

Ишрак

إشراق

Ежегодник
исламской философии

№ 6

2015

Озарение • Illumination

Ишрак • إشراق • Озарение • Illumination

УДК 1(091)
ББК 87.3(5)
И97



*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Фонда исследований исламской культуры*



Исключительные права на издание принадлежат
ООО «Садра»

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

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

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

ISBN 978-5-02-036595-7 (Наука – Вост. лит.)
ISBN 978-5-906016-65-2 (ООО «Садра»)

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

СОДЕРЖАНИЕ * CONTENTS

От главного редактора	9
From the Editor	10

I

Трансцендентная философия Муллы Садры

*

Transcendent Philosophy of Mulla Sadra

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

II

Этика и философия религии

*

Moral Philosophy and Philosophy of Religion

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

III

Сравнительная философия

*

Comparative Philosophy

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

IV

Исламский мистицизм

*

Islamic Mysticism

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

I
ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ФИЛОСОФИЯ
МУЛЛЫ САДРЫ

*

TRANSCENDENT PHILOSOPHY
OF MULLA SADRA

Сеййид Джалал ад-Дин Аштийани
(Иран)

ПЕРВООСНОВНОСТЬ БЫТИЯ
И ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ЧТОЙНОСТИ
В УЧЕНИИ МУЛЛЫ САДРЫ¹

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

¹ Настоящая статья представляет собой русский перевод главы «Ас̣алат-и вуджūd ва и‘тиб̣арийят-и māхийят» (с незначительными сокращениями) из книги С.Дж. Аштийани, *Шарҳ-и хāl ва ārā-йи фалсафи-йи Муллā Ṣадра* (2-е изд., Кумм, 1378 с.х./1999), с. 31–52.

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

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

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

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

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

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

В *Шавāхид ар-рубūбийя* Садра пишет:

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

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

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

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

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

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

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

Первоосновность бытия

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *Садра. Асфār*, т. 1, с. 37.

Пояснение и исследование

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

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

Исследование

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ṣadrā*. *Asfār*, т. 1, с. 42.

⁹ *Ḳāṣṣarī*. *Muḳaddima sharḥ al-fuṣūṣ*, Тегеран, 1352 с.х, с. 67.

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

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

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

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

Бытие струится в своей полноте.

Объективации же сугубо относительны.

Разница между мнениями перипатетиков и Муллы Садры

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

¹⁰ Садрā. Асфār, т. 1, с. 247.

¹¹ Там же.

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

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

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

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

¹² *Ṣadrā*. *Асфār*, т. 1, с. 107.

¹³ *Ṣadrā*. *Шавāхид* ар-рубубийя, литогр. изд., с. 94.

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

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

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

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

Доказательство градации в единой особи

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

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

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

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

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

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

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

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

Разъяснение однокоренности причины и следствия

Однокоренность причины и следствия может пониматься в двух смыслах.

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

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

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

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

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

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

Так, в *Машā'ир* он пишет:

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

В другом месте он говорит:

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

Разница между утверждениями божественных философов и устанавливающих истину мистиков

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

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

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

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

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

Везде, куда ни посмотрю, явлен ты.

О лишенное места, как много раз ты являешься!

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

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

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

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

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

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

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

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

Господнее озарение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Перевод с персидского Я. Эшотса

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

²⁵ Этот вопрос подробно рассматривается автором в его книге *Хастӣ аз назар-и 'ирфайн ва фалсафа* (Мешхед, 1379 с.х./1960).

Джавади Амули

(Кум, Иран)

ВСТУПЛЕНИЕ К *РАḤĪQ-И MAḤTŪM*¹

Первый раздел.

Превознесенная мудрость и обожествившийся мудрец

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

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

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

² Нахдж ал-балāга. § 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Там же, § 189.

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

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

Второй раздел.

Отличие превознесенной мудрости от других божественных наук

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ *Ҷадрӣ*. Комментарий к суре *ал-Вāқи'а*, Тегеран, 1365 с.х., с. 76.

⁸ *Ҷадрӣ*, *Асфāр*, т. 7, с. 326 и 153; т. 9, с. 234.

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

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

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

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

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

⁹ Там же, т. 8, с. 303.

¹⁰ Там же, т. 6, с. 284.

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

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

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

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

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

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

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

¹³ Там же, т. 3, с. 475–487.

¹⁴ См., напр.: *Қайсарӣ*. Шарҳи фусӯс, с. 282.

¹⁵ *Ат-Тусӣ*. Шарҳи ал-ишārāt, Техран, 1329 с.х., т. 5, с. 3.

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

Третий раздел.

Духовная жизнь Муллы Садры

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Садра. *Тафси́р ай́ят ал-курси́*. Техран, 1366 с.х., с. 101.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ *Садрā*. *Асф̣ār*, т. 1, с. 20–22.

¹⁸ *Садрā*. *Тафсīр айат ал-курсī*, с. 8–9.

¹⁹ Там же, с. 13.

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

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

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

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

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

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

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

²² *Садрā*. *Асфār*, т. 9, с. 290.

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

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

Перевод с персидского Яниса Эшотса

²³ Цит. по: *Ṣadrā. Asfār*, т. 8, с. 308.

Sajjad Rizvi

(University of Exeter, UK)

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

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

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

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

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

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

Mīr Dāmād

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mullā Shamsā

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Background to the *Ḥudūth*

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

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

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

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