

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# ИСЛАМ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ  
СЛОВАРЬ



Москва  
«НАУКА»  
Главная редакция восточной литературы  
1991

Ибн 'Араби полагал, что бытие находится в процессе непрерывной трансформации: в каждый отдельный момент бог предстает «в новом образе»\* (фи ша'н—К. 55:29), отличным от того, в котором он являлся ранее. Отсюда—неизбежное различие в человеческих суждениях и представлениях о нем. Восприятие богоявления каждым человеком определяется его готовностью (исти'дад), которая, в свою очередь, задана его извечным прообразом. Человек, познающий бога посредством разума ('акл), неизбежно «привязывается» ('акал) к какой-либо конкретной форме богоявления и отрицает чужие представления, продиктованные иными богоявлениями. Лишь истинный «гностик» ('ариф) постигает бога «сердцем» (калб) во всех его ипостасях и изменениях (такалуб) и потому признает правоту и правомочность любых суждений о нем.

Творение в В. ал-В. есть продукт «созидающего божественного желания» (маши'а, ал-амр ат-таквиби), поэтому, с точки зрения маши'а, все существующее и происходящее «угодно» богу. Однако помимо «желания» в мире действует «законодательное волеизъявление» (ал-ирада, ал-амр ат-таклифи), также исходящее от бога и регламентирующее жизнь тварей как «рабов божьих» посредством божественных законов.

В вопросе о свободной воле и предопределении создатель В. ал-В., его комментаторы и последователи занимали промежуточную позицию: хотя бог и создает людей и их поступки, он действует не произвольно, а в строгом соответствии со своим «знанием», которое заключено в прообразах.

Антиномия между трансцендентностью и самодостаточностью бога и его имманентным присутствием (сарайан) в сотворенной вселенной решается введением «промежуточного» мира (ал-барзах) или области прототипов ('алам ал-мисал), куда «воображение» мистика может проникать в моменты откровения.

В основе метода рассуждений и доказательств, который использовал создатель В. ал-В., лежит аллегорическое толкование (ат-та'вил). Процесс познания отождествляется с беспрепятственной (порой крайне вольной) интерпретацией явлений действительности, священных текстов, снов и т. п., открывающей все новые и новые грани калейдоскопически меняющегося бытия Абсолюта.

Учению В. ал-В. в изложении Ибн 'Араби присуща нарочитая недосказанность и двусмысленность, обусловленная «диалектичностью» и «текучестью» его положений и терминологии. Доведя его рассуждения до конца, переосмыслив их в логико-рационалистическом духе, комментаторы В. ал-В. в какой-то мере сместили акценты и изменили сущность учения. В дальнейшем недосказанность и бессистемность учения Ибн 'Араби, разноречивые толкования его комментаторов вызвали разноразличную оценку В. ал-В. в трудах средневековых авторов, а в наши дни—в работах мусульманских и западноевропейских исследователей.

Доктрина В. ал-В. оказала огромное влияние на развитие мусульманского богословия, философии и «философского» суфизма. Ее восприняли и развили не только крупные суннитские мыслители ал-Кашани, 'Абд ал-Карим ал-Джли, ал-Кайсари, Джами, но и шиитские философы Хайдар Амули, Мир Дамад, Мулла Садра. Особенно много последователей учения было в Малой Азии, Иране и Северной Индии. Противниками В.

ал-В. были Ибн Таймийа, Ибн Халдун, Ибн Хаджар ал-'Аскалани, многие факхи Сирии, Египта и Магриба. Против учения выступил авторитетный суфий 'Ала' ад-даула Симнани (ум. в 1336 г.), который в качестве альтернативы ему выдвинул доктрину, позднее получившую название вахдат аш-шухуд («единство созерцания»). Идейная борьба между сторонниками этих двух учений, не вполне утихшая и поныне, многие столетия определяла интеллектуальную жизнь восточномусульманского мира. Многие современные мусульманские мыслители отождествляют В. ал-В. с пантеизмом, а его создателя считают предтечей Спинозы.

Лит-ра: Ибн 'Араби. *Фусус; он же. Футухат; Ibn 'Arabi. Bezels; он же. L'Arbre du monde; shajarat al-kawn. Intrad. et notes par M. Gloton. P. 1982; Ismail Hakki Bursavi's translation of and commentary on 'Fusus al-hikam' by Idhuyiddin Ibn 'Arabi. Rendered into English by Bulent Rauf with the help of R. Brass and H. Tollemache. I. Oxford and Istanbul, 1986; ал-Китаб ат-тизкар; Книж. Мироззрение; он же. Проблемы; он же. Основные источники для изучения мироззрения Ибн 'Араби: 'Фусус ал-хикам' и 'ал-Футухат ал-маккия'. Автореф. канд. дис. Л., 1986; Nyberg. *Schriften; M. Asin Palacios. El Islam cristianizado: estudio del 'Sufismo' a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid, 1931; Affifi. The Mystical Philosophy; Corbin. *Imagination; Iqbal. Study, I; S. H. Nasr. Three muslim sages: Avicenna, Sohrawardi, Ibn 'Arabi. Harvard, 1964; он же. Sufi essays, 97—103; Gramlich. *Derwischorden, 2, 3—138; M. Takekoshi. An analysis of Ibn 'Arabi's 'Insha' al-dawa'ir' with particular reference to the doctrine of the 'Third Entity'.—JNES, 1982, 41/4, 243—260; M. Sells. Ibn 'Arabi's 'Garden among the flames': a reevaluation.—HR, 1984, 23/4, 287—315; N. Heer. Al-Jami's treatise on Existence.—Theology, 223—256.****

А. Кн.

**ВАХДАТ аш-ШУХУД** (перс. вахдат-и шухуд; «единство свидетельства», «единство созерцания») — суфийский термин, прилагавшийся к полярным по своему содержанию мистико-философским учениям.

1. Так называли последователи ал-Халладжа его учение о человеке как о единстве двух начал — божественного (лахут) и человеческого (насут); бог «свидетельствует» или «созерцает» самого себя в сердце или душе мистика (латифат ал-калб или латифат ар-рух); последний, в свою очередь, сам «созерцает» бога в себе, не теряя при этом своих субстанциональных свойств, и становится как бы человеческой его ипостасью в материальном мире.

2. Это же название получило учение мистика 'Абд ал-Карима ал-Джли (1365—1428) о «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил), в котором он развивал идеи Ибн 'Араби: человек есть совершенная система—микрокосм, в котором представлены атрибуты (сифат) божественной Сущности (аз-зат). Бог «созерцает» и познает себя посредством своих манифестаций (таджаллийат) только в нем одном. Познав себя в человеческой природе, бог благодаря ей становится самим собой: в «совершенном человеке» объединились бог и человек.

3. Система взглядов и положений, разработанная персидским мистиком, членом братства кубравийа шайхом Руки ад-динем Ахмадом б. Мухаммадом ал-Бийабанаки (1261—1336), известным как 'Ала' ад-даула ас-Симнани, и представляющих собой резко отрицательную реакцию на учение о «единственности бытия» Ибн 'Араби. Свое учение 'Ала' ад-даула изложил в трудах—Китаб ал-машари' абаб ал-кудс, Китаб ал-'урва ли ахл ал-халва (дошел до нас в двух версиях—арабской и персидской) и Сафват ал-'урва. В основе взглядов 'Ала' ад-даула, названные уже

после его смерти В. аш-Ш., положение об абсолютной трансцендентности бога. Мистик не в состоянии получить доказательства существования Абсолюта. Соглашаясь с Ибн 'Араби в отношении богоявления, или манифестации бога (таджали), ас-Симнани вместе с тем отвергал его идею, что любая сущность есть проявление атрибута или имени бога (чем, собственно, объяснялось единство бытия) и потому имеет общее с божественным Бытием. Он допускал единственную возможность общности человеческой природы и бога, которую он понимал как качество «внутренней чистоты» (сафа'), дарованной человеку богом. Цель человечества, вооруженного мистицизмом (а не только «совершенного человека»), состоит в том, чтобы, используя это качество, стать зеркалом, отражающим абсолютное Бытие (ал-вуджуд ал-мутлак). По мнению ас-Симнани, уподобление Бытия (вуджуд) Реальности (ал-хакк) приводит к забвению творения (ал-халк) и фетишизации действия (фи'л). Бытие не столько является сущностью бога (аз-зат), сколько представляет собой «действие, создающее существование» (фи'л ал-иджад). При этом бытие он рассматривал как атрибут, абсолютно свойственный богу, но отделенный от его сущности. Абсолютное Бытие (ал-вуджуд ал-мутлак) есть действие (фи'л) предечного бога (вуджуд ал-хакк), а оно — творец «ограниченного Бытия» (вуджуд ал-мукайада) и создано богом по своей воле. Ас-Симнани понимал таухид как «общение с богом», «встречу с богом», «видение бога», но он категорически отрицал таухид, понимаемый как иттихад, т. е. как «слияние», «воссоединение с богом», «растворение в боге». Именно поэтому он изменил триаду, из которой состоит Путь мистического познания, т. е. вместо шари'ат — тарикат — хакикат предложил хакикат — тарикат — шари'ат, утверждая, что истинное знание можно постичь только благодаря неукоснительному соблюдению норм и предписаний сунны и шари'ата.

Вместе с учением Ибн 'Араби учение ас-Симнани оказало столь значительное влияние на развитие мистических концепций в Иране (до середины XVI в.), Мавераннахре, Восточном Туркестане и Северной Индии, что большинство суфиев стали называть себя либо вуджуди — сторонниками вахдат ал-вуджуд, либо шухуди — сторонниками В. аш-Ш.

Вторым лицом, с которым традиционно связывается окончательное оформление В. аш-Ш., был индийский шайх Ахмад Фаруки Сирханди (1564—1624), прозванный «обновителем второго тысячелетия» (муджаддид-и алф-и сани). Последователь учения Ибн 'Араби на первых порах, он затем стал его яростным противником и сторонником идей ас-Симнани. Он не столько развил их, сколько адаптировал и распространил среди братства накшбандийа в Индии и Афганистане, стремясь полностью ввести эти идеи в русло «правоведия». Свои взгляды Ахмад Фаруки изложил в многочисленных письмах-посланиях (мактубат). По его мнению, в основе вахдат ал-вуджуд лежит постулат «Все есть Он» (хаме у-ст), в то время как В. аш-Ш. сводится к принципу «Все из Него» (хаме аз у-ст), что соответствует сунне и шари'ату. Все мистические «состояния» и «озарения», ведущие к «соединению» с богом (иттихад),

он считал наваждением и миражем. Конечная цель мистического совершенствования, по его мнению, — «служение богу» ('абдийат), которое ниспосылается мистика по прохождении этапов «единства бытия» (вуджудийат) и «общего представления» (зиллийат). Духовные откровения свыше, согласно Ахмаду Фаруки, могут выпасть на долю человека лишь в том случае, если он строго придерживается шари'ата.

Лит-ра: *Ала' ад-даула Симнани*. Книга ал-'урва ли ахл ал-халва. Рук. 6-ки «Маджлис» (Тегеран), № 1834 (перс. яз.); *Шайх Ахмад Фаруки Сирханди*. Мактубат. 1. Лахнау, 1886; *Бадр ад-дин б. Шайх Ибрахим Сирханди*. Хазарат ал-кулс. Рук. ЛО ИВАН. В 3222, 1326-1526; *Djami*. Nafahat, 504—510, 565—568; *Книги*. Мироззрение, 85—92; *Molé*. Les Kubrawiya; Rizvi. Muslim revivalist, 38—39, 258—260; *H. Landolt*. Die Briefwechsel zwischen Kasani und Simnani über wahdat al-waḥid.—Dl. 1973, 501, 29—81; *F. Meier*. Ala' al-Dawla al-Simnani.—EI, NE, 1, 346—347. О. А.

**ВАХИ** («внушение», «откровение») — божественное откровение. В Коране слово В. означало, по-видимому, мгновенное появление в сознании образа или идеи и приказание сообщить их окружающим или поступить в соответствии с ними. Психологическая природа этого явления еще не получила научного разъяснения. Первоначально Мухаммад полагал, что с ним говорит бог и что сам бог является ему в видениях (см. К. 53:6—10). Потом появились идеи о духе, сообщающем Пророку божественные приказания, об ангелах как о посланниках божьих и, наконец, о Джибриле (Гаврииле), сообщающем Мухаммаду волю Аллаха (42:51—52/50—52; 2:97/91).

При становлении мусульманской догматики из нерасчлененного коранического понятия В. стали выделять более узкие понятия. Так, у ат-Табаи в тех случаях, когда термин В. употребляется по отношению к пророкам, он толкуется термином илхам. У Фахр ад-дина ар-Рази такое деление проявляется наиболее четко. Он подразделяет понятие В. на В. ан-наби, В.-илхам (в том случае, если речь идет о пророках), и на В.-внушение или видение, В. через прямое общение с божеством (Муса), В. через посредника.

В раннеисламской догматике представление о В. формировалось и в ходе полемики о сотворенности Корана. Для му'тазилитов В.— слова бога, воспринимаемые слухом пророка. Аш'ариты говорили о разнице между словами, состоящими из звуков, и «словами души», которые не выражаются звуками, хотя и воспринимаются на слух. Они соглашались с му'тазилитами, что первые сотворены, но в отличие от му'тазилитов признавали извечность вторых.

В сочинениях мусульманских мистиков, а также в шиитской среде получили распространение попытки выяснения и обоснования различий между «пророчеством» (нубува) и «святостью» (вилайа). Одну из основ этого различия видели в том, что пророчеству соответствует «божественное откровение» (вахй), а святости — «божественное вдохновение» (илхам). Согласно ал-Газали, «святая» (вали) может обладать знанием, неизвестным пророку, но для него недостижимое знание божественного закона. Фундаментальное различие между илхам ал-вали и В. ан-наби состоит в том, что первое предназначено самому вали и имеет значение прежде всего для него самого, тогда как второе имеет общественное значение — оно предназначено всем людям.

Лит-ра: ат-Табаи. Тафсир, 6, 405; ал-Газали, Ихйа', 3, 16—17; ал-Багдади. Усул ад-дин, 14—15; Р. Рида. Ал-Вахй ал-мухаммадани. Каир, 1933, 22; Винников. Легенды; Бартольд. Соч., 6, 615—616; R. Bell. Muhammad's visions.—MW. 1934, 24, 145—154; A. Guillaume. Prophecy and divination among the hebrews and other semites. N. Y., L., 1938; Watt. Muhammad at Mecca, 13—15; Bell-Watt. Introduction, 20—25; Jadaane. Révélation.