



26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2019-15-1-99-118

А. А. Йазди

Тегеранский университет, г. Тегеран, Исламская Республика Иран

ПОНИМАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ (ВАХИ) ИБН АРАБИ И ИМАМОМ ХОМЕЙНИ^{1,2}

АСГАРИ ЙАЗДИ Али —

д-р философии, доц.,

декан факультета теории познания

и исламской мысли, Тегеранский университет

(1417763791, г. Тегеран, Исламская Республика Иран, бул. Кешаварз, д. 72).

E-mail: pubrel.ist@ut.ac.ir

Аннотация. Настоящее исследование посвящено разъяснению различных значений понятия «Божественное откровение» (*вахй*) и сравнительному изучению того, как Божественное откровение трактовали два исламских автора — Имам Хомейни (1902–1989) и Ибн Араби (1165–1240). Первый является одним из наиболее известных исламских мыслителей Ирана XX в., второй — родоначальником суфийской философии, выдающимся философом и мистиком. Особое внимание в статье уделено природе Божественного откровения, а также критике отдельных положений из работ указанных авторов.

Имам Хомейни считает, что постижение истинной сущности Божественного откровения невозможно для кого-либо, кроме избранных друзей Божьих (*авлия Аллах*), потому что его необходимым требованием является выход за рамки миров возможного³. Однако это не означает отсутствия

¹ Перевод с персидского Гибадулин И. Р., к. и. н., с. н. с., Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ

² Научный редактор Лукашев А. А., к. ф. н., н. с., Институт философии РАН.

³ Миры возможного — феноменальное бытие. Под «возможным» традиционно понимается самостно-возможное, то есть то, что само по себе является возможным, в противовес самостно-необходимому Богу. Родоначальником учения о модальностях бытия был Ибн Сина (980–1037). — *Примеч. А. Л.*

необходимости соблюдать на практике богооткровенные заповеди. Он выделяет в богооткровенных истинах семь нисходящих степеней, необходимым условием обретения которых является душевная чистота. В вопросе нисхождения ангелов Имам Хомейни убежден, что духовная сущность (*руханийя*) Пророка служит причиной для нисхождения ангелов в мир подобий (*'алам ал-мисал*) и материальный мир (*'алам ал-мулк*). Ибн Араби считает Божественное откровение нисхождением нематериальных умопостигаемых смыслов (*ма'ани муджаррад 'акли*) в чувственные формы, на уровне воображения (*хайал*), и полагает, что, если человек поднимется со степени человеческой природы до степени природы духовной, Господь будет говорить с ним без посредников. По мнению Ибн Араби, коммуникация Бога и человека, в отличие от ниспослания Божественного закона (*ташири'*), не завершена. Он считает мистическое видение (*пу'йа*) начальной степенью Божественного откровения. Как и Имам Хомейни, он исходит из того, что характер восприятия Божественного откровения соответствует степени душевной чистоты Пророка.

Ключевые слова: Божественное откровение (*вахй*), ангелы, природа откровения, типология откровения, уровни ниспослания откровения, качество откровения, Имам Хомейни, Ибн Араби.

Для цитирования: *Йазди Али Асгари*. Понимание Божественного откровения (*вахй*) Ибн Араби и Имамом Хомейни / пер. И. Р. Гибадулина; науч. ред. А. А. Лукашев // Ислам в современном мире, 2019; 1: 99–118.

DOI: 10.22311/2074-1529-2019-15-1-99-118

Статья поступила в редакцию: 25.12.2018

Статья принята к публикации: 22.02.2019

Изложение проблемы

По поводу того, чем является Божественное откровение, между исламскими учеными с давних пор велись серьезные споры. Ими рассматривались различные аспекты Божественного откровения. Например, в изучении феномена пророчества особое внимание уделялось откровению как частному¹ или общему явлению. Кроме того, ученых интересовала иерархизация различных точек зрения на откровение, выраженных в рамках таких направлений, как мистицизм (*'ирфан*), восточный перипатетизм (*фалсафа*), спекулятивная теология (*калам*), кораническая экзегетика (*тафсир*), наука о преданиях пророка Мухаммада и имамов (*риваят*) и др.

¹ Под откровением как частным явлением имеется в виду ниспослание пророчества Мухаммаду.

Одним из важнейших методов в изучении сущности Божественного откровения стал мистический подход. Именно этот подход получил в настоящей статье преимущественное освещение. В работе излагаются теоретические воззрения Ибн Араби и Имама Хомейни по ключевым составляющим проблемы Божественного откровения, проводится их сравнительный анализ, а затем автор статьи предлагает свою критическую оценку подходов двух мыслителей.

Перед тем как мы изложим их теоретические построения, нам представляется необходимым отметить лексические и терминологические значения слова *вахй*.

В персидской лексикографии существует несколько теорий относительно семантики слова *вахй*. Ибн Фарис считает его корнем, который указывает на тайное внушение знания или чего-то иного кому-либо. С его точки зрения, *вахй* — это подача знака, написание письма и всякая передача информации кому-либо в какой бы то ни было форме¹.

Рагиб Исфакхани считает, что *вахй* — это мгновенное указание (*ишара-и сари*), которое может быть выражено посредством тайной или иносказательной речи², в виде нечленораздельных звуков, жестикуляции или письма³. Соответственно имеются разногласия по поводу того, что является основным значением слова *вахй* — быстрая или тайная передача знания.

Алламе Табатабаи, отдавая предпочтение значению «тайная передача», полагает, что из практики словоупотребления следует, что *вахй* означает конфиденциальную передачу некоторого смысла, который является скрытым от кого бы то ни было, кроме того, кому он предназначен. Следовательно, внушение (*илхам*) посредством передачи смысла в сознание (*фахм*) живого существа благодаря его инстинктам или усвоение передаваемого смысла душой (*нафс*) путем прозрения (*руйа*), искушения (*васваса*) или указания (*ишара*) являются своего рода *вахй*, которое встречается уже в Коране во всех этих значениях⁴.

¹ Ибн Фарис, Абу-л-Хусайн Ахмад. Му'дждам макаис ал-луга («Свод мерил языка»). Кум: энтешарат-е дафтар-е таблигат-е эслами-йе Хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Издательство бюро исламской пропаганды Богословской семинарии Кума), 1404 (1983/1984). Т. 6. С. 93.

Возможно и такое прочтение слов Ибн Фариса, при котором «чего-то иного» будет относиться не к «знанию», а к прилагательному «тайный». В таком случае фраза будет пониматься как «тайное или иное внушение знания кому-либо». Такая трактовка слов Ибн Фариса встречается в сочинении Джа'фара Собхани «Теология на основе руководства Корана, Сунны и разума» [Собхани, Джа'фар. Илахийат 'ала худа-л-китаб ва-с-сунна ва-л-'акл («Теология на основе руководства Корана, сунны и разума»). Тегеран: Йадаваран, 1387 (2008/2009). Т. 3. С. 124. Примеч. 1].

² К таковым могут относиться разного рода шифры. — Примеч. А.Л.

³ См.: Рагиб Исфакхани, Хусайн б. Мухаммад. Муфрадат алфаз ал-Куран («Редкие слова Корана»). Бейрут/Дамаск: Дар ал-'Илм, Дар аш-Шамиййа, 1412 (1991/1992). С. 858.

⁴ См.: Табатабаи, Сейед Мохаммад-Хосейн. Ал-Мизан фи тафсир ал-Куран («Мерило толкования Корана»). Ком: Дафтар-е энтешарат-е эслами-йе джамеэ-йе модарресин-е хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Бюро исламских изданий Общества преподавателей Богословской семинарии Кума), 1417 (1996/1997). Т. 12. С. 292.

Вместе с тем Божественное откровение, Божественная речь, обращенная к пророкам, окружена ореолом неопределенности и таинственности. Многие выдающиеся авторы высказывались о связи между источником и реципиентом откровения *вахй*. Тем не менее подлинная сущность этого таинственного явления не была полностью раскрыта, так что, по-видимому, его истинное содержание навсегда останется тайной между создателем Вселенной и его посланниками, хотя некоторые уровни откровения и доступны мистическому постижению (*кашф*) близких к Богу людей в соответствии с их уровнем чистоты и совершенства.

Далее в тексте статьи мы предлагаем собственный критический анализ точек зрения двух классиков исламской мысли — Ибн Араби и Имама Хомейни, надеясь сделать хотя бы небольшой шаг в направлении более полного исследования понятия «Божественное откровение» в контексте исламской мысли.

Божественное откровение с точки зрения Ибн Араби

Ибн Араби определяет Божественное откровение как нисхождение чистых умопостигаемых смыслов (*ма‘аний-и муджаррад-и ‘акли*) в чувственные формы в пространстве¹ воображения, как во сне, так и наяву. Он говорит о Божественном откровении:

«Низведение чистых умопостигаемых смыслов в виде связанных² чувственных форм на уровне воображения, будь то во сне или наяву, является началом Божественного откровения. Оно также является тем, что постигает чувство на уровне чувственно-воспринимаемого. Пример сего, в словах Всевышнего: “И он предстал перед ней в облике прекрасно сложенного человека”³. Также примером постижения на уровне воображения может быть и то, как Посланник [Аллаха] (да благословит Аллах его и его род) постигал знание в образе молока»⁴.

¹ Пространство (*хадара*). Термин *хадара*, досл. означает «присутствие» и относится к онтологическому состоянию в мире интеллигибельей [Ибн Араби. Избранное. Т. 1 / пер. И. Р. Насырова. М., 2013. С. 48]. — Примеч. А.Л.

² Связанные (*мукаййид*) — один из основных терминов, которые использует Ибн Араби при рассмотрении вопроса о божественной самоманифестации. С его точки зрения, бытие сущностей есть результат самоограничения, или «связанности» (*такаййуд*) Абсолюта на различных пространствах-«присутствиях» (*хадарат*), представляющих собой разные онтологические состояния [Ибн Араби. Избранное. Т. 1. С. 36]. — Примеч. А.Л.

³ Коран, 19: 17.

⁴ Ибн Араби, *Мухйи ад-дин*. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения: в 14 т. / под ред. Усмана Тахи. Каир, 1405 (1984/1985). Т. 12. С. 184–185.

Ибн Араби говорит о Божественном откровении как о частном¹ или общем явлении. Он утверждает, что обращение Бога к своим рабам не прекращено, завершена лишь речь, предписывающая божественный закон. В этом, с точки зрения философа, и заключается смысл слов Посланника Аллаха: «Поистине, после меня не будет пророка»², а потому он отрицает полное прекращение пророчества. Вот что говорит по этому поводу Ибн Араби:

«Пророчество полностью не прекратилось, и именно поэтому мы сказали, что прекратилось [лишь] пророчество ниспослания Божьего закона (*нубувват ат-ташири*'), и в этом состоит смысл [высказываний пророка Мухаммада] "После меня не будет пророка", а также "Кто выучит наизусть Коран, в том я заключил пророчество". Поистине, пророчество, несомненно, утвердилось благодаря ему. Таким образом, мы узнали, что слова пророка Мухаммада о том, что после него не будет пророка, означают, что не будет лишь вестника Божьего закона (*мушири*'), а не то, что после него не будет пророка [вообще]. И это подобно его словам о том, что "Когда погибнет Хосрой³ (*касра*), после него не будет больше Хосроя, а когда погибнет Цезарь (*кайсар*)⁴, после него не будет больше Цезаря", и не было [нигде] Хосроя и Цезаря, кроме как в Персии (Иране. — *Примеч. пер.*) и Руме (Византии. — *Примеч. пер.*), в Руме не прекратило существовать царство, но это имя исчезло, несмотря на то, что среди них был царь, и их царь после гибели Хосроя и Цезаря носил другое имя. Подобным образом после Посланника Аллаха (да благословит Аллах его и его род) название «пророк» (*наби*) прекратило существовать. Поистине, после него (да благословит Аллах его и его род!) прекратилось ниспослание Божьего закона Аллахом посредством Божественного откровения, а, следовательно, после него никто более не принесет [нового] Божьего закона...»⁵

По мнению Ибн Араби, получение пророком Мухаммадом Божественного откровения носило двойкий характер. Он признает, что путем мистического откровения ему открылось, как пророк Мухаммад один раз получил Божественное откровение в свернутом и развернутом виде. Он называет свернутую версию Божественного откровения Различением (*Фуркан*), а его развернутую версию — Кораном:

«У него (Пророка. — *Примеч. авт.*) есть два вида Божественного откровения — это Божественное откровение Корана и первое откровение.

¹ Под откровением как частным явлением имеется в виду ниспослание пророчества Мухаммаду. — *Примеч. А.Л.*

² *Кулайни, Мухаммад б. Йа'куб. Ал-Кафи.* Тегеран: Дар ал-кутуб ал-исламийа, 1365 (1986/1987) Т. 8. С. 107.

³ *Хосрой* — Кей-Хосров, мифический царь Ирана доисламской эпохи. — *Примеч. А.Л.*

⁴ *Кесарь* — официальный титул правителей Римской империи, заимствованный из имени Гая Юлия Цезаря (100 г. до н. э. — 44 г. до н. э.). — *Примеч. А.Л.*

⁵ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин.* Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения: в 14 т. / под ред. Усмана Тахи. Каир, 1405 (1984/1985). Т. 12. С. 185–186.

Поистине, путем мистического откровения (*мукашафа*) нам [открылось], что Различение (*Фуркан*) было получено Посланником Аллаха (да благословит Аллах его и приветствует!) в виде Корана в свернутом виде, без развернутого изложения, аятов и сур, и именно поэтому Пророк спешил, когда Джабраил являлся к нему с Различением, и ему было сказано: “Не торопись с Кораном¹, который есть у тебя, ведь ты получаешь его в свернутом виде и не понимаешь его, прежде чем будет закончено тебе его ниспослание² в виде развернутого Различения. Говори: «Господи мой! Умножь мое знание³ в развернутом виде того, что Ты заключил в свернутом виде в смыслы». Он указал [на это] посредством тайн и сказал: “Поистине, Мы ниспослали его ночью”⁴, а не сказал, что [ниспослал] лишь его часть. Затем Он сказал: “В нее (ночь. — *Примеч. пер.*) различается всякое мудрое повеление”⁵, а это и есть Божественное откровение Различения, второй из тех двух видов...”⁶

Ибн Араби говорит также об иерархии Божественного откровения. Он выделяет три вида Божественной речи, на которые указывается в аяте 51 суры «Совет» (Аш-Шура)⁷. Ибн Араби считает, что эти три вида относятся к уровню человеческой природы (*башарийа*), которая благодаря своим специфическим функциям лишена доступа к уровню духовного (*руханийа*). Однако если выйти за пределы этого уровня человеческой природы и достичь уровня духовного, Господь Вселенной будет разговаривать с человеком без посредников, как Он разговаривает без посредников с душами. Он говорит по этому поводу:

«Что касается слов Всевышнего “Не подобает человеку, чтобы Аллах говорил с ним, иначе как через Откровение, или из-за завесы, или отправил посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Воистину, Он — Высокий, Премудрый!”⁸ — то адресатом [этих слов] здесь назван человек. Все эти разновидности речи обусловлены тем, что он (человек. — *А.Л.*) занимается делами, которые отвлекают его от достижения степени духа, которая имеется у него благодаря его духовной сущности. Когда [адресат] возвышается над степенью человеческого, с ним беседует Аллах, как Он беседует с душами»⁹.

¹ Коран, 20: 114 / пер. смыслов И. Ю. Крачковского. М., 2016.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Коран, 44: 3. — *Примеч. пер.*

⁵ Коран, 44: 4. — *Примеч. пер.*

⁶ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения.* Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 83.

⁷ «Не подобает человеку, чтобы Аллах говорил с ним, иначе как через Откровение, или из-за завесы, или отправил посланника и открывал ему по Своему изволению, что желал. Воистину, Он — Высокий, Премудрый!» [Коран, 42: 51 / пер. Фонда исследований исламской культуры (ФИИК.)

⁸ Коран, 42: 51. — *Примеч. пер.*

⁹ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения.* Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 83.

Ибн Араби и место сновидения (ру'йа) в Божественном откровении

С точки зрения Ибн Араби, правдивое видение (*ру'йасадики*), несомненно, является началом Божественного откровения, потому что в первые шесть месяцев посланнической миссии пророка Мухаммада Бог обращался к нему через правдивые сновидения. Средневековый философ поясняет, что Божественное откровение не у всех пророков обязательно должно начинаться с правдивого сновидения, но все же он подчеркивает — началом Божественного откровения является именно видение. Ибн Араби аргументирует это свое утверждение тем, что все верующие и близкие к Богу люди (*авлийа'*) признают, что Господь Вселенной сделал Посланника Аллаха избранным во всякой добродетели, наделив его ею (добродетелью. — *А.Л.*) в совершенстве, в том числе с точки зрения Божественного откровения. Совершенство Божественного откровения, полученного Пророком, состоит в том, что он получил все его виды, в том числе и правдивое видение. Поскольку пророк Мухаммад из всех видов Божественного откровения первым получил правдивое видение, совершенство его во всякой добродетели предполагает, что началом Божественного откровения должно служить именно правдивое видение. Он добавляет к этому, что, в нашем представлении, начало есть нечто, имеющее отношение к чувству, а, следовательно, чувство есть начало и нематериального (*умур-и муджаррад*).

Вот что он дословно говорит по этому поводу:

«Если ты скажешь: “С чего ты взял, что то, с чего начал Посланник Аллаха (С) — это начало Божественного откровения?” — то мы скажем, что для верующих и друзей Аллаха нет секрета и сомнения в том, что Всевышний особо наделил Достопочтенного Мухаммада (С) совершенством во всякой добродетели. Следовательно, среди прочего, он особо наделил его и совершенством Божественного откровения, во всех его видах. [Пророк] (мир ему!) сказал: “Мне даны все слова”, и они адресованы всем. Таким образом, не осталось ни одного вида Божественного откровения, которое не было бы низведено ему (Пророку. — *Примеч. пер.*). Следовательно, если дело обстоит так, и для Посланника Аллаха (С) Божественное откровение началось с шести месяцев правдивых сновидений, мы понимаем, что началом Божественного откровения является видение, и понимаем, что, поистине, видение есть одна сорок шестая часть пророчества, потому что он (период получения пророчества в виде сновидений. — *А.Л.*) [длился] шесть месяцев, а [период] пророчества Его Светлости длился двадцать три года, следовательно, шесть месяцев — это одна сорок шестая [часть от двадцати трех]. Вместе с тем не обязательно, чтобы у всех пророков были сновидения. Иногда сновидения посещают пророка не в начале

Божественного откровения, и Божественное откровение внушается ему в другом виде.

Таким образом, поскольку [пророчество] Достопочтенного Мухаммада (С) началось со сновидения, мы говорим, что видение, несомненно, является началом Божественного откровения, потому что совершенство, которого достиг Пророк, показывает, что началом Божественного откровения является то, с чего начинал Посланник Аллаха (С). Также сновидению надлежит быть началом Божественного откровения, потому что в нашем представлении начало — это то, что первоначально соотносится с чувством, а затем поднимается, выходя за пределы чувства. Следовательно, началом Божественного откровения является не что иное, как видение, будь оно во сне или наяву. Под Божественным откровением же здесь подразумевается ниспослание заповедей Божьего закона в зависимости от того, является [адресат Божественного откровения] посланником (*расул*) или пророком (*наби*)»¹.

Однако, как нам кажется, это высказывание Ибн Араби можно оспорить, потому что в своих подлинных совершенных качествах Пророк является вершиной иерархии существ. То, с чего начинается Божественное откровение — со сновидения или чего-либо другого, — само по себе не говорит о подлинном совершенстве. Это все побочные явления, которые могут проявиться в различных условиях. Иначе можно было бы сказать, что 'Иса б. Марйам (Иисус Христос) стоит выше Мухаммада, поскольку Божественное откровение было внушено ему еще в колыбели, а Благородный Пророк Ислама получил его лишь в среднем возрасте. Более того, можно тогда сказать, что получение Божественного откровения наяву выше получения откровения во сне. Таким образом, поскольку некоторые пророки впервые получили Божественное откровение наяву, и вместе с тем они обладают более низкой степенью совершенства, чем пророк Мухаммад, само по себе начало Божественного откровения со сновидения нельзя считать показателем совершенства.

Божественное откровение, с точки зрения Имама Хомейни

По мнению Имама Хомейни, постижение истинной сущности Божественного откровения для человека невозможно. Исключением могут быть лишь отдельные святые, которые тверды в знании и чья аргументация сопровождается светом веры и основанными на шариате духовными практиками. Он говорит по этому поводу:

¹ *Ибн Араби, Мухйи ад-дин*. Ал-Футухат ал-маккийя: Мекканские откровения. Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.]. Т. 4. С. 187–189.

«Постижение истины Божественного откровения не доступно человеческой мысли. Исключением могут быть лишь немногие люди что тверды в знании и сопровождают доводы разума духовными практиками (*рийадат*) и светом веры»¹. В другом месте он говорит по этому поводу:

«Сущность Божественного откровения относится к вопросам, которые не может понять никто, кроме самого Посланника Аллаха и тех, кто находился наедине с Посланником Аллаха или получил от него вдохновение (*илхам*)»². Как нам кажется, в этом высказывании Имам Хомейни отрицает его исключительную доступность для пророков.

Имам Хомейни выделяет семь степеней низведения Божественного откровения в зависимости от степени душевной чистоты человека и говорит в связи с этим следующее:

«Необходимо знать, что сердца, которые устремляются к Аллаху путем духовного путешествия и внутреннего странствия, переселяясь из покрытой мраком стоянки *нафса* (страстной души. — А.Л.) и обители эгоизма, себялюбия, в общем принадлежат к двум группам: первые — это те, коих по завершении путешествия к Аллаху настигает смерть; они пребывают в этом состоянии влечения к Аллаху (*джазбе*), уничтоженности (*фана*) и смерти. Награда этих людей — то, что Бог пошлет (*'ала Аллах*), и сам Бог (*хувва Аллах*). Они есть возлюбленные, которые исчезли “под куполами Божьими” (*тахт-е кебāб Аллах*), никто их не знает, они ни с кем не общаются, не ведая ни о ком, кроме Истинного: “Мои друзья под Моими покровами, и не знает их никто, кроме Меня”³. Вторая группа — это те, кто по завершении “странствия к Аллаху в Аллахе” (*сайр 'ила Аллах ва фи Аллах*) способны вернуться к себе, обретая состояние трезвости и благоразумия. Это те, которые благодаря манифестации (*таджалли*) посредством “пресвятой эманации” (*файд акдас*), представляющей собой “тайну могущества” (*сирр-и кадр*), наделены Божьим предопределением некоторыми способностями, и им велено заниматься совершенствованием рабов [Божьих] и благоустройством стран. Достигнув уровня Божественного знания (*хадрат ал-'илмиййа*) и обратившись к истинностям вещей (*а'йан*)⁴, они открывают путь к самим сущностям,

¹ Имам Хомейни, *Рухолла*. Талаб ва эраде («Желание и воля»). Тегеран: энтешарат-е эльми ва фарханги, 1362 (1983/1984). С. 17.

² Имам Хомейни, *Рухолла*. Сахифе-йе Эмам («Писание Имама»). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б.г]. С. 433.

³ Священный хадис. Нами обнаружено всего несколько упоминаний этого хадиса, в частности у ал-Газали в «Воскрешении религиозных наук» [*Мухаммад бин Мухаммад ал-Газāли*, *'Абū Хāмид*. 'Ихйā' 'улум ал-дин. Байрūt: Дар ал-Ма'рифат, 2010. Т. 4. С. 357], ал-Джурджани [*Али бин Мухаммад бин 'Али ал-Джурджани*. ал-Та'рифат. Байрут: 1405. Т. 1. С. 295], ал-Кари [*Али бин Султāн Мухаммад ал-Кари*. Миркат ал-мафати шарх мишкат ал-масабих. Байрут–Лубнан, 1422/ 2001. Т. 9. С. 513]. — Примеч. А.Л.

⁴ Истинности вещей (*хака'ик а'йан*) — вещи как таковые. Причем к вещам *а'йан* могут относиться как актуально сущие вещи, так и вещи, лишь потенциально способные получить бытие. — Примеч. А.Л.

достигают уровня святости (*хадрат ал-кудс*) и совершают путешествие к Аллаху и к счастью (*сафар 'ила Аллах ва 'ила ас-са'ада*), получая в дар степень пророчества. Это открытие (*кашф*) есть Божественное откровение, предшествующее нисхождению в мир откровения Джабраила. После того, как из этого мира они устремляются в нисходящие миры (*'авалим-и назила*), они открывают то, что имеется в Высших Перьях¹ и Скрижалях Святости², в той мере, в какой позволяет охват их знания и проявление их совершенства. [Собственно,] в этом и заключается [основная] функция уровней [Божественных] Имен. Различие между Божьими законами и пророческими миссиями, да и все различия, проистекают отсюда. На этом уровне подчас бывает, что истина сокровенности и тайна святости, которые были очевидны на уровне [Божественного] Знания, Высших Перьев и Скрижалей, нисходят в их благословенное сердце благодаря ангелу Божественного откровения, коим является Достопочтенный Джабраил, через сокровенное души (*нафс*) и тайну их благородного духа. Иногда Джабраил находит для них (истины сокровенности и тайны святости. — А.Л.) “образное подобие” (*тамассул-и мисали*) на уровне (*хадара*) подобий (*мисал*)³, а иногда — “материальное подобие” (*тамассул-и мулки*). Он является [везде —] от тайного возможного до конкретного места зримого мира (*'алам-и шахадат*)⁴ и ниспосылает ту тонкость божественности⁵ посредством той истины. В каждом конкретном случае тот, кто получает откровение, постигает и передает его особым образом. Способы постижения различаются на разных уровнях — знания, воплощенностей (*а'йан*), перьев, скрижалей, подобий, чувственного восприятия, абсолютного свидетельства, — и это суть семь ступеней ниспослания [откровения]»⁶.

В связи с этим Имам Хомейни подчеркивает, что критерием связи с миром сокровенного является отделение души от мира природы и ее возвращение в свой сокровенный мир. По мнению Имама, душа

¹ *Перья* (досл. «каламы») — тростниковые перья для письма. — *Примеч. А.Л.*

² *В Высших Перьях и Скрижалях Святости* — имеется в виду универсальное истинное знание, которое в разные эпохи находило выражение в виде Писаний авраамических религий — Тора, Евангелие, Коран и др. — *Примеч. А.Л.*

³ *Уровень подобий* — мир подобий, противопоставленный телесному миру и более тонкий, чем телесный мир. Все, что человек видит в материальном мире, имеет свое соответствие в мире подобий. Мир подобий не вполне соответствует идеальному миру Платона, т. к. идеи — архетипы, соответствующие классам вещей. В «мире подобий» находится нематериальное подобие каждой вещи. — *Примеч. А.Л.*

⁴ *Зримый мир ('алам-и шахадат)* — досл. «мир свидетельства», ант. «мир сокровенного». Материальный мир. — *Примеч. А.Л.*

⁵ Божественность (*улухия*) — в контексте философии Ибн Араби божественность есть божественная чтойность, совокупность всех божественных имен, отождествляемая также с утвержденными воплощенностями (*а'йан сабита*). Мир является своеобразным материальным отражением божественности. — *Примеч. А.Л.*

⁶ *Имам Хомейни, Рухолла. Адаб ас-салат* («Правила совершения молитвы»). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1373 (1994/1995). С. 322–323.

в меру своей чистоты достигает сокровенных миров и созерцает сокровенные истины. В примечаниях к *Шарх Фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс* («Разъяснению [труда Ибн Араби] “Геммы мудрости” и [труда Муллы Шамс ад-дина Фанари] “Светильник душевной привязанности”») он пишет по этому поводу:

«Знай, поистине, мерилом в созерцании сокровенных образов является отделение души от природы и ее обращение к своему сокровенному миру. Таким образом, она (душа. — *А.Л.*) сначала созерцает свое ограниченное подобие (*ал-мисал ал-мукаййад*), а затем — свое неограниченное подобие (*ал-мисал ал-мутлак*), пока не узрит уровень [утвержденных] воплощенностей (*а'йан*)¹ во всех деталях, как на то указывает автор (Ибн Араби. — *А.Л.*). Отделение [души от природы] же иногда происходит во сне, когда душа отдыхает от распоряжения делами тела. Далее душа в меру своей чистоты достигает сокровенных миров, затем созерцает сокровенные истины. Тем временем та истинность [души] запечатлевается в своем подобии, в соответствии с привычками и привязанностями души и нуждается в выражении. Это подобно тем духовным видениям, которые случаются у людей пути^{2»}³.

Из этих слов Имама Хомейни можно вынести несколько тезисов: Во-первых, без выхода за пределы мира природы невозможно достигнуть сокровенных миров. Во-вторых, после достижения сокровенного мира человек сперва созерцает свое скрытое⁴ и истинность⁵ (сначала связанную, а потом абсолютную⁶), а затем постигает истинность и скрытое воплощенностей (*а'йан*)⁷. В-третьих, отделение души от при-

¹ Воплощенности (*а'йан*) или утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*) — копии вещей мира, не имеющие бытия. Каждой вещи соответствует своя воплощенность, что отличает воплощенности от архетипов или идей, которым соответствую классы вещей. — *Примеч. А.Л.*

² Люди пути (*ахл ас-сулук*) — суфии. — *Примеч. А.Л.*

³ *Имам Хомейни, Рухолла*. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). Кум: Пасдар-е эслам, 1406 (1985/1986). С. 36.

⁴ Скрытое (*батин*) — ант. «явное» (*захир*). Речь идет о физически незримой составляющей человеческого существа. — *Примеч. А.Л.*

⁵ Истинность (*хакикат*) — термин употребляется уже мутазилистами относительно соответствия высказанности и смысла слова. «Вещь обладает истинностью в том случае, если смыслы, входящие в ее определение и составляющие ее «чтойность», «осуществились», т. е. получили действительное существование» [Смирнов А. В. Сущность в арабо-мусульманской философии / Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс] // URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH0194da68403990305f864994> (дата обращения: 08.10.2018)]. Такое определение более всего соответствует «связанной истинности», то есть вещи, связанной со своими атрибутами, зависимой от них. — *Примеч. А.Л.*

⁶ Абсолютная истинность характеризуется формулой, распространенной в суфизме: «истинность каждой вещи — Истинный». — *Примеч. А.Л.*

⁷ Речь идет о познании всех вещей, которые имеют три модуса наличия: небытийные воплощенности (*а'йан ма'дума*), утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*) и бытийные воплощенности (*а'йан мавджуда*). Ибн Араби отождествлял небытийные воплощенности (*а'йан ма'дума*) и утвержденные воплощенности (*а'йан сабита*), противопоставляя их бытийным воплощенностям (*а'йан мавджуда*). Утвержденные воплощенности здесь будут скрытым для физических вещей или бытийных воплощенностей. Их же истинность представляет собой полноту вещи, которая, будучи утвержденной, осуществилась, получив бытие. — *Примеч. А.Л.*

роды может происходить не только во сне. В-четвертых, интенсивность соприкосновения с сокровенным миром зависит от степени чистоты души. В-пятых, запечатленности¹ истин [вещей]² связаны с привязанностями души, а потому, чем меньше привязанностей испытывает душа к миру природы, тем ближе к истинам наблюдаемые ею запечатленности, что подтверждает и подчеркивает предыдущий тезис. В-шестых, выражение [запечатленностей] обусловлено именно этими привязанностями души. В-седьмых, такой же особенностью обладает и происходящее наяву с людьми пути (*ахл-е сейр ва сулук*). Соответственно, тот, кто может отделить себя от попечений тела и мира природы наяву, тот может и созерцать истины сокровенного мира.

По мнению Имама Хомейни, совершенные друзья Аллаха вроде пророков свободно запечатлевают истины в мире подобий (*'алам ал-мисал*) и [так же] свободно низводят их из мира подобий в материальный мир³. Поэтому одухотворенность пророка служит причиной нисхождения ангелов в мир подобий и материальный мир. Он говорит:

«Поистине, совершенные [друзья Аллаха] вроде пророков (мир им!) запечатлевают истины в их подобии по собственной воле, а из подобий низводят их в [мир] царствия, дабы освободить заключенных в мире природы. Ангелы спускаются в их (заключенных. — *А.Л.*) образный и материальный миры в меру их (заключенных. — *А.Л.*) духовных сил и совершенства. Духовная природа пророка — это место в [мире] подобий и в [мире] царствия, куда нисходят духовные ангелы»⁴.

Возникает вопрос — как [духовная] сила пророков может служить причиной нисхождения ангелов, если во время низведения Божественного откровения пророки испытывали волнение или находились в полуобморочном состоянии? Принимая во внимание это сомнение и этот вопрос, Имам Хомейни проводит разницу между телесной слабостью и духовной силой:

«[Вышесказанное] Не противоречит тому, что рассказывается об их (пророков. — *А.Л.*) волнении и полуобморочном состоянии во время ниспослания Божественного откровения. Поистине, неспособность их благородных тел переносить проявление нематериальных духов в себе не свидетельствует о степени их (пророков. — *А.Л.*) духовной силы и принадлежности к друзьям Аллаха»⁵.

В другом месте имам Хомейни высказывается о величии главного идеала Божественного откровения как формы познания:

¹ Запечатленности (*тамассулат*) — нематериальные подобиия материальных вещей. — *Примеч. А.Л.*

² Истины [вещей] (*хака'ик*) — то, чем вещи являются воистину. — *Примеч. А.Л.*

³ Материальный мир — букв. мир царствия (*'алам ал-мулк*).

⁴ *Имам Хомейни, Рухолла*. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). С. 36–37.

⁵ Там же: С. 37.

«Вопрос о [характере пророческой] миссии вывел развитие рационального и мистического знания на новый уровень. Он пришел на смену сухим философским учениям греков, которые, конечно, имели и имеют свою ценность. Этот вопрос противопоставил им очевидный опыт мистицизма и реальное лицемерие [истин], доступное тем, кто обладает способностью к духовному созерцанию. Коран в этом своем измерении до сих пор не открылся никому, кроме тех, кому он адресован, а в чем-то не открылся даже тем, кому он адресован, будучи известным лишь Самости Обладателя Величия (Величие Его велико!)»¹.

Как нам кажется, последние предложения в этом высказывании Имама Хомейни не лишены недостатков. Когда он говорит, что «Коран в этом своем измерении до сих пор не открылся никому, кроме тех, кому он адресован, а в чем-то не открылся даже тем, кому он адресован, будучи известным лишь Самости Обладателя Величия», то этот тезис не согласуется с его собственными основополагающими положениями. Необходимой предпосылкой этого высказывания является то, что даже Пророк Мухаммад и имамы², его преемники, не восприняли некоторые измерения Корана, тогда как сам Имам Хомейни в рассуждениях о Величайшем Имени (*исм ал-а'зам*)³ пишет о беспрецедентном величии бытия Посланника Аллаха (пророка Мухаммада. — А.Л.) и непорочных имамов:

«Величайшее Имя в силу положения Божественности (*улухиййа*) и Единственности (*вахидиййа*) представляет собой Имя, сочетающее в себе все Имена Аллаха, подобно всеохватности начала и истока вещей по отношению к самим вещам (например, связь косточки с ветвями и листьями дерева) или подобно тому, как целое включает в себя части (например, связь армии с подразделениями и военнослужащими). Это Имя главенствует над всеми Именами и как начало всех имен, и как интегральное имя, заключающее в себе все остальные, а все имена считаются Его проявлениями, так что Оно самостно⁴ предшествует всем степеням Божественного⁵. Это Имя, в соответствии со своей истинностью (*хакикат*), не являет (*таджалли*) себя никому, кроме самого Господа и одного из Его рабов, что угоден Ему, является Его полным проявлением и признает Господа в этом имени (*марбуб-е ин эс*), то есть является формой человеческой истинности

¹ *Имам Хомейни, Рухолла*. Сахифе-йе Эмам (Писание Имама). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б.г]. С. 430–431.

² Под имамами имеются в виду двенадцать шиитских имамов. — *Примеч. А.Л.*

³ Представления о «Величайшем имени Аллаха» имеют хождение в шиитской среде. Считается, что это сокровенное имя Бога, которое, будучи высказанным вслух, делает осуществимым любое желание. — *Примеч. А.Л.*

⁴ Самость (*зат*) — то в вещи, чем она является сама по себе. Например, Ибн Араби писал о том, что самость Бога — бытие. Это значит, что Бог сам по себе является бытийным и сущим, в отличие от всего остального, что существует благодаря ему. — *Примеч. А.Л.*

⁵ Божественность (*улухиййа*) в контексте учения Ибн Араби представляет собой совокупность божественных имен. Соответственно, совершенно естественно, что это метаимя предшествует всей совокупности божественных имен. — *Примеч. А.Л.*

(*хакикат*), формой всех миров. Во всем роде людском нет никого, кому это имя было бы явлено (*таджалли*) таким, какое оно есть, кроме истины Мухаммада (*хакикат-и мухаммадийа*), да благословит Аллах его и его род, а также друзей Его Светлости, которые едины с ним в своей духовной природе. Это и есть то сокровенное, от незнания которого Господь в порядке исключения избавил угодных Ему рабов.

В предании [из сборника *Усул ал-Кафи*] говорится: “Клянусь Аллахом, Мухаммад (да благословит Аллах его и его род!) принадлежит к кругу тех, кем доволен Аллах”. Однако с точки зрения истинности воплощенности¹ Величайшее Имя — это и есть совершенный человек и наместник Господа в мире, та самая истина Мухаммада (да благословит Аллах его и его род!), которая в соответствии со своей утвержденной воплощенностью (*‘айн сабита*) едина с Величайшим Именем на уровне Божественного², а прочие утвержденные воплощенности, даже Имена Аллаха, являются проявлениями этой истинности, потому что утвержденные воплощенности являются воплощенностями божественных имен. Воплощение же в мире воплощенностей есть воплощенная воплощенность, а в мире разума оно таковой не является. Таким образом, утвержденные воплощенности — это и есть Имена Аллаха, а поэтому утвержденная воплощенность истины Мухаммада — это и есть Величайшее Имя Аллаха, а прочие Имена, Атрибуты и архетипы являются его воплощенностями, проявлениями и ответвлениями, иначе говоря, представляют собой его части. Таким образом, именно истина Мухаммада явлена (*таджалли*) в мирах (от мира разума до первоматерии). Мир является его проявлением и манифестацией, и любая частица иерархии бытия является развертыванием (*тафсил*) этой формы, которая представляет собой Величайшее Имя. С точки зрения своей неумозрительной истинности³, Величайшее Имя представляет

¹ Воплощенность (*‘айн*) — термин, которому нет точного соответствия в русском языке, в связи с этим существуют трудности с его передачей. Слово *‘айн* имеет несколько значений: «глаз», «источник», «сама [вещь]». В данном контексте оно приводится в последнем значении. Отличие *‘айн* от термина «вещь» (*шай’*) заключается в том, что вещь *шай’* — сущая, в то время как *‘айн* может как иметь существование, так и не иметь его. В частности, у Ибн Араби широко распространен термин «небытийные воплощенности» (*а‘йан ма’дума*). — *Примеч. А.Л.*

² Как отмечалось выше, утвержденные воплощенности, с точки зрения Ибн Араби, суть вещи феноменального мира, но лишенные бытия. По этой причине Ибн Араби и называет их «небытийные воплощенности» (*а‘йан ма’дума*). Одной из особенностей этих утвержденных, или небытийных, воплощенностей является отсутствие инаковости между ними, пока они не получают бытие от божественной самости. Кроме того, они тождественны божественности как совокупности божественных имен, соответственно это — та область, где утвержденность Мухаммадовой истины встречается с божественными именами, в том числе и с сокровенным метаименем, о котором идет речь в высказывании имама Хомейни. — *Примеч. А.Л.*

³ Неумозрительная истинность — досл. «внешняя истинность», т. е. истинность, которая имеется вне разума. Некоторым аналогом этого понятия может быть «феноменальная истинность», или истинность как явление, данное в чувственном восприятии. Однако следует понимать, что такая интерпретация ограничено верна, т. к. феномен является проявлением идеи. В контексте философии Ибн Араби мы не можем интерпретировать утвержденные воплощенности как идеи, поскольку идея соответствует классу вещей, в то время как утвержденная воплощенность соответствует конкретной вещи, соответственно и внешнее проявление утвержденной воплощенности можно лишь условно назвать феноменом. — *Примеч. А.Л.*

собой проявление [Божьей] воли, у которой нет никакой воплощенности, однако [именно] оно (имя. — А.Л.) есть источник истинности для всего того, что обладает истинностью, и источник воплощения всякого воплощенного: “Сотворил Аллах все вещи по своей воле, а свою волю — с помощью нее самой”¹. Это бытийное создание², которое получило имя Мухаммад ибн ‘Абдаллах (да благословит Аллах его и его род!) и было ниспослано из мира Божественного знания в материальный мир для освобождения пленников из темницы мира природы, также является сжатой и сокращенной версией той всеобщей истины, в которой заложены все ступени природной (*нехад*) иерархии, подобно тому, как развернутый разум в свернутом виде заключен в простом разуме³. В одной из своих проповедей ‘Али б. Аби Талиб сказал: “Я есть Скрижаль. Я есть Перо. Я есть Престол. Я есть Трон. Я есть небеса. Я есть точка [буквы] «ба» [в слове] «Во имя Аллаха» (би-сми-Ллах)”⁴, потому что Имам Али (да приветствует его Аллах!) с точки зрения своего духовного статуса един с Пророком (да благословит Аллах его и его род!), как об этом сказал Пророк (да благословит Аллах его и его род!): “Я и ‘Али — от единого древа”⁵, а также: “Я и ‘Али — от единого света”⁶. Помимо того, имеется множество других преданий, указывающих на единство света этих двух людей (мир им!)»⁷.

¹ Данный хадис обнаруживается в другом чтении в сборнике *ал-Кафи*: «Аллах сотворил волю благодаря ей самой, а затем сотворил вещи волей [своей]» [*аш-Шайх Мухаммад бин Йа‘куб ал-Кулийни*. ‘Усул ал-кафи. Ал-джуз’ ал-аввал. Байрут-Лубнан, 2007. С. 64]. — *Примеч. А.Л.*

² Создание (*сахтеман*) — осн. слов. зн. — «здание, строение». Толковый словарь Деххода также приводит значение «создание» [Толковый словарь персидского языка / под ред. А. Деххода // сл. ст. «ساختمان». [Электронный ресурс] // URL: <https://www.vajehyab.com/> / Словарь Деххода, сл. ст. «Сахтеман» (создание) (дата обращения: 05.12.2018)]. В тексте речь идет о пророке Мухаммаде, соответственно нами был выбран вариант «создание». — *Примеч. А.Л.*

³ Простой разум (*акл-е басит*) — термин, подробно рассмотренный в сочинении Садр ад-дина аш-Ширази «Превознесенная мудрость в четырех умственных странствиях». К его же пониманию данного термина, очевидно, апеллирует и имам Хомейни. В контексте философии Муллы Садр простого разума является высшим из разумов, разумом, способным к постижению простого единства, в отличие от «развернутого», или сложного, разума, который постигает лишь множество, не поднимаясь до постижения совершенного единства. — *Примеч. А.Л.*

⁴ В точности приведенный хадис не обнаруживается в доступной нам сунне. По всей видимости, автор дает свое переложение хадиса из проповеди (*хутба*) Имама Али, встречающегося в другом чтении: «Я — точка [буквы] “ба” в “би-сми-Ллах”, я — “[обязанность] к Богу (джаниб Аллах), которой вы пренебрегли”, я — калам, я — сокровенная скрижаль, я — престол, я — трон, я — “семь небес и земля”» [*Хашеми Хои, Мирза Хабибулла*. Минхадж ал-бира’а фи шарх нахдж ал-балага [Путеводитель в искусстве толкования «Пути красноречия»]: в 21 т. Т. 19. Тегеран, 1974. С. 324].

«[Обязанность] к Богу, которой вы пренебрегли» — указание на коранические аяты: «Последуйте с полным расположением тому, что ниспослано вам от Господа вашего, прежде нежели постигнет вас наказание внезапно, когда вы и не предполагаете; Прежде того, как человек станет говорить: о как несчастен я за то, что пренебрег обязанностями к Богу и был в числе смеющихся над ними!» (Коран / пер. Г. С. Саблукова. 39: 56–57). — *Примеч. А.Л.*
«Семь небес и земля» — указание на коранический аят «Скажи: кто Господь семи небес и Господь великого престола?» (Коран / пер. Г. С. Саблукова. 23: 88).

⁵ *Куфи, Фурат Ибн Ибрахим*. Тафсир Фурат ал-Куфи. Тегеран, 1989. С. 161.

⁶ *Ибн Бабавейх, Мухаммад бин ‘Али*. ‘Уйун ахбар ал-Рида (А) [Источники преданий об [Имаме] Рида]. Тегеран, 1958. Т. 2. С. 58.

⁷ *Имам Хомейни, Сейед Рухолла*. Шарх ду’а ас-сихр (Разъяснение утренней мольбы) / пер. на фарси. Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1388 (2009/2010). С. 79–80.

С точки зрения этого объяснения нельзя сказать, что некоторые измерения Корана не были открыты даже тому, кому он был адресован. К тому же, если бы это действительно было так, можно было бы сказать, что ниспослание Корана в тех измерениях, которые не может познать и понять никто из людей, было бы напрасным действием Всевышнего, что абсурдно и противоречит взглядам самого Имама Хомейни. Поэтому следует сказать, что либо его первое высказывание неприемлемо, либо им была допущена ошибка, или же он подразумевал под первым высказыванием нечто такое, что мы не способны понять.

Выводы

1. Имеется разногласие по поводу того, подразумевает ли слово *вахй* тайную или быструю передачу, однако из практики употребления слова *вахй* следует, что оно означает конфиденциальную передачу некоего смысла, который скрыт от кого-либо, помимо того, кому он объясняется.

2. По мнению Имама Хомейни, истинную суть Божественного откровения не может понять никто, кроме избранных друзей Бога.

3. По его мнению, причина этой неспособности состоит в необходимости для созерцания этой истины достижения мира Божественного откровения и выхода за пределы миров возможного, что не доступно для других людей.

4. Имам Хомейни поясняет, что непостижимость истинности Божественного откровения и того, как оно ниспосылается, не имеет никакого отношения к обязанности человека стремиться к идеалам Божественного откровения, и это стремление является для человека тем же, что и духовное познание.

5. Имам Хомейни убежден, что духовная природа пророка служит причиной нисхождения ангелов в мир подобий и материальный мир. Это не вступает в противоречие с тем, что во время получения Божественного откровения он, например, испытывает волнение или находится в полуобморочном состоянии, так как первое состояние (волнение (*идтираб*)). — А.Л.) связано с его духовной силой, а второе (полуобморочное состояние. — А.Л.) — с его физической слабостью.

6. По мнению Имама Хомейни, степень душевной чистоты, ее искренности и чистосердечия оказывает влияние на характер связей с мирами сокровенных и явных истин и ниспослание людям Божественного откровения.

7. Имам Хомейни выделяет семь степеней нисхождения богооткровенных истин.

8. Имам Хомейни в одном месте говорит, что некоторые измерения Корана не открылись даже тем, кому он адресован, — тезис, оправданность которого не очевидна, и, кроме того, он не соответствует основным взглядам самого Имама Хомейни по вопросу о Божественном откровении.

9. Ибн Араби считает Божественное откровение нисхождением чистых умопостигаемых смыслов (*ма‘аний-и муджаррад-и ‘акли*) в виде связанных (*мукаййид*) чувственных форм, на уровне воображения, которое происходит как во сне, так и наяву.

10. По мнению Ибн Араби, три вида Божественного откровения, о которых говорится в Священном Коране, связаны с низшими ступенями Божественного откровения и плотской (досл. «человеческой». — А.Л.) составляющей человеческого существа, однако, если человек поднимется с плотского уровня до уровня духовного, Господь будет разговаривать с ним без посредников.

11. В свете вышесказанного Ибн Араби, как и Имам Хомейни, считает, что степень чистоты души влияет на характер Божественного откровения.

12. Ибн Араби считает, что Аллах полностью не прервал речь, обращенную к человеку, однако речь, ведущая к ниспосланию Божественного закона, завершена.

13. По его мнению, Пророк получал Божественное откровение в общем виде (в этом случае его называют откровением Различения¹), и в развернутом виде (откровение Корана).

14. По его мнению, пророк Мухаммад обладал всеми видами Божественного откровения.

15. Тезис Ибн Араби о том, что пророки, которые изначально получали Божественное откровение наяву, были лишены части пророческого совершенства, лишь на основании того, что ниспослание откровения пророку Мухаммаду началось с правдивого сновидения, не выдерживает критики.

Литература

‘Али бин Султāн Мухаммад ал-Кārī. Миркāt ал-мафātих шарх мишкат ал-масабиx. Байрут–Лубнан: 1422 (2001).

‘Али бин Мухаммад бин ‘Али ал-Джурджāни. ал-Та‘рйфāt. Байрūt: 1405.

Аш-Шайх Мухаммад бин Йа‘куб аль-Кулийни. ‘Усул аль-кафи. Аль-джуз’ аль-аввал. Бийрут-Лубнан: 2007.

¹ Различение (*Фуркан*) — досл. «различение». Умение различать истинное и ложное. Название одноименной суры Корана. В Коране употребляется как обозначение истинных Священных книг (Тора, Евангелие, Коран) в отличие от ложных. Также «спасение» в контексте битвы при Бадре (*йаум ал-фуркан*). — *Примеч. А.Л.*

Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения), под ред. Усмана Тахи. 14 т. Каир, 1405 (1984/1985).

Ибн Араби, Мухйи ад-дин. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения). 4 т. Бейрут: Дар ас-Садир, [б. д.].

Ибн Бабавейх, Мухаммад бин 'Али. 'Уйун ахбар аль-Рида (А) [Источники преданий об [Имаме] Рида]. Тегеран: 1958. Т. 2. С. 58.

Ибн Фарис, Абу-л-Хусайн Ахмад. Му'дждам макаис ал-луга (Свод мерил языка). Кум: энтешарат-е дафтар-е таблигат-е эслами-йе Хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Издательство бюро исламской пропаганды Богословской семинарии Кума), 1404 (1983/1984).

Имам Хомейни, Рухолла. Адаб ас-салат (Правила совершения молитвы). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1373 (1994/1995).

Имам Хомейни, Рухолла. Сахифе-йе Эмам (Писание Имама). Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), [б. г.].

Имам Хомейни, Рухолла. Та'ликат 'ала шарх фусус ал-хикам ва мисбах ал-унс (Примечания к разъяснению «Фусус ал-хикам» и «Мисбах ал-унс»). Кум: Пасдар-е эслам, 1406 (1985/1986).

Имам Хомейни, Рухолла. Талаб ва эраде (Желание и воля). Тегеран: энтешарат-е эльми ва фарханги, 1362 (1983/1984).

Имам Хомейни, Сейед Рухолла. Шарх ду'а ас-сихр (Разъяснение утренней мольбы), перевод на фарси. Тегеран: Моассесе-йе танзим ва нашр-е асар-е Эмам Хомейни (Институт систематизации и публикации трудов Имама Хомейни), 1388 (2009/2010).

Кулайни, Мухаммад б. Йа'куб. Ал-Кафи. Тегеран: Дар ал-кутуб ал-исламийя, 1365 (1986/1987).

Куфи, Фурат Ибн Ибрахим. Тафсир Фурат аль-Куфи. Тегеран: 1989.

Мухаммад бин Мухаммад ал-Газали, 'Абу Хамид. 'Ихйа' 'улум ал-дин. Байрут: Дар ал-Ма'рифат, 2010.

Рагиб Исфাহани, Хусайн б. Мухаммад. Муфрадат алфаз ал-Куран (Редкие слова Корана). Бейрут/Дамаск: Дар ал-'Илм, Дар аш-Шамийя, 1412 (1991/1992).

Собхани, Джа'фар. Илахийат 'ала худа-л-китаб ва-с-сунна ва-л-'акл (Теология на основе руководства Корана, сунны и разума). Тегеран: Йадаваран, 1387 (2008/2009).

Табатабаи, Сейед Мохаммад-Хосейн. Ал-Мизан фи тафсир ал-Куран (Мерило толкования Корана). Кум: дафтар-е энтешарат-е эслами-йе джамеэ-йе модарресин-е хоузе-йе эльмийе-йе Ком (Бюро исламских изданий Общества преподавателей Богословской семинарии Кума), 1417 (1996/1997).

Хашеми Хои, Мирза Хабибулла. Минхадж аль-бира'а фи шарх нахдж аль-балага [Путеводитель в искусстве толкования «Пути красноречия»]. В 21 т. Т. 19. Тегеран: 1974.

References

Ibn Arabi, Mohyeddin (1405). *Al-Futuhāt al-Makkeyah* [Meccan Revelations]. (14 volumes), Uthman Taha, Egypt.

Ibn Arabi, Mohiyeddin (no year), *Al-Futuhāt al-Makkeyah* [Meccan Revelations]. (4 volumes). Beirut: Dar al-Sadr, Bey.

Ibn Fares, Abu al-Hussein Ahmad (1404). *Mo'jam Moghayes al-Loghah*, [Dictionary of Language]. Qom, Qom Islamic Propaganda Publishing House.

Imam Khomeini, Ruhollah (1362). *Talab va Eradeh* [Demanding and Will], Tehran, Scientific Cultural.

Imam Khomeini, Ruhollah (1373). *Adab al-Salaat* [Ritual Prayer]. Tehran, Institute for the regulation and publishing of works of Imam Khomeini

Imam Khomeini, Ruhollah (1406). *Taleathi ala Sharhe Fusus Al-Hikam va Mysbah al-Uns* [Comments on the Explanation of Fusus Al-Hikam and Mysbah al-Uns], Qom, Islamic Guard.

Imam Khomeini, Ruhollah (2009 Chr.). *Sharhe-Doa Al-Sahar* [Description of dawn's Prayer]. Tehran, Institute for the regulation and publication of works of Imam Khomeini.

Imam Khomeini, Ruhollah (no year). *Sahifeh Imam* [Imam's paper], Tehran, Institute for the regulation and publication of Imam Khomeini's works.

Kolini, Mohammad ibn Ya'qub (1365). *al-Kafi* [The Sufficient Book]. Tehran, Dar Alkotob-al-Islamiyah.

Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad (1412). *Mofradat Alfaze-Qur'an* [Words of the Quran]. Lebanon-Syria: Dar al-Alam-Al-Dār al-Shamīeh.

Sobhani, Ja'far (2008). *Elahiyat ala Hoda al-Ketab va al-Sunnah va al-Aql* [Theology on the base of Quran, Tradition and Reason]. Tehran, Memorial.

Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein(1417). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom [The Balance in the Interpretation of the Qur'an], Islamic Publications Office of the Qom.

Ali bin Sultan Muhammad al-Kari 1422 (2001). *Mirkat al-mafatih sharh mishkat al-masabih* [Bunch of Keys for the Mishkat al-masabih Exegesis]. Beirut.

Ali bin Muhammad bin Ali al-Dzhurdzhani. *al-Tarifāt* [Definitions]. Beirut, 1405.

al-Shaih Muhammad bin Yakub al-Kuliini (2007). *Usul al-Kafi* [The Ground of the Sufficient Book]. Vol 1. Beirut.

Ibn Babaveih (1958). *Muhammad bin Ali. Uyun-i ahbar al-Rida (A)* [The Sources of the Imam Rida Story]. Tehran: 1958. Vol. 2.

Kufi, Furat Ibn Ibrahim (1989). *Tafsir Furat al-Kufi* [The Exegesis by Furat al-Kufi]. Tehran.

Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, Abu Hamid (2010). *Ihya' 'ulum al-din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma'rifat, 2010.

Hashemi Hoi, Mirza Habibulla (1974). *Minhaj al-biraa fi sharh nahj al-balagha* [The guide in the Skill of Interpretation of “The Pinnacle of Eloquence”]. Vol. 19. Tehran.

Philosophical Thought in Islam

THE DIVINE REVELATION ACCORDING TO IBN ‘ARABI AND IMAM KHOMEINI

Abstract. Revelation is a concept that has historically sparked many discussions due to its relationship with the metaphysic, its perception of its meaning and its truth. So, throughout the history, subject of metaphysics has faced many challenges. There are different views about the truth and the way of revelation.

Ibn Arabi believes that revelation is the descent of the immaterial and rational meanings in the sensual forms on the level of the power of imagination. And he also believes that if man is elevated from the level of humanity to the level of spirituality, God himself speaks to him without intermediary.

Imam Khomeini (peace be upon him) believes that understanding the essence of revelation is specific to divine special servants; having self-purity, it is necessary to receive the revelation truths.

Keywords: revelation, Ibn ‘Arabi, Imam Khomeini, quality of descent, degrees of descent, nature of revelation, angels, types of revelation.

Ali Asgariyazdi,

Ph. D., assistant professor, head of the Faculty of Knowledge and Islamic Thought, Tehran University

(72, Keshavarz Boulevard, Tehran, 1417763791, Islamic Republic of Iran).

E-mail: Asgariyazdi@ut.ac.ir

