богом и миром, и полагает, будто допустимо существование опережения и отставания между ними, увлечен ложным вымыслом, в котором нет истины. Наш же метод рассуждения о возникновении мира иной, чем тот, которым пользовались ашариты [Ибн Араби, 1985, 1:207].

Тем не менее, наряду с упомянутыми разногласиями и разногласиями иного рода, эти два направления мысли имеют также и много общего. И ирфан, и ашаризм принципиально теоцентричны (*хадāмехварāне*), авторы их доктрин отрицают, что «то, что кроме Бога», может служить источником воздействия (*ta'cīr*) или агентом причинности (*сабабийий-ат*). Именно в силу наличия упомянутых сходств многие авторы не обращали внимания на существующие различия между каламической школой и мусульманским теоретическим мистицизмом¹. Мы же в данной работе сперва рассмотрим связи и сходство взглядов представителей этих религиозно-философских направлений, а затем осветим особенности предложенных ими интерпретаций теоцентризма.

Сходства и связи ашаризма и ирфана

А) Наиболее важные основания парадигмальных сходств в богословии этих двух школ следует искать в кораническом учении о единобожии. Как ашариты, так и арифы признают гносеологическую ценность Корана и откровения (*вахйий*). Оба направления, постулируя теоцентричность своей доктрины, характеризуют Бога как универсальную первопричину и апеллируют к известной формуле: «Нет иной действующей причины (*му'ассир*) в бытии, помимо Бога». Иными словами, в постановке этого вопроса оба направления полагаются на одно, общее для них теоретическое основание. Однако наличие единого основания рассуждения не гарантирует единство понимания (*фахм*).

¹ См., напр.: [Ибн Араби, 1370 г.х., 2: 277, 281], где 'Абū ал-'Алā 'Афйфй многократно относит Ибн 'Араби к числу адептов ашаризма. См. также статью 'Абдулкарима Суруша о причинности и справедливости у Румй [Суруш, 1372 г.х.].

Б) Другой чертой, которая роднит эти две школы, является их общая неприязнь к мутазилитам и обвинение их в «перепоручении» (*тафвīд*) действий человеку — то есть в вере в «сотворение» человеком собственных действий (*халқ-и а'амāl*). Поскольку по этой проблеме имел место серьезный конфликт между ранними ашаритами и мутазилитами, большинство исламских мутакаллимов разделились на два враждующих лагеря. Естественно, что арифы и философы-мистики (*хокамā-и мота'ала*), обсуждая позиции школ калама по этому вопросу, более благосклонно относились к ашаризму, чем к мутазилизму. Точнее говоря, они утверждали истинность своих взглядов, считали учения ашаритов ложными, а взгляды мутазилитов — и вовсе губительными. Имам Хомейнī, критикуя покойного Маджлисī по вопросу о «[предопределенном] распределении благ», в котором последний усматривал консенсус между шиитами и мутазилитами, замечал:

Нужно понимать, что этот вопрос относится к теме предопределения (*джабр*) и перепоручения [деяний], и здесь следование пути имамизма несовместимо ни с позицией ашаритов, ни с позицией мутазилитов. Конечно, мутазилитский калам вызывает меньше симпатии (*би арджтар*), чем ашаритский, в нем больше [теоретических] недостатков, и если бы некоторые из имамитских мутакаллимов проявили бы к нему интерес, это привело бы к забвению ими Истины в этом мире и в будущем [Хомейни, 1368 г.х., 472].

В другом месте, также критикуя Маджлисī, Хомейнī продолжает:

Разногласия с ашаритами объяснимы: поскольку они следуют пути джабризма, их путь противоречит очевидному свидетельству разума, доводов и интуиции. Однако айаты и предания никоим образом не согласуются с учением мутазилитов; оно исходит из доктрины перепоручения [деяний людям], и их путь еще более ложный, чем путь ашаритов, их гадость и срам непереносимы» [Хомейни, 1368 г.х., 537].

Из этого можно заключить, что шиитские религиозные авторитеты усматривали большую угрозу в мутазилитском учении об автономии человеческого действия, чем в джабризме; именно поэтому они усматривали в ашаризме большую близость к [истинной, по их мнению,] религиозной мысли — разумеется, в полемических целях [Давани, 1402 г.х.]. Как бы то ни было, они считали, что ашариты «смотрят только правым глазом», а мутазилиты — «только левым» [Туси, 1402 г.х.]. По другому меткому выражению, шиитские теологи считали, что высказывания мутазилитов были ложными на все сто процентов, а ашаритов — только на девяносто девять.

В) Другим вопросом, по которому можно усмотреть единомыслие этих двух школ мысли, — их резкое несогласие с философами-перипатетиками и их спекулятивным рационализмом. Ариффы считали адептов фальсафы невеждами, а ашариты — неверными. Если мы обратим внимание на то, что ашариты и ариффы в большей степени были нацелены на толкование Корана, а философы — на рационалистическое комментирование греческих сочинений, мы лучше уясним для себя общие для мистиков и мутакаллимов аксиоматические основания теологии.

Г) Сопоставив два упомянутых фактора, мы откроем для себя еще одну неочевидную, на первый взгляд, параллель между учениями ариффов и ашаритов.

Во-первых, как показывают исторические свидетельства, подъем (*нахда*) ашаризма, связанный с ощутимыми ударами, который он нанес мутазилитскому мировоззрению при поддержке со стороны некоторых аббасидских халифов, а также с появлением таких выдающихся личностей, как ал-Ғазāли и Фахр ад-Дин ар-Рāзй, — словом, этот подъем позволил ашаризму выйти на пик своей идеологической экспансии. Андалузский философ Ибн Рушд, хорошо знакомый с работами выдающихся мутазилитов, критиковал их, тем самым косвенно содействуя торжеству ашаритской теологии [Ибн Рушд, 1388 г.х., 64]. Таким образом, к XII в. ашаризм утвердился как официальная доктрина суннитского мира, и основы его вероучения были приняты большинством суннитской уммы в качестве доктринальных основ.

Во-вторых, сами ариффы предпочитают снисхождение (*масāмух*) и заключения об истинности (*масвйб*) полемически заостренным спорам и обвинениям. Рассматривая вероубеждение оппонентов, они не всегда адресовали им жесткие инвективы — даже в том случае, если наблюдали серьезный, по их мнению, изъян. Сам Ибн ‘Араби объяснял это так: «Не стремись к отвержению и опровержению кого-либо из людей, но старайся, ради широты божественной милости, найти ему оправдание» [Ибн Араби, 1985, 3:270].

Принимая во внимание две вышеприведенные преамбулы, мы имеем основание заключить, что ариффы проявляли снисходительность по отношению к ашаризму, который на протяжении веков оставался победившим учением, и гомилетически пользовались наработками ашаритских теологов. Например, Ибн ‘Араби, раскритиковав взгляды ашаритов на обособление божественных атрибутов от самости, все же отмечал:

Дискуссия и споры по этому вопросу ведутся уже давно. Наш подход состоит в том, чтобы отрицать их взгляды и спорить с ними; это — не уклонение (*истивār*) [от дискуссии]» [Ибн Араби, 1985, 3:269].

В другом месте, приведя различные высказывания о сотворении действий, Ибн ‘Арабӣ не критикует их, но и не соглашается с ними. Он убежден: «Арифу достаточно намека».

Я подробно разбираю этот вопрос, но истину этого дела, так как она есть, не определяю (*та‘ийн*). Ибо в этом деле сокрыты вред и распри, а от слов моих разногласия не уйдут из этого мира. Потому лучше мне оставить это дело за завесой общих утверждений и сохранить намеки. Мыслители же наши (арифы. — К.К.) поймут то, о чем я говорю намеками» [Ибн Араби, 1985, 10:504].

Итак, Ибн ‘Арабӣ по снисхождению говорит о верности иных утверждений мутазилизов и ашаритов (в частности, по вопросу о творении действий), поскольку они рациональны (*ақлийй*) и соответствуют закону (*шар‘ийй*) [Ибн Араби, 1985, 10:504]¹.

Д) Исторически ашаризм и ирфан связывают несколько выдающихся персоналий, считающихся одновременно и арифами, и мутакаллимами. Здесь в первую очередь следует упомянуть имена Рӯмӣ и ал-Ғазālӣ. С этими фигурами многие специалисты связывают эволюцию и развитие ашаритского крыла исламской мысли. Так, Шахӣд Муṭаххарӣ убежден, что именно благодаря ал-Ғазālӣ традиционный калам сблизился с ирфаном и суфизмом, а поздний ашаризм в некоторой степени утратил каламический этос и приобрел черты ирфана [Мутаххари, 1377 г.х., 480, 50]. Подобные замечания историки исламской мысли делали и в адрес Рӯмӣ. О роли, которую сыграл ал-Ғазālӣ в деле сближения калама и суфизма, можно говорить с двух точек зрения:

1) *Ал-Ғазālӣ и ашаризм*. Пожалуй, следует отметить консенсус исследователей по вопросу о принадлежности ал-Ғазālӣ к ашаризму. Именно он укрепил и упрочил теоретические основы ашаризма, противостоя не только мутазилизму, но и арабоязычному перипатетизму. В своей «Непоследовательности философов» он не только выступил с апологией ашаризма, но и значительно обогатил дискурс последнего — как полемически, так и методологически. Так же и во всех своих работах по каламу, включая «Правила вероубеждений» и «Умеренность в убеждении», он твердо придерживался ашаритской доктрины.

2) *Ал-Ғазālӣ и ирфан*. Как следует из биографии и трудов ал-Ғазālӣ, а также из его собственных слов в работе «Избавляющий от заблуждений», он постепенно от калама обратился к ирфану. В его последних работах обнаруживается ряд высказываний, свидетельствующих о знакомстве

¹ Конечно, занятую «Величайшим шейхом» позицию можно объяснить в значительной степени не только снисхождением, но и практикой «сокрытия [истинной веры]» (*тақиййа*).

мыслителя с основоположениями ирфана. Даже в работе «Ниша светов» он охарактеризовал путь мистика как высокий, недостижимый для мутакаллимов путь познания. В этих словах имплицитно выражена эволюция взглядов ал-Ғазālī от ашаризма к ирфану, о которой не раз говорил Шахїд Мутаххарї.

Однако, как мы отмечали выше, для многих современных шиитских теологов (а автор причисляет себя к таковым) ирфан — это школа Муҳї ад-Дїна Ибн ‘Арабї. Как следствие, отметим, что ал-Ғазālī, хоть и воспринявший основные идеи исламского мистицизма, все же оставался по преимуществу мутакаллимом-ашаритом. Несмотря на то, что Ибн ‘Арабї отзывается в своих работах об ал-Ғазālī с большим уважением и даже цитирует ряд его высказываний [Ибн Араби, 1985, 1:143], «Величайший шейх» считал его более аскетом, чем арифом [Ибн Араби, 1985, 3:237]. Ибн ‘Арабї уверен: язык многих пассажей в работах ал-Ғазālī (в частности там, где он говорит о позерстве (*рийā’*) или искренности (*ихлāṣ*)) характеризует его не как просвещенного мистика (*‘ахл Аллāх*), а скорее, как одного из непросвещенных членов (*‘аввām*) тариката.

То что говорят непросвещенные члены этого тариката (ирфан. — К.К.), такие как ‘Абў Хāмид [ал-Ғазālī] и Муҳāсибї, а также подобные им, не есть речи того, кто не видит ничего, кроме Бога; мы же обсуждаем такие вопросы только с просвещенными (*‘ахл Аллāх*) [Ибн Араби, 1985, 8:482].

В другом месте Ибн ‘Арабї также не усматривает у ал-Ғазālī чистоты мистического опыта и считает его невежественным в «сокровенных» темах ирфана — в частности, в вопросе совершенного пророчества, которое следует отличать от пророчества законодательного и признавать его «врата» (т.е. возможность возобновления) «открытыми»:

Степень (*мақām*) совершенного пророчества... — высокая степень, о которой большинство членов нашего тариката, как, например, ал-Ғазālī и ему подобные, пребывают в незнании (*джāхил*), ибо постижение сего дается немногим» [Ибн Араби, 1985, 11: 358].

В любом случае переход от ашаризма к ирфану требует эволюции, при которой снижается влияние спекулятивного, рационалистического метода на мировоззрение «гностика». Признания ал-Ғазālī, зафиксированные в «Избавляющем от заблуждения» и «Нише светов», свидетельствуют о справедливости обращенных против него инвектив Ибн ‘Арабї. Таким образом, несмотря на расхожее мнение, ал-Ғазālī не произвел синтез ашаризма и ирфана: он просто не смог до конца пройти путь от калама к мистицизму.

Принимая во внимание все вышесказанное, мы сможем определить и место Рӯмӣ в истории ашаризма и ирфана. Если учесть существенное отличие ирфана Ибн ‘Арабӣ от взглядов ашаритов, с одной стороны, и сильное влияние ирфана Ибн ‘Арабӣ на Рӯмӣ — с другой, можно сделать вывод о том, что взгляды Рӯмӣ в своей основе расходятся с ашаризмом. Его взгляды претерпели гораздо более глубокую, чем у ал-Газālӣ, эволюцию от ашаризма к ирфану. Мы ранее упоминали о расхождении во взглядах между ашаритами и Ибн ‘Арабӣ. О сильном влиянии ирфана Ибн ‘Арабӣ на Рӯмӣ следующим образом рассуждал Муртаза Мутаххарӣ:

Рӯмӣ с Ибн ‘Арабӣ связал его современник — Садр ад-Дин Қунавӣ (пожалуй, лучший толкователь трудов Ибн ‘Арабӣ). Так Рӯмӣ воспринял не только терминологию, но и сам ирфан Ибн ‘Арабӣ. Таким образом от Ибн ‘Арабӣ к Рӯмӣ перешло практически все. Рӯмӣ, конечно, был выдающимся гением,.. но и влияние на него ирфана Ибн ‘Арабӣ также было выдающимся [Мутаххарӣ 1360, 236–237].

Мы не должны обманываться кажущимся сходством между учением ашаритов и доктриной Рӯмӣ или, подобно некоторым знатокам хадисов, мутакаллимам и писателям, поверить, будто «Джалāl ад-Дин Рӯмӣ-теолог — ашарит, то есть он не говорит ни о причинности, ни о самостной благодати или безобразности действий» [Суруш, 1372 г.х., 285].

Ту же ошибку допускал и знаток хадисов Маджлиси. В этом вопросе следует согласиться с Джавādӣ Амулӣ:

Как можно сравнивать застой ашаризма с мистическим свидетельством (*шухӯд*) Румского арифа?! Основание такого решения, такого поспешного суждения — неправильность и невежественность в отношении высоких смыслов, которые мулла Рӯмӣ выразил в *Маснавӣ* и других своих произведениях. Если бы у какого-нибудь гносеолога (*ма‘рифат-шинās*) была бы мера для познания мистического и он бы не смотрел исключительно извне на порядок слов и звучание стиха, он никогда бы так не ошибся в суждениях! [Амулӣ, 256–257].

В любом случае рассмотрение следующей темы — эволюции от ашаризма к ирфану — даст более ясное освещение интересующей нас мистической теологии атрибутов.

Эволюция: от ашаризма к ирфану

Нет никаких сомнений в том, что «философия выхолащивания»¹ никоим образом не корреспондирует с мировоззрением ирфана. Одновременно с тем теоцентрическая теология ашаритов, при условии уточнения (*талтйф*) ее положений, смягчения (*тарқйқ*) ее ригористического этоса, углубления, обогащения и дополнения ее теоретических достижений — словом, при соблюдении этих условий, может коррелировать с философско-религиозными интуициями арифов. Иначе говоря, ашаритский подход может служить для арифа чем-то «внешним», средством экспликации сокровенных мистических откровений (*шухӯдāt*). Таким образом, анализируя методологические и общетеоретические наработки мусульманских мыслителей, мы сможем заключить о сходстве их взглядов — разумеется, только на этом, «внешнем» дискурсивном уровне. Если же мы обратим внимание на предельные основания построений ашаритов и арифов, мы выведем и существующие между ними отличия [Амули, 1372 г.х., 257].

1. Одной из главных «внешних» черт, которые роднят эти два направления, был и остается вопрос о божественной монополии на причинность, или принцип «нет в бытии иного воздействующего, кроме Бога». Если же мы проанализируем труды мутакаллимов и суфиев, мы убедимся, что, во-первых, ашариты убеждены лишь в том, что «нет божества, кроме Него», тогда как ариф заявляет, что «нет сущего в бытии, помимо Бога» и «нет его (бытия. — *Ред.*), помимо Него» [ал-Газали 1364 г.х., 16, 59–60]. Во-вторых, ашариты, хотя и не говорят о воздействии, осуществляемом вещами, тем не менее предикцируют им бытийность. Ариф же не только не говорит о действии вещей, но также отказывает им в бытии и не видит в них ничего, кроме внешнего образа (*зухӯр*) [ал-Газали, 1364 г.х., 55].

Покойный Сеййед Ҳейдар ʿАмулӣ, признав важность каламического метода и теоцентрический характер суфизма и ашаризма, адепты которых едины в утверждениях «в бытии нет воздействующего, помимо Аллаха» и «нет действующего, кроме Него», — признав это, ʿАмулӣ утверждает, что арифы «очистили» ашаритский подход от «внешней» теологической спекуляции:

¹ «Философия выхолащивания» (*тафаккур-и иʿтизāl*) здесь — философия мутазилизма.

Ашариты сами об этих словах пребывают в неведении, и даже причастны скрытому ширку¹: они так и не освободились от видения иного (*ḡayr-bīnī*), что предполагает усмотрение собственного бытия и бытия иных сущих. Это-то и приводит их к скрытому ширку. Из-за этого они не достигают стоянки бытийного единобожия, в котором мистик лицезреет бытие Истинного так, чтобы наряду с Ним не оставалось иного бытия [Амули, 1366 г.х., 148].

Иными словами, ариф признает в качестве истинно-сущего только Бога; все остальное служит пространством Его проявления, *теофании*. Как бы ни отличались теофании друг от друга, какие бы сомнения [в единстве бытия] ни порождал их внешний образ, в конечном итоге все воздействия происходят от того Явного и истинного бытия, как говорит об этом Рӯмӣ:

Мы — небытийные, изображающие бытие,
Ты — Абсолютное бытие и наше существование.

Однако ашариты утверждают бытие за вещами даже в том случае, когда отрицают их воздействие (*'aṣar*) на другие объекты. По мнению последнего арифа (*мута'ала*) и мудреца (Рӯмӣ. — А.Л.), эти два ашаритских утверждения противоречат друг другу, ибо «установление (*ūdḡāḡ*) и воздействие [происходят] вокруг оси (*ḡāḡer maḡḡar*) бытия» [Сабзавари, 1298 г.х., 180]. Следовательно, то, что не воздействует, не может располагать бытием, и, напротив, «поскольку бытие принадлежит лишь Богу, постольку установление и воздействие также принадлежат только Ему» [Сабзавари, 1298 г.х., 180].

По меткому выражению покойного аятоллы, шейха Муḡаммада Таḡӣ Ḃамули, сколько бы ашариты и арифы ни отрицали воздействие со стороны сущих, утверждая, что «нет воздействующего в бытии, помимо Бога», только позицию арифов справедливо считать системной (*маḡḡū'ī*), коль скоро она предполагает «отрицание бытия»; ашариты, в свою очередь, не выходят за границы «утверждения бытия» [Амули, 1374 г.х., 2:61].

2. Здесь мы подходим ко второму важному различию во взглядах ашаритов и арифов на детерминацию человеческих деяний (*ḡḡaḡḡar*). Как мы упоминали ранее, с точки зрения арифа, принуждение к действию со стороны Бога невозможно, поскольку принуждение предполагает две стороны — принуждающее и принуждаемое. В мире же, уверены мистики, нет ничего, кроме проявлений одной «Вещи» — Всевышнего.

¹ Ширк — вероубеждение, оспаривающее исключительность божественного достоинства Бога в части придания ему «сотоварищей» и нарушения принципа строгого монотеизма (*прим. ред.*).

Это не принуждение (*джабр*), хотя этот — Властелин (*джаббār*).
Поминание Властелина — для порицающего (*зārī*).

Слово «Властелин» следует толковать здесь в качестве указания на проявление Истинного в имени «Властелин», которое с необходимостью требует (*мусталзим*) гибели всех вещей, — так, что пребывает только Его лик («Все погибнет, кроме лика Его» [Коран 28:88]). Это относится не только ко Дню воскресения; эти слова актуальны и сегодня, то есть вещи гибнут прямо сейчас [Там же].

Изложенный в цитате взгляд диаметрально противоположен теологемам ашаритов, держащихся доктрины жесткого принуждения (*джабр*). С точки зрения ашарита, вещи действительно существуют, хоть и не могут оказывать никакого воздействия на предметы: все их действия совершает действитель *par excellence*, тогда как сами они пребывают в состоянии «принуждения» (*маджбūr*).

3. Еще одно учение, в котором можно усмотреть внешнее сходство между ашаритами и арифами, — это теодецея. «У Него не требуют отчета о действиях» [Коран 21:23]. Однако ашариты уверены, что Бог в своей абсолютной власти, волюнтаристски творит, что пожелает, и никто не имеет права требовать от Него отчета о мотивации Его же действий. Ариффы, в свою очередь, убеждены в том, что все вещи осуществляют действия для того, чтобы достичь некоей полноты, — а значит, анализируя целевую причину их действия, все-таки стоит озаботиться вопросом «почему?». Бог же, представляющий собой Абсолютную Полноту, не обращает внимания ни на что, кроме своей самости. Таким образом, чтобы вопрос «почему» (*черā*) имел смысл, они задают другой вопрос: «чему» (*че рā*) принадлежат вещи на самом деле?..¹ С точки зрения арифа, иные вопросы здесь не имеют смысла; даже если наши метафизические рассуждения будут последовательны, мы не имеем права верить Абсолют логической необходимостью. Исходя из вышесказанного, мы можем выявить следующие парадигмальные различия, существующие между ирфаном и ашаризмом:

А) Ашариты убеждены, что к Богу не приложима никакая необходимость (*вуджūб*)², в то время как ариффы, хоть и убеждены в том, что «ничто не является обязательным для Бога», говорят, однако, об одном виде необходимости (*дарūрат*) в отношении Бога — об «обязательном

¹ «Черā — «че рā»: игра слов, основанная на омофонии. Вопрос «чему» указывает на божественную самость как на универсальный источник причинности (*прим. пер.*).

² Иными словами, нельзя утверждать, будто Бог с необходимостью должен располагать каким-либо предикатом.

[исхождении вещей и действий] от Бога» (йўджиб ‘ан Аллāх). Последнее — необходимость, обретающаяся в действии имен и атрибутов Бога, в их мировых проявлениях.

Б) Ашариты убеждены в том, что действия Бога не обусловлены нуждой (*zarzmand*), а приложение (*ta‘alluq*) Его воли к вещам не следует никаким правилам и законам; Его действия над-логичны (*gezāf*), коль скоро олицетворяют абсолютное могущество и самодостаточную власть. Иными словами, Всевышний для ашаритов — властелин, который не печалится о своих рабах. Ариффы же считают абсолютное бытие Бога гораздо более высоким, чем видят его ашариты [ал-Газали, 1364 г.х., 62]: они расценивают отношение Бога и вещей не в качестве отношения причины и следствия (*‘illal va ma‘alūl*), но как корреляцию «Явного и места явления» (*zāhir* и *mazhar*). Порядок причинности мистики заменили порядком теофании (*таджаллӣ*) [ал-Газали, 1364 г.х., 63]. Арифф уверен: все имена и атрибуты действия обусловлены такими свойствами Бога, как «мудрость» и «справедливость». Благие имена «Мудрый» и «Справедливый» иерархически превосходят остальные имена действия Вседержителя, и потому арифф считает их доминирующими (*zālib*) и главенствующими (*hākim*), устанавливая, таким образом, своеобразную структуру проявления божественных имен в мире вещей¹.

4. Еще одно «внешнее» сходство теологом ашаритов и ариффов обнаруживается в их рассуждениях о разуме. Ашариты, неоднократно полемизировавшие с арабскими перипатетиками, ставили под сомнение доказательную силу разума; ариффы же были убеждены в том, что сторонники рационального обоснования, поверяющие мистицизм разумом, стоят на «деревянных ногах»². Однако между рационализмом ашаритов, с одной стороны, и признанием ограниченности разума ариффами — с другой стороны, существует значительная разница. Первые говорят об *иррациональном*, вторые же — о *сверхрациональном* и видят в свидетельстве (*shuḥūd*) средство [познания] «другой» стороны «горы (*ṭūr*) разума». Если мы иногда видим, что арифф нивелирует значение разума как человек, достигший мистического «гнозиса», мы понимаем: он эксплицирует свой опыт

¹ См. работы автора в журнале «Кийхāн-и андиша», № 58, 60.

² «Деревянные ноги» здесь — отсылка к Рўмӣ:

Рационально обосновывающие [стоят] на деревянных ногах,

Жесткие деревянные ноги не имеют опоры.

(Рўмӣ. Маснавий-и Ма‘навӣ. Т.1. (URL: <https://ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar1/sh105>; дата обращения — 30.08.2022)).

В этом бейте Рўмӣ критикует людей внешнего знания за то, что в обосновании своих взглядов они полагаются на предположения (*zann*) и подражание (*тақлӣд*). (*прим. пер.*).

и указывает на тот способ познания, что остается «за горой» *ratio*. Как говорили выдающиеся философы, такие как Муллā Ҷадра, шейх Бахā'й и имам Ҳомейнī на исходе своих лет, рационалистическая философия «не принесла лекарства от боли [невежества]» и не решила проблему познания так, как следовало бы. Напротив, построения мусульманских мистиков до сих пор представляют собой интерес как для историков философии, так и для эпистемологов, озабоченных деконструкцией *иррационального*.

5. То, что было сказано выше о разуме, во многом проясняет специфику критики ашаритов и ариффов, адресованной оппонентам-индетерминистам. Сколько бы представители этих школ ни отрицали существование естественных причин или тварных агентов причинности, сколько бы ни предисцировали Богу благо или зло, необходимо признать, что ими двигали разные теоретические предпосылки. В то время как первые говорили с позиций полемики с сенсуализмом и рационализмом, вторые занимали позиции практического мистицизма (*шухӯд-и 'ирфāнī*).

Тот, кто очевидно зрит причину,
Отдаст ли сердце причинам мира?!

Таким образом, тот, кто,

подобно Рӯмī, говорит о единобожии действий, никогда не отрицает порядок причин. Те места свидетельства (*машхад*), что он видит (*шāхед*), суть свидетельствование (*мушāхада*) места присутствия (*маҳдар*) Причины причин. И тот, кто лицезреет Причину причин, не утверждая ложность причин (*'иллал ва асбāб*)¹, сам не капитулирует перед причинами (*'иллал ва асбāб*) и других не призывает к капитуляции перед ними, поскольку в этом лицезрении причинность снова вступает в свои права (*таша'ан*). Все же возможно-сущие находятся напротив разных зеркал и участвуют в эманации, разливающейся в разных направлениях [Джавади Амули 1372, 258].

Этот отрывок демонстрирует еще одно важнейшее отличие между ирфаном и ашаризмом по вопросу об отрицании причинности. В первых, ашариты, отрицая причинность, обращаются к практике обычая

¹ «Причина бывает либо *'илла*, либо *сабаб*. Воля не может быть [причиной-] *'илла* потому, что *'илла* теснейшим из возможных образом связана со следствием; это возможно лишь в том случае, если она пребывает [в самом следствии], в его части или вне субстрата. Все эти варианты невозможны, поскольку существует воля о небытийствующем... Она не может быть и [причиной-] *сабаб*, ибо *сабаб*, опосредованно производящая [свое следствие] в некоем месте, должна соприкасаться с этим местом или с тем, что с ним соприкасается» (*ал-Джисшамī, ал-Ҳāким*. Шарҳ 'уйӯн ал-масā'ил / подг. текста, ввод. иссл., комм. и указ. Ф.О. Нофала; отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садр, 2021. С. 588; пер. с араб. Ф.О. Нофала). — *Прим. пер.*

(*джарий-е 'адат*)¹; ариф же, возносясь над причинностью, попирает обычай. Арифы, достигшие мистического «уничтожения» в соответствии со словами «они умерли до того, как умерли» (*мūtū қабл 'ан тамūtū*), действительно свидетельствуют о разрыве причинных связей (*қап 'асбāб*) по слову Всевышнего: «Связи между ними оборвутся» [Коран 2:166/ пер. Кулиева].

Во-вторых, ашариты де-факто отождествляют отрицание причинности с тезисом о волюнтаристском характере воли божественного суда (*ирāда-и джазāфийа-и худбванд*), не подчиняющейся никакому закону. Арифы же уверены в том, что в причиноположении (*вад 'и асбāб*) присутствует определенная провиденциальность (*хикмат*). Таким образом, если, с одной стороны, они отрицают (*нафий*) автономность деяний и возводят (*раф '*) «сумму» мировой причинности к Богу, с другой стороны, они, напротив, возвращаются к их утверждению (*вад '*) и закреплению (*исбāт*) за тварным миром. Свою «срединную» точку зрения (*мавда '*) они излагают так:

Посему воздействие причин сильнее абстрагирования от них, поскольку отказ от них противоречит мудрости, а полагание на них несовместимо со знанием. Итак, человек должен утверждать [эти причины], действуя через них, но на них не полагаясь; таковой будет сильным из мужей [Ибн Араби, 1985, 10:86].

Отличие арифов от ашаритов в том и состоит, что ашариты считают, будто атрибут могущества представляет собой необходимое метафизическое основание для возведения системы причин к Первоначалу, в то время как арифы, напротив, видят в этом утверждении оппонентов нечто «противное мудрости», «начало невежества»:

Господь установил причины, так что одни причины находятся над другими, и всякий, кто полагает, будто Господь возвел одну причину без другой, выводит из этого, что обладает знанием не благодаря Возводящему причине и не по причине возведенной [Ибн Араби, 1985, 10:86].

«Мы обращаем внимание ученого, исследующего эти вещи, а также божественные указания, на то, что мудрость — в том, что проявляется, и это не подвержено изменению, и что причины никогда не перестают существовать, и каждый, кто считает, будто он исключил, но оставил другую, не знает решительно ничего — ни то, что он исключил, ни то, почему он исключил» [Ибн Араби, 1985, 3:383].

¹ «Обычай» здесь — тип причинности, выведенный еще мутазилитами и относящийся регулярно повторяющиеся, но онтологически ничем не фундированные акты, к установленному Богу креационному порядку (*прим. ред.*).

В «Геммах мудрости» Ибн ‘Арабӣ заявляет еще более откровенно: «Нет никакой возможности выхолостить причины, поскольку причины суть средства достижения искомого» [Кайсари, 1363 г.х., 466].

Итак, следует отметить, что между отрицанием причин, на котором настаивают ашариты, и пресечением причин, выведенным арифами, имеется значительное различие, очевидное для всех вдумчивых исследователей.

6. Еще одним кажущимся сходством между ашаризмом и ирфаном некоторым специалистам представляется утверждение о том, что акциденция не существует два следующих друг за другом момента времени. Рассматривая эту натурфилософскую, в общем-то, проблему, арифы иногда вспоминают о концепции «нового творения» и недопустимости повторений в проявлении Бога. Ашариты связывают непрерывное творение с акциденциями, ариф же убежден в том, что мир со всеми субстанциями и акциденциями фундирован одним общим смыслом за счет своего акцидентального статуса; в каждый момент времени мир приобретает новый образ, а субстанцией этому миру служит проявление Всевышнего Истинного, что проступает (*таджалли*) в многочисленных Его вселенских проявлениях (*мазъхир*) [Кайсари, 1363 г.х., 432].

Мистическое «лицезрение» и мистико-подобное «воображение»

Таким образом, ашариты не учат о существовании иных, кроме Бога, акторов. Арифы же пошли дальше и не видят, помимо Бога, иного сущего. Ашаритские мутакаллимы не считают, что акциденция располагает длительным существованием, в то время как арифы признают акцидентальным весь мир, кроме Аллаха, — мир, который обновляется каждый момент времени. Некоторым исследователям представляется, что арифы заимствовали основоположения ашаритской теологии и предельно глубоко их развили, следуя принципам теоцентризма.

Между ирфаном и каламом существуют, на наш взгляд, значительные различия. Ашаритский мутакаллим ведом, преимущественно, апологетическими целями; ариф же нацелен на дескрипцию собственного мистического опыта. Как следствие, теоретическое описание мистического мироощущения не сводится к этическому учению аскетов или определенному литературному стилю, характерному для суфийских трактатов. Разница между арифом, который говорит о теоретическом ирфане, и аскетичным мутакаллимом, когда тот ведет речь о каламе,

заключается в том, что первый следует мистическому опыту (*шухūd*), а второй — опыту рационалистического рассуждения. Иными словами, разум мутакаллима «открывает» аскетизм и «принимает» его плоды, даже если эти плоды «приводят его к принятию доводов, вместо того чтобы доводы приводили его к достижению результата» [Кайсари, 1363 г.х., 4]. Ариф же, имеющий дело с мистическим опытом, *a priori* не имеет дело с доводами. Соответственно:

Люди божьи раскрыли (*каиф*) [сокровенное знание] и удостоверились (*йақīн*) в сих смыслах, не благодаря сомнениям и предположениям. То из их слов о сем, что схоже с обоснованием и доводами, приведено исключительно с целью обоснованного (*мустанад*) братского просвещения, ибо обоснование не добавляет к сему ничего, кроме сокрытия (*хафā'*), и нет здесь иного довода, кроме сокрытия, ибо это — способ [мистический], недоступный никому, кроме того, кто руководим [Богом], и никто, кроме того, кто себя очистил и следует за людьми Бога, не обретет его в очевидности (*'айāн*) [Кайсари, 1363 г.х., 58].

Таким образом, если ариф держится за рациональное или ревелативное доказательство, он делает это ради непросвещенных — с тем чтобы приблизить их к Истине [Ибн Араби, 1985, 1:154]. Если же кто-то удостоивается непосредственного «лицезрения истин», обретает интуитивно очевидное знание, он уже не нуждается в доказательствах — ибо «очевидное не требует довода».

Ибн 'Араби также, рассуждая о различиях между каламом и ирфаном, указывает на то, что мутакаллимы создали свою науку исключительно в апологетических целях, но никак не для обретения «гностического» знания о Боге. Таким образом, «ищущему ирфана требуется иной путь» [Ибн Араби, 1985, 4:161]. «Величайший шейх» убежден в том, что мутакаллим не интересуется ирфаном [Ибн Араби, 1985, 4:162]; он даже отличает арифа от аскета, чистого подвижника и того совершенного (*мутлақ*), кто вступил на путь [к Истине] (т.е. суфия. — *А.Л.*):

Под нашими сподвижниками (*асхāб*) я подразумеваю обладателей (*асхāб*) сердец и обладателей (*асхāб*) свидетельства откровения, но не подвижников, не аскетов и даже не совершенных суфиев, — разве что тех из них, кто обладает [знанием] Истины. Их способ постижения Истины сверхрационален, как сказано в учениях, возводимых к мистикам и пророкам [Наджабат, 61].

В заключение работы резюмируем наши выводы.

А) По мнению арифа, способность Бога к абсолютному воздействию на объекты — одна из тайн высшего господства и бытия в целом.

Путь к постижению этой тайны сложно артикулируем, однако, уверенны мистики, он не сводим к рационалистической спекуляции, называемой суфиями «фантазиями» или «бездумными речами мутакаллимов». Лишь пройдя мистическим путем (*сулӯк*), обретя личное откровение (*кашф*) и непосредственное лицезрение (*шухӯд*) истины, ариф обретает это, искомое им, сокровище. Всякий раз, когда ариф свидетельствует, что «нет воздействующего в бытии помимо Бога», он прикасается к одной из тайн провидения и одному из величайших даров — истине единобожия [ал-Газали, 1364 г.х., 62], доступной далеко не каждому мюриду.

Вложить меч в руки пьяного эфиопа –
[И то] лучше, чем если наука попадет в руки недостойного!¹

Б) Между ирфаном и теологией калама пролегает огромная пропасть — дискурсивная и методологическая; учитывая это обстоятельство, влияние ашаризма на исламский мистицизм следует оценивать предельно осторожно. Соответственно, если мы согласимся с тем, что взгляды ал-Ғазālī эволюционировали от калама к ирфану, нам придется отграничивать его развитую диалектику, каламическую по происхождению, от примитивного мистического учения, выраженного в типичных для суфия обращениях к Возлюбленному — более риторических, чем предметных. В «Нише светов» ал-Ғазālī, проанализировав ряд положений мистиков, все же признается:

Теперь же я прекращаю свои речи, ибо тебе больше не переварить. Возможно [даже] это ты не сможешь понять: ты неспособен понять суть этого, ты всегда будешь выбирать те речи, что ближе твоему знанию и что согласуются с основами твоего самосознания. Всякий, кто не разверз грудь свою для познания этих вещей, упустит эту часть знания, как и любое человеческое знание [ал-Газали, 1364 г.х., 64].

Таким образом, наивно было бы утверждать, будто ирфан — не что иное, как следствие сомнения в реальности естественной причинности, и на этом основании считать его логическим продолжением ашаритской мысли:

¹ *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. Маснави-йи ма‘нави* («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (бейты 1–3855) / Пер. с перс. Л.Г. Лахути, Н.И. Пригариной, М.А. Русанова, Н.Ю. Чалисовой; координатор проекта Н.И. Пригарина; науч. ред. Я. Эшотс, указ. Л.Г. Лахути. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2010. С. 143 (прим. пер.).

верно, что такой взгляд (взгляд ашаритов на бездействие природных причин. — К.К.) порой ставит под сомнение онтологический статус человека в сравнении с явлениями природы. Возможно, такой взгляд приведет человека и к некоторому роду мистического отрицания, заключающемуся в утверждении о присутствии [Бога] во всех вещах. Это — одна из форм скептицизма (*шикӓкийӓт*), и она не обязательно противоречит ирфану. Возможно, одно было просто привязано (*мунаджжир*) ко второму, в то время как сказанное на самом деле не соответствует учению (*маврид*) ал-Газӓли [Шариф 1365. С. 39].

Итак, ашаритское понимание формулы «Нет воздействующего в бытии, помимо Аллаха», как мы убедились выше, значительно отличается от детерминистической теологии арифов. Однако, остановись мы у «экзотерического», первичного семантического пласта утверждений представителей этих двух школ, мы непременно сочли бы их взгляды на «единобожие действия» тождественными друг другу, — что, собственно, и сделал ал-Газӓли, попытавшись сблизить мистицизм с рационалистическим богословием ашаризма.

Список использованных источников и литературы

- Амули, 1368 г.х. — *Амули, Саййид Хайдар*. Джӓми‘ ал-асрӓр ва манба‘ ал-анвӓр. Тегеран: Ширкат-и ‘илми ва фарханги, 1368 г.х. 994 с.
- Амули, 1372 г.х. — *Джавӓди Амули, Абдуллах*. Шарй‘ат дар айнай-и ма‘рифат. Тегеран: Нашр-и фархангий-и Риджӓ, 1372 г.х. 425 с.
- Амули, 1374 г.х. — *Амули, Мухаммад Таки*. Дурар ал-фавӓ‘ид. В 2-х тт. Кум: Интишӓрӓт-и исмӓ‘илийӓн, 1374 г.х.
- Ал-Газали, 1366 г.х. — *ал-Газӓли, Абӓ Хӓмид*. Мишкӓт ал-анвӓр. Тегеран: Интишӓрӓт-и Амйр Кабир, 1366 г.х. 350 с.
- Давани, 1402 г.х. — *Давӓни, Мухӓккиқ*. Рисӓлат хӓлқ ал-аф‘ӓл// Маджмӓ‘ калимӓт ал-мухӓккиқн. Кум: Мактабат ал-Муфйд, 1402 г.х. С. 492–496.
- Ибн Араби, 1370 г.х. — *Ибн ‘Араби*. Фусӓс ал-хикам. В 2-х тт. Тегеран: Интишӓрӓт-и аз-Захра, 1370 г.х.
- Ибн Араби, 1985 — *Ибн ‘Араби*. Ал-Футӓхӓт ал-маккийӓ. В 14 тт. Каир: ал-Хай‘а ал-мисрийӓ ал-‘ӓмма ли-л-китӓб, 1985.
- Ибн Рушд, 1388 г.х. — *Ибн Рушд*. Ал-Кашф ‘ан манӓхидж ал-адилла фй ‘ақӓ‘ид ал-милла. Каир: ал-Мактаба ал-махмӓдийӓ, 1388 г.х. 160 с.
- Ибн Рушд, 1986 — *Ибн Рушд*. Фасл ал-мақӓл. Бейрут: ал-Му‘ассаса ал-‘арабийӓ ли-д-дирӓсӓт, 1986. 102 с.
- Кайсари, 1363 г.х. — *Кайсрӓи, Дӓвӓд*. Шарх Фусӓс ал-хикам. Кум: Интишӓрӓт-и Бидӓр, 1363 г.х. 500 с.
- Мутахарри, 1360 г.х. — *Мутахарри, Муртадӓ*. Шарх манзӓума. Т.1. Тегеран: Интишӓрӓт-и Хикамат, 1360 г.х. 273 с.

- Мутаххари, 1377 г.х. — *Мутаххарӣ, Муртада*. Āshnāyi ba ‘ulūm-i islāmī. Т. 3. Тегеран: Интишārāt-и Садрā, 1377 г.х. 168 с.
- Наджабат, 1372 г.х. — Тафсири аят шухадā’ Аллāх Āyatāllāх Хāдж Шайх Хасан ‘Али Наджабат. Шираз: Интишārāt-и хауза-и ‘илмийа Шахид-и Наджабат, 1372 г.х. 800 с.
- Сабзавари, 1298 г.х. — *Сабзавārӣ, Муллā Хāдӯ*. Шарҳ манзӯмат ал-ҳикма. Тегеран: Муҳаммад-Тақӣ Ливāsāни, 1298 г.х. 500 с.
- Суруш, 1372 г.х. — *Сурӯш, ‘Абдалкарīm*. Фарбатар āz йидиулҷжӣ. Тегеран: Муасасат фарханги Сирāt, 1372 г.х. 381 с.
- Туси, 1402 г.х. — *ат-Тусӣ, Наҷир ад-Дин*. Рисāлат ал-джабр ва ал-ихтияр//Маджмӯ’ калимāt ал-муҳаққиқин. Қум: Мактабат ал-Муфид, 1402 г.х. С. 476-492.
- Хомейни, 1368 г.х. — *Хомейнӣ, Имām*. Чихил ҳадис. Тегеран: Марказ-и нашр-и фархангий-и Риджа, 1368 г.х. 923 с.
- Шариф, 1365 г.х. — *Шарӣф, Муҳаммад*. Тāрих-и фалсафа-и дар ислам. Т. 2. Тегеран: Марказ-и нашр-и дāнишгāхӣ, 1365 г.х. 536 с.

Referenses

- Al-Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Ġāmi‘ al-Asrār wa Manba‘ al-Anwār* [The Sum of Mysteries and the Source of Lights]. Tehran: Širkat-i ‘ilmī wa farhangī, 1368 H., 994 pp. (In Arabic)
- Āmulī, Muḥammad Taqī. *Durar al-Fawā'id* [The Benefit Pearls]. Qum: Intišārāt-i Ismā'iliyyān, 1374 H., 2 vols. (In Arabic)
- Dawānī, Muḥaqqiq. *Risālat Ḥalq al-Af'āl* [The Treatise in Acts' Creation]. In: *Mağmū' Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*. Qum: Maktabat al-Mufid, 1402 H., pp. 492-496. (In Arabic)
- Ġawādī Āmulī, ‘Abdallāh. *Šarī at dar Āynāi-i Ma'rifat* [The Sharia in the Mirror of Knowledge]. Tehran: Našr-i farhangī Riğā, 1372 H., 425 pp. (In Persian)
- Al-Ġazālī, ‘Abū Ḥamid. *Miškāt al-Anwār* [The Niche of Lights]. Tehran: Intišārāt-i Amīr Kabīr, 1366 H., 350 pp. (In Arabic)
- Ḥomeinī, Imām. *Chihil Ḥadīṭ* [The Fourty Hadiths]. Tehran: Markaz-i našr-i farhangī Riğā, 1368 H., 923 pp. (In Persian)
- Ibn ‘Arabī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Gems of Wisdom]. Tehran: Intišārāt-i Zahrah, 1370 H., 2 vols. (In Arabic)
- Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* [The Meccan Revelations]. Cairo: al-Hay'ah al-miṣriyyah al-‘ammaḥ li-l-kitāb, 1985, 14 vols. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Faṣl al-Maqāl* [The Investigation of Sayings]. Beirut: al-Mu'assasah al-‘arabiyyah li-d-dirāsāt, 1986, 102 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Al-Kašf ‘an Manāhiğ al-Adillah fī ‘Aqā'id al-Millah* [On the Methods of Proof for the Principles of Creed]. Cairo: al-Maktabah al-Maḥmūdiyyah, 1388 H., 160 pp. (In Arabic)
- Muṭahharī, Murtaḍā. *Āšnāyi-i ba ‘ulūm-i Islāmī* [Understanding Islamic Sciences]. Vol. 3. Tehran: Intišārāt-i Saḍrā, 1377 H., 168 pp. (In Persian)
- Muṭahharī, Murtaḍā. *Šarḥ al-Manzūmah* [The Commentary on the Poem]. Vol. 1. Tehran: Intišārāt-i Ḥikmat, 1360 H., 273 pp. (In Persian)

- Nağābat, Ḥasan 'Alī. *Tafsīr*. Intiṣārāt-i Ḥawza-i 'Ilmiyya Šahīd-i Nağābat, 1372 H. 800 p. (In Persian)
- Qaiṣarī, Dāwūd. *Šarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Commentary on *Fuṣūṣ al-Ḥikam*]. Qum: Intiṣārāt-i Bīdār, 1363 H., 500 pp. (In Arabic)
- Sabzawāri, Mullā. *Šarḥ Manzūmat al-Ḥikma* [The Commentary on the Poem of Wisdom]. Tehran: Muḥammad Taqī Liwāsānī, 1298 H., 500 pp. (In Arabic)
- Šarīf, M. *Tārīḥ-i Falsafa-i dar Islām* [The History of Philosophy in Islam]. Vol. 2. Tehran: Markaz-i naṣr-i dānišgāhī, 1365 H., 536 pp. (In Persian)
- Surūš, 'A. *Farbatar āz Idūlūḡī* [Sturdier than Ideology]. Tehran: Muassasat farhangī Širāt, 1372 H., 381 pp. (In Persian)
- Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. *Risālat al-Ġabr wa al-Iḥtiyār* [An Treatise in Determinism and Indeterminism]. In: *Mağmū' Kalimāt al-Muḥaqqiqīn*. Qum: Maktabat al-Mufīd, 1402 H., pp. 479–492. (In Arabic)