

**ЦВЕТ В МИСТИЧЕСКИХ ВИДЕНИЯХ НАДЖМ АД-ДЙНА
АБЎ БАКРА 'АБДАЛЛАХА Б. МУХАММАДА Б. ШАХАВАРА
АСАДИ РАЗИ ДАЙА**

Предлагаемый перевод отрывка из сочинения Мирсәд ал-'ибәд илә 'лмабда' ва 'л- ма'ад («Путь рабов божьих от истока до возвращения») знаменитого суфия, представителя центрально-азиатской школы *тасавуфа* Наджм ад-дйна Абӯ Бакра 'Абд Алләх б. Мухаммада б. Шахавара Асади Рази Дайа (573–654/1177–1256) связан с тематикой нашей статьи «Цвет в культуре народов Центральной Азии» и касается некоторых вопросов символики цвета в традиции центрально-азиатского мистицизма.

Поскольку в отечественной научной литературе не существует специальных исследований, посвященных разбору и анализу творчества этого автора, представляется уместным сказать несколько слов как о нем самом, так и о его сочинении Мирсәд¹.

Наджм ад-дйн Рәзи родился в 573/1177 в г. Рей, в котором провел свои юношеские годы. В 599/1202–03 г. в возрасте 26 лет он покинул родной город и отправился путешествовать, побывав в Сирии, Египте, Хиджазе, Ираке и Азербайджане. В конце концов, он оказался в Хорезме, где стал муридом² Наджм ад-дйна Кубры, основателя и эпонима братства кубравийа³. Кубра определил его обучаться у старшего своего ученика, Маджд ад-дйна Багдәди (ум. 607/1204)⁴. По всей видимости, в уже зрелом возрасте Рәзи покинул Хорезм и отправился странствовать по Западному Ирану. Незадолго до монгольского нашествия, оставив свою семью в Рейе, наш автор проследовал через Хамадан, Ирбил и Дийәрбакр в Центральную Анатолию и прибыл в Кайсери в месяце Рамадане 618 / октябре 1221 г. Вероятно, именно в Анатолии, где в то время нашли прибежище многие видные мусульманские богословы, ученые и мистики, Дайа свел знакомство с Садр ад-дйном Қун(й)ави (605/1207–673/1274)⁵, Джаләл ад-дйном Руми (604–672/1203–1273) и Авхад ад-дйном Кирманн. Среди этой плеяды известных на всем мусульманском Востоке суфиев нельзя не упомянуть и Шихаб ад-дйна Абӯ Хафса 'Умара Сухраварди (1145–1234–35), сыгравшего важную роль в дальнейшей судьбе Рәзи⁶. Наш автор встретился с возвращавшимся из поездки ко двору Селджукского правителя 'Алә ад-дйну Кайқубәду Абӯ Хафсом Сухраварди в Малатйа. Согласно приводимым Наджм ад-дйном Рәзи сведениям, Сухраварди предложил ему составить трактат по суфизму и преподнести его Кайқубәду, с тем чтобы добиться покровительства последнего⁷. Впрочем, несмотря на общепризнанные достоинства Мирсәд и восхваления Кайқубәду, каковыми Рәзи завершил свой трактат, он, по всей видимости, испытал разочарование от приема оказанного ему в столице Селджукского государства. Во всяком случае, в Конье

он пробыл недолго и вскоре переехал в Эрзинджан. Надо полагать, что и в Эрзинджане Дайа чувствовал себя немногим лучше, ибо спустя некоторое время он навсегда оставил Анатолию, проведя здесь в общей сложности не более четырех лет. В 622/1225 г. Рāзй совершил путешествие из Багдада в Табриз с дипломатическим поручением к халифу аз-Зāхиру. Находясь в Табризе, Дайа встретился с Джалāl ад-дйном Х^вāразмшāхом, бежавшим от монголов, и в компании с посланцем Қādй Муджйр ад-дйном вернулся в Багдад, где, вероятно, и провел последние годы своей жизни. Он умер в Багдаде в 624/1256 г. и был похоронен на кладбище Шунайзия, рядом с такими известными деятелями суфизма, как Ма'рўф Кархй (ум. 200/815–16) и Джунайд Багдādй.

По всей видимости, если судить по тем сведениям, которые имеются в нашем распоряжении, Рāзй не занимался наставничеством и не имел учеников. Славу ему принесли трактаты по теории и практике суфизма, а также продолженный им после смерти Наджм ад-дйна Кубры *тафсйр*, известный под названием *Бахр ал-хақā'иқ* («Море истин»), *'Айн ал-хайāt* («Источник жизни»), *ат-Та'вйлāt ан-Наджмиййа*⁸. Безусловно, особое место в творческом наследии нашего автора занимает *Мирсād ал-'ибād илā 'л-мабда' ва 'л-ма'ād*. О той популярности, которой пользовался этот трактат во всех землях *дār ал-ислām*, свидетельствуют многочисленные сохранившиеся до наших дней рукописи и списки *Мирсād*. В Индии среди братства *чиштййа* трактат был известен уже в VIII/XIV в.⁹ Спустя несколько столетий появился его перевод на турецкий язык, посвященный султану Мураду II. Существует также китайский список *Мирсād*. Отдельные отрывки и цитаты из этого сочинения Рāзй встречаются в суфийских текстах, написанных на арабском и персидском языках.

Мирсād ал-'ибād — труд энциклопедического характера, в котором рассматривается широкий круг вопросов, относящихся к теории и практике суфизма. В пяти частях (*фасл*) трактата автор систематизирует и излагает основные положения *тасаввуфа*. В тексте *Мирсād ал-'ибād* отражен интерес *кубрāвиййских* шайхов к интерпретации сновидений, мистических видений, феноменологии мистического пути. Отдельные пассажи свидетельствуют, как полагают некоторые исследователи, о влиянии учений Ибн ал-'Арабй¹⁰.

Несмотря на то, что сочинение Наджм ад-дйна Рāзй в целом написано вполне доступным и понятным языком, необходимо сделать некоторые предварительные замечания, без которых, как представляется, наше исследование не будет полным. Прежде всего стоит более подробно остановиться и рассмотреть ряд понятий, играющих ключевую роль для понимания учения, излагаемого Рāзй в своем трактате.

Доктрина, согласно которой Бог есть свет (*нўр*) и в таком качестве являет себя миру и человеку, имеет древнее происхождение и широко распространена как в восточных религиозных системах, так и в эллинистической тради-

ции. В Коране *нūr* употребляется в различных значениях. Под этим термином подразумевается сам Бог: «Аллах — свет небес и земли. Его свет — точно ниша, в ней светильник; светильник в стекле; стекло точно жемчужная звезда. Зажигается он от дерева благословенного — маслины, ни восточной, ни западной. Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете! Ведет Аллах к своему свету, кого пожелает, и приводит Аллах притчи для людей. Аллах сведущ о всякой вещи!»¹¹. Этот аят, а также некоторые другие дают повод для многочисленных спекуляций, комментариев и толкований понятия *нūr*¹². В целом можно говорить о довольно сложной концепции света, согласно которой Бог по своей сущности есть свет и, будучи таковым, является источником всякого существования, жизни и знания. По всей вероятности, такие представления сформировались под влиянием древних иранских учений, герметической традиции, в известной мере греческой философии и размышлений непосредственно над кораническими аятами¹³. В III/IX в. концепция света развивается в мусульманской среде под сильным влиянием учения неоплатоников. Например, согласно «Теологии Аристотеля», сила света (*кūвва нūrййа*) через первопричину, т. е. Творца, передается Разуму (*‘ақл*), затем Мировой (Всеобщей) Душе (*нафс*) и далее — природе (*табй‘ат*), т. е. множественности возникающих и исчезающих вещей. Этот процесс происходит постоянно, вне времени и движения. Вместе с тем Бог, который является причиной излияния света, сам есть свет (иногда в качестве синонимов *нūr* используются термины *хусн* или *баха’*), «свет светов»; иными словами, свет составляет самую сущность Бога и не является его атрибутом (*сифат*)¹⁴. Шихāб ад-дйн Йахйā ас-Сухравардй (ок. 1155–1191), основатель школы «восточного озарения» (*иширāк*), разработал стройную космологическую систему, в которой, используя символику света и тьмы, а также образы, почерпнутые из зороастрийской религии, дал мифологизированную трактовку проявлений «света светов» или творящего света¹⁵. Источником существования, согласно этому автору, является «верховный свет» (*нūr ал-анвār*), который «озаряет» бытием свое первое творение — архангела света Бахмана. От него начинается нисхождение, градация и дифференциация света в «сумерках» (*зулма*) материального бытия. Свет низшего порядка, будучи отблеском более высокого света, «подчинен» (*макхур*) ему и уступает ему в своей интенсивности. Сухраварди различает «вертикальную» иерархию (*табақат ат-тул*) света, которую составляют архангелы света (*анвār кахира*), содержащие в себе самые общие понятия будущего бытия, и так называемую «вертикальную» (*табақат ал-‘ард*), в которой *анвār кахира* не связаны друг с другом и называются «повелителями видов» (*арбāб ал-анва’*) — здесь они являются прообразами, более конкретными, будущих сущностей материального и духовного миров¹⁶.

Помимо концепции «свет — Бог», *нūr* в Коране обозначает также ниспосланный через Мухаммада свет откровения: «О пророк, Мы послали тебя свидетелем, благовестителем и увещателем, призывающим к Аллаху с Его доизволения и светильником освещающим!»¹⁷. В другом месте сказано: «Они хо-

тят затушить свет Аллаха своими устами, а Аллах завершает свой свет, хотя бы и ненавистно было это неверным»¹⁸. «Уверуйте же в Аллаха, и Его посланника, и в свет, который мы ниспослали, а Аллах сведущ о том, что вы делаете!»¹⁹. Из приведенных нами коранических стихов очевидно, что свет здесь рассматривается как знание, прежде всего религиозное, истина, которую Бог ниспосылает через своего пророка верующим. Кроме того, Бог направляет людей и ведет их к свету своего откровения²⁰.

Наджм ад-дйн Рāзй, как можно убедиться из текста, употребляет термин *нūr* в значении, во-первых, «свет Бога»; во-вторых, «свет атрибутов Красоты и Могущества»; кроме того, пророчество (*нубувва*), «близость к Богу» (*валайат*), духи «друзей Бога» (*авлийа*), суфийских *шайхов*, Коран, *ислам* и *имāн*, различные формы *зикра* свидетельствуются мистиком в качестве соответствующего им света. Иными словами, всякое состояние, переживание или действие соотносится с определенной духовной реальностью, проявляющейся в виде того или иного света. Способность свидетельствовать этот свет напрямую связана с особым органом познания — сердцем (*қалб*). В этом значении термин, насколько мы можем судить, впервые упоминается ал-Ҳасаном ал-Басрй²¹. Суфийская «наука о сердцах и движениях души» (*‘илм ал-қулуб ва ‘л-хавāтир*) основывается на ряде коранических аятов. Если в Коране практически не употребляется понятие разум (*‘акл*), то имеется довольно много ссылок на сердце (*қалб*). Так, именно сердцем, подобно тому как слышит ушами и видит глазами, «понимает человек»: «Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми не слышат. Они — как скоты, даже более заблудшие. Они — находящиеся в невнимательности»²². В другом месте сказано: «Неужели ж они не ходили по земле, чтобы у них оказались сердца, которыми они разумеют, или уши, которыми они слушают? Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди»²³. О тех, кто не понимает и не внемлет словам Бога, в Коране говорится следующим образом: «Ведь не слепы взоры, а слепы сердца, которые в груди». Подобного рода «слепота сердца» есть отрицание, источник невежества. Таким образом, Бог скрепляет сердца тех, кто не ведает, и не ведет их по истинному пути: «Об этих селениях Мы рассказываем тебе известия. Приходили к ним их посланцы с ясными знамениями, но они не таковы были, чтобы уверовать в то, что раньше считали ложью. Так запечатывает Аллах сердца неверных!»²⁴. В суре Йунус сказано: «Потом посылали Мы после него посланников к их народу, и они приходили к ним с ясными знамениями, но не оказались те таковыми, чтобы уверовать в то, что считали ложными раньше. Так Мы запечатываем сердца выходящих за пределы!»²⁵. Относительно тех, кто неверует в божественные знамения, говорится: «Так налагает Аллах печать на сердца тех, которые не ведают!»²⁶. Из Корана совершенно недвусмысленным образом явствует, что человеческое знание (прежде всего религиозное), так же, как, впрочем, и невежество, происходят от сердца. Для того чтобы сердце стало вместительницей божественного знания, оно должно быть «утолено помина-

нием бога»: «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, — о да! Ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца. — Те, которые уверовали и делали благое, — им благо и хорошее пристанище»²⁷; быть чистым: «Вот пришел он к Господу своему с сердцем беспорочным»²⁸; и раскаивающимся: «Вот что обещано вам для всякого кающегося, соблюдающего, того, кто боится Милосердного втайне и приходит с сердцем обращающимся»²⁹. Оно должно быть наполнено благоговейным страхом перед Богом: «Так! А кто почитает отмеченных для Аллаха <...> ведь они от богобоязненности сердец»³⁰. Кроме того, сердце является вместилищем религиозного знания: «Он — тот, который низвел сакину в сердца верующих, чтобы они увеличили веру с их верой; Аллаху принадлежат воинства небес и земли; Аллах знающ, мудр!»³¹. Сердца тех, кто виновны — «И не приходил к ним никакой посланник, чтобы они над ним не смеялись. Так Мы вкладываем это в сердца грешников!»³² — кто «избран для сурового наказания» — и сердца тех, которые не веруют в мир загробный — «А когда вспоминают Аллаха единым, ужасаются сердца тех, которые не веруют в последнюю жизнь. А когда вспоминают тех, кто помимо Него, — вот они радуются»³³ — содрогнутся, ужас охватит сердца неверующих: «Мы ввергнем в сердца тех, которые не веровали, ужас за то, что они придавали Аллаху в сотоварищи то, к чему Он не ниспослал никакой власти. Убежище их — огонь, и скверно пребывание нечестивых!»³⁴. Углубленное переживание веры или слияние с Богом, каковые, по сути, являются основными целями мистиков, непосредственно связаны с изучением «науки о сердцах», если использовать терминологию ал-Басрй. В суфизме были сформулированы следующие разграничения: вместилище мысли и знания находится не в мозгу, но в сердце, телесном органе (*джисмāнй*), располагающемся в груди, биение которого одновременно дает жизнь и служит указанием на присутствие жизни. В сердце находится потаенная (ар. *сирр*) обитель совести, тайны которой (*наджва*) будут раскрыты в День Суда³⁵. Задача *шайха* в отношении *мурйда* состоит в том, чтобы научить его «науке» (*илм*) желаний, мыслей и внутренних побуждений, научить его распознавать и преодолевать те стремления, которые происходят от «физической» души (*нафс*), а также накапливать и охранять те из них, которые нисходят от «божественного дыхания» (*рӯх*). Все что позволяет человеку бороться с алчностью и страстями, все, что укрепляет его веру (*имāн*) и питает чувство покорности Богу (*ислām*), становится, таким образом, частью «науки о сердцах». Показательно, что один из трактатов Абӯ Тāлиба ал-Маккй (IV/X в.) называется «Пища сердец» (*Қўт ал-қулўб*). Знаменитый Абӯ Хāмид ал-Ғазālй (1058–1111) подробно изложил представления о *қалб* в первой книге третьей части своего фундаментального труда «Воскрешение наук о вере» (*Йахйā ‘улўм ад-дйн*), которая называется «Книга о чудесах сердец» (*Китāб ‘аджаиб ал-қулўб*)³⁶. Что касается Наджм ад-дйна Рāзй, то он посвящает истолкованию понятия *қалб* одну из самых больших глав своего трактата, в начале которой делает ставшую традиционной в суфийской литературе ссылку на коранический аят: «По-

истине, в этом напоминание тому, у кого есть сердце или кто преклонил слух и сам присутствует!»³⁷. Приведем с некоторыми сокращениями его рассуждения: «Один лик человеческого сердца обращен к миру духовному, а другой — к миру телесной оболочки. Именно по этой причине сердце называется *қалб*, ибо содержит в себе два мира, телесный и духовный, и оборачивается постоянно от одного к другому <...> Сердце может пребывать в состоянии здоровья в чистоте своей, либо порочности в нечистоте. Чистота сердца — в здоровье его чувств, а нечистота — в болезни и недугах его чувств. Ибо сердце обладает пятью чувствами, подобно таковым в оболочке телесной, и, поелику здоровье телесной оболочки зависимо от здоровья ее пяти чувств, посредством каковых она воспринимает все явленное мира, подобным же образом обстоит дело и с сердцем. Когда сердце пребывает в состоянии здоровья, оно воспринимает посредством пяти чувств совокупность мира сокрытого <...> Сердце обладает оком, каковым оно созерцает сокрытое; ухом, каковым внимает речениям обитателей сокрытого и речам Господа; носом, каковым оно вдыхает запахи сокрытого, небом, каковым оно воспринимает вкус любви, сладость веры и утонченность познания. И сродни тому, как осязание распределено меж всеми членами телесной оболочки, так что она посредством любого из них может извлечь выгоду из осязаемой вещи, так и разум существует повсюду в сердце и оно способно извлечь выгоду из всякой познаваемой вещи посредственно разума»³⁸. Далее наш автор сравнивает сердце с небесной твердью, а тело человека — с землей, «ибо солнце духа излучает сияние свое на землю телесной оболочки чрез твердь небесную, освещая ее светом жизни»³⁹. Из этого уподобления с необходимостью следует заключить, что, подобно тому как земля имеет семь климатов, а небо — семь сфер, тело человека имеет семь членов и, соответственно, сердце — семь «периодов», соответствующих семи сферам небесной тверди³⁰. Рāзй развивает свою мысль следующим образом: как каждый климат земли обладает особенными, только ему свойственными чертами (характеристиками), так и всякий член тела имеет свои особенности и может выполнять те или иные операции, на которые иные органы не способны (т. е. смотреть на что либо возможно лишь глазами, слушать — ушами и т. д.). Аналогично если всякая небесная сфера — это местоположение планеты и, соответственно, семь небесных сфер являются местоположением семи планет, то всякий «период» сердца представляет собой рудник, в котором залегают различные драгоценности⁴¹. Рази перечисляет их следующим образом: в первом (грудь) скрыта «драгоценность» Ислама, во втором (сердце) — вера, в третьем (перикардium, околосердечная сумка) — любовь и милосердие к людям, в четвертом (*фу'ад*) — рудник свидетельствования, в пятом (*хаббат ал-қалб*, букв. «зерно сердца») — любовь к Божественному присутствию, в шестом (*сувийда*, букв. «ядро») — рудник раскрытия сокрытого и божественного знания, в седьмом (*мухджат ал-қалб*, «кровь сердца») — рудник явлений светов божественных атрибутов⁴². Совершенная чистота сердца достигается, согласно Рази, когда все перечисленные выше

«аспекты» сердца должным образом и в мере, им подобающей, выполняют свое предназначение в соответствии с «велениями Бога и стезей покорности»⁴³. Необходимым условием для очищения сердца является полное отрешение от всего внешнего, отказ от мирской жизни, общения с другими людьми, всякого рода собственности, имущества и проч. В результате достигается «стоянка отчуждения», т. е. отделения внутреннего существа от всех иных объектов любви и стремлений, за исключением Бога. Средством для достижения стоянок является *зикр*, который имеет три уровня⁴⁴. Термин *зикр* (от ар. глагола *з-к-р* — букв. «вспоминать») часто встречается в Коране: «Не говори ни о чем: “Я это сделаю завтра” — без того, что пожелает Аллах, и вспомни твоего Господа, когда ты забудешь, и скажи: “Может быть, выведет меня мой Господь к более близкому, чем это, по прямоте”»⁴⁵. В мусульманской традиции *зикр* имеет несколько значений: во-первых, поминание имени бога; во-вторых, призыв молящегося вслух к собственной памяти во время непрерывных рецитаций молитвы; и, наконец, ритуал и техника отправления поминания⁴⁶. Суфии придавали особое значение следующим кораническим аятам (помимо приведенного выше): «О те, которые уверовали! Вспоминайте Аллаха частым упоминанием и прославляйте Его утром и вечером!»⁴⁷. «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, — о да! ведь поминанием Аллаха успокаиваются сердца, — те, которые уверовали и делали благое, — им благо и хорошее пристанище»⁴⁸. С течением времени *зикр* превращается в сложный обряд. Различаются так называемый громкий (ар. *джали*) и тихий (ар. *хафи*) *зикр*. Кроме того, в традиции суфийских братств существуют практики индивидуального и коллективного *зикра*⁴⁹. Особая роль в отпращивании *зикра* отводится *шайху* (духовному наставнику), который руководит рецитацией во время коллективного *зикра*, наставляет *муриду*, объясняя ему методику и формулу *зикра* и т. д.⁵⁰ Цель *зикра* — достигнуть состояния «экстатического транса» (*ваджд*, *факд*, *ал-ихсас*), для чего был детально разработан ряд технических приемов и практик (музыка, особое положение тела, дыхание и т. д.)⁵¹. «Не представляется возможным, — пишет А. Корбэн, — изучать вопрос цветковых фотизмов, не исследовав [предварительно] духовные практики, являющиеся их источником. Нет надобности говорить, что все происходит в сверхчувственном мире, *гайба* <...> Наджм ад-дйн Кубрā поставил перед собой задачу описать те случаи и обстоятельства, при которых огонь *зикра* сам становится объектом мистического восприятия. Будучи противоположным огню Дьявола, который суть темный огонь, а созерцание его сопровождается недоумением и чувством чрезвычайной подавленности, огонь *зикра* визуализируется в качестве чистого, ярко пылающего пламени <...> Созерцая его, мистик ощущает чувство внутреннего просветления, раскрытия и совершенного успокоения»⁵². Приведем здесь отрывок из сочинения исследуемого автора, непосредственно касающийся интересующей нас темы: «Завесы, каковые преграждают путь путникам, есть результат забывчивости <...> когда же появляются эти завесы забывчивости, они становятся при-

чиной недуга — “в сердцах их болезнь” — согласно Господом предписанной необходимости, посредственно врачеванию Корана: “Вспоминайте Аллаха частым упоминанием”⁵³, ибо, как было сказано, излечение осуществляется противоположным. Тогда возможным станет освобождение от завес и недуга забывчивости — “может быть, вы получите успех!”⁵⁴. Что же касается до особенных свойств *зикр ла иллаха илла ’ллаху*⁵⁵, то происходят оные из Его слов: “к Нему восходит слово доброе”⁵⁶. Слова, здесь упомянутые, суть *ла иллаха илла ’ллаху*, и именно они могут достигнуть Божественного присутствия. Они содержат одновременно отрицание и утверждение, и недуг забывчивости может быть побежден чрез лекарство отрицания и утверждения. Ибо забывчивость, подобно этому, также составляется из отрицания и утверждения — отрицания поминания Бога и утверждения поминания иного нежели Бог <...> [Словами] *ла иллаха* отрицается иной, нежели Бог, а [словами] *илла ’ллаху* утверждается Его величественное присутствие. Когда человек повторяет этот *зикр* и упорствует в нем, то привязанность духа к иному, нежели Бог, будет постепенно, посредственно ножницам [фразы] *ла иллаха*, разрезаться; и благолепие повелителя *илла ’ллаху* будет открыто и явится из-за завесы могущества»⁵⁷.

Теперь, учитывая сказанное выше, можно восстановить последовательность цветовых видений и их интерпретацию в теории Наджм ад-дйна Рāзй. Мистик, вступив на путь духовного совершенствования, проходит различные «стоянки» (*мақām*), целью каковых является растворение или «исчезновение» (*фанā*) в Боге. Достижение каждой «стоянки» возможно при соблюдении определенных правил, ограничений. Всякой стоянке соответствует особое состояние сердца (*қалб*) путника (*сāлик*), которое характеризуется его чистотой (*сāфй*). Одним из средств «очищения» сердца является *зикр*, в различных его формах, но прежде всего — *зикр ла иллаха илла ’ллаху*. В соответствии со степенью «чистоты» сердца мистик воспринимает различный свет, который указывает на достижение им очередной «стоянки». Свет видится в виде вспышек, лампы, звезд, луны, солнца и т. д.⁵⁸ На первых шести ступенях свет, который созерцает суфий, согласно классификации нашего автора, является светом атрибутов Божественной Красоты (*джамāl*), черный свет определяется как свет Божественного Могущества (*джалāl*).

قال الله تعالى «ما كذبَ الفؤادُ ما رأى أفئماروثة على ما يرى و لقد رآه نزلةً أخرى».

و قال النبي صلى الله عليه و سلم «الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه».

بدانکه چون آینه دل بتدریج از تصرف مصقل «لایله الاالله» صقالت یابد، و از نگار طبیعت و ظلمت صفات بشریت از او محو شود که «ان لكل شی صقالة و صقالة القلوب ذکر الله»، پذیرای انوار غیبی گردد، و سالک بحسب صقالت دل و ظهور انوار مشاهده آن انوار شود. و در بدایت حال انوار بیشتر بر مثال بروق و لوامع و لوائح پدید آید.

یا ایها البرق الذی تلمع من ای اکناف الحمی تسطع

و چندانکه صقالت زیادت میشود انور بقوتر و زیادتر میگردد، بعد از بروق بر مثال چراق و شمع و مشعله و آتشیهای افروخته مشاهده شود، و آنکه انوار علوی پدید آید ابتدا در صورت کواکب خرد و بزرگ، و آنکه بر مثال قمر مشاهده افتد، و بعد از آن در شکل شمس پیدا گردد، پس انوار مجرد از محال پدید آید. شرح این جمله درازنایی دارد اما شمه ای نموده آید، ان شاءالله.

بدانکه منشأ انوار متنوع است، چون: روحانیت سالک و ولایت شیخ و نبوت خواجه علیه السلام و ارواح انبیا و اولیا و مشایخ و حضرت عزت و ذکر «لایله الاالله» و اذکار مختلف و قران و اسلام و ایمان و انواع عبادت و طاعت، که هر یک را نوری دیگر است، و از هر منشأ نوری دیگر بر خیزد مناسب آن، و هر یک را ذوقی و لونی دیگر است.

و چون انوار بکل از حجب بیرون آید خیال را در آن تصرفی نماید، الوان بر خیزد و در بیرنگی و بی صورتی و بی محلی و بیشکلی و بی هیتی و بی کیفیتی مشاهده افتد، و نور مطلق آن است که از این همه پاک و منزّه باشد. و هر شکل و لون که خیال ادراک کند جمله از آرایش حجب صفات بشری است، چون با روحانیت صرف افتد، این صفات هیچ نماند، و تلالونی بی رنگ و شکل پدید آید. و شرح آنکه هر یک از این انواع مختلف از کدام منشأ مشاهده میشود در این مختصر بتفصیل تعذری دارد.

اما بر سبیل اجمال، بدانکه هر چه در صورت بروق و لوامع آید بیشتر از منشأ ذکر و وضو نماز خیزد و گاه بود که از غلبات انوار روح، حجب صفات بشری منخرف شود بر مثال ابر، و پرتوی از روحانیت در صورت برق مشاهده افتد، وقتی مریدی از آن شیخ ابو سعید رحمة الله علیه وضو ساخته بود، در خلوتخانه رفت نعره ای بزد و بیرون دوید، گفت خدای را بدیدم. شیخ

احوال دانست، فرمود ای کار نادیده آن نور وضوی تو بود تو از کجا هنوز و آن حضرت از کجا؟

و اما آنچه در صورت چراغ و شمع و مانند این بیند نوری باشد مقتبس یا از ولایت شیخ یا از حضرت نبوت که «وسراجاً منیراً» یا از استفادت علوم یا از نور قران یا از نورایمان، و آن چراغ و شمع دل بود که بدان مقدار نور منور شده است از این عالمها که گفتیم. و اگر در صورت قندیل و مشکات بیند همین معنی باشد که حق تعالی دل را بدان مثال زده است که «مثل نوره کمشکوة فیها مصباح».

و اما آنچه در صورت علویات بیند، چون: کواکب و اقمار و شمس، از انوار روحانیت بود که بر آسمان دل بقدر صقالت آن ظاهر میشود. چون آینه دل بقدر کوکبی صافی شود نور روح بقدر کوکبی پدید آید. گاه بود که کوکب بر آسمان بیند، و گاه بود که بی آسمان بیند. چون بر آسمان بیند آسمان جرم دل بود، و کواکب نور روح بقدر صفای دل، اگر جرد بود و اگر بزرگ و اگر اندک بود و اگر بسیار. و چون کوکب بی آسمان بیند عکس نور دل بود یا نور عقل یا نور ایمان که بر صفای هوای سینه ظاهر شود. و گاه بود که نفس چنان صفا یابد که آسمانوار در نظر آید، و دل بر آنجا چون ماه بیند. اگر ماه تمام بیند دل تمام صافی شده است، و اگر نقصان دارد بقدر نقصان کدورت باقی است. و چون آینه دل در صفا کمال گیرد و پذیرای نور روح شود، بر مثال خورشید مشاهده افتد، چنانکه صفا زیادت بود خورشید درخشان تر، تا وقت بود که در روشنی هزار باره از خورشید صورتی درخشان تر بود. و اگر ماه و خورشید بیک بار مشاهده افتد ماه دل بود که عکس نور روح منور شده است، و خورشید روح باشد که مشاهده افتد، اما هنوز از پس حجاب طالع است تا خیال آن را بصورت خورشید نقشبندی مناسب کرده است، و آلا نور روح بی شکل و لون و صورت است.

و گاه بود که خورشید و ماه و کواکب در حوض و دریا و چاه آب و جوی آب و آینه و مانند این مشاهده افتد. آن جمله انوار روحانیت بود، و آن محال مختلف دل باشد که خیال آن را چنین نقشبندی کرده است.

و گاه بود که پرتو انوار صفات حق عز و علا بر قضیه «من تقرب الی شبرا تقرب الیه ذراعاً» استقبال کند، و از پس حجب روحانی و دلی عکس بر آینه دل اندازد بقدر صفای آن، چنانکه ابراهیم را علیه السلام بود در ابتدا، "فلما جن علیه اللیل رای کوکبا" چون آینه دل بقدر کوکوبی

صفا یافته بود آن نور بقدر کوکوبی مشاهده افتد، و چون از نگار طبع بتمام خلاص یافت در صورت قمر مشاهده افتد که «فلما رای القمر بازغا»، و چون آینه بکمال صافی شد در صورت خورشید مشاهده افتد که «فلما رای الشمس بازغ». و بحقیقت آنچه مشاهد نظر جان خلیل علیه السلام میشد عکس پرتو انوار صفات ربوبیت بود، که در آینه دل مشاهده میافتاد، و لکن از پس حجاب روحانی و دلی در مقام تلوین لاجرم افول میپذیرفت، او میگفت «لا احب اللفلین».

بیان آنکه از پس حجب بود آنکه در صورتهای مختلف مینمود و آن حضرت منزه است از صودت، و بیان آنکه در مقام تلوین بود آنکه افول میپذیرفت و او منزه است از افول، و بیان آنکه پرتو انوار صفات حق بود و که مشاهده میافتاد آنکه بتعریف حق دل ذوق شهود مییافت و بر حقیقت آن حکم میکرد، و دل حاکی صادق القول است در آنچه ببند آفت کذب درو راه نیابد، که «ما کذب الفواد ما رای». دل چون دل ببود دروغ نبیند، حکم «هذا ربی» هم از آن پرتو بر خیزد که مشاهد دل است.

آنچه از انوار حق مشاهد دل شود همان نور معرف دل گردد، و تعریف حال خود هم بخود کند، ذوقی در جان پدید آید حضرتی، که بدان ذوق بداند آنچه دل میبیند از حضرت است نه از اغیار. این معنی ذوق است در عبارت دشوار گنجد.

و این ذوق متفاوت افتد، اگر معرف از در سمع در آید چنان بود که موسی را بود علیه السلام «انی انا الله»، و تا معرف از پس حجب آید بواسطه بود که «من الشجره ان یا موسی انی انا الله»، و چون حجب بر خیزد بی واسطه شنود که «و کلم الله موسی تکلیما».

و گار معرف از در نظر در آید و حجب باقی بود بواسطه آید، چنانکه خلیل را علیه السلام بود «فلما رای الشمس بازغة قال هذا ربی»، تا بحقیقت ذوقی در جهان پدید نیاید از تعریف «انا ربک» ترجمان زبان نگوید «هذا ربی». و چون حجب بکلی بر خیزد بیواسطه آید چنانکه خواجه را علیه السلام بود «ما کذب الفواد ما رای افتمارونه علی ما یری». و عمر را رضی الله عنه هم از این چاشنی بود که میگفت «رای قلبی ربی»، و خواجه علیه السلام در بیان مقام احسان اشارت بحصول این ذوق میکرد «ان تعبد الله کانک تراه».

و اگر کسی سوال کند که ابراهیم را علیه السلام آن خورشید و ماه و ستاره که مشاهده افتاد در عالم باطن بود یا در عالم ظاهر؟ جواب گوئیم: تفاوت نکند، چون آینه دل صافی ببود گاه بود که این مشاهدات در عالم غیب ببند از عالم دل بواسطه خیال، و گاه بود که در شهادت ببند از عالم

ظاهر بواسطه حس، در چیزی که مناسبی دارد و محل ظهور انوار حق تواند بود، چون خورشید و ماه و ستاره که پذیرای عکس پرتو انوار حق اند که «الله نور السموات و الارض» که بحقیقت بیننده آن دل است و نماینده حضرت عرت. و چون ذوق «هذا ربی» از معرف حق باشد غیب و شهادت و ظاهر و باطن یکسان بود.

و گاه بود که صفای دل بکمال رسد، و حجب شفاف شود، و ارایت «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» پدید آید. اگر در خود نگردد همه حق ببیند، و اگر در موجودات نگردد در هر چه نگردد در آن حق را ببیند. چنانکه آن بزرگ گفت «ما نظرت فی شی الا و رایت الله فیه». و چون حجب بر خیزد بکلی و مقام شهود بی واسطه میر شود، گوید «ما نظرت فی شی الا و رایت الله قبله». و اگر در بحر بی پایان شهود مستغرق شود و وجود مشاهدی متلاشی گردد وجود شاهد ماند و بس. چنان بود که جنید قدس الله روحه میگفت «ما فی الوجود سوی الله». در این مقام شهود جمال شاهد در آینه انسان هم نظر شاهد را بود.

و اما الوان انوار، در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد بحسب آن مقام، چنانکه در مقام لوامگی نفس نوری ازرق پدید آید، و آن از امتزاج نور روح بود یا نور ذکر با ظلمت نفس، از ضیای روح و ظلمت نفس نوری ازرق تولد کند، و چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود، و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید، و چون ظلمت نفس نماند نوری سپید پدید آید، و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید، و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید. و چون آینه دل در کمال صقالت بود نوری چون نور خورشید که در آینه صافی ظاهر شود پدید آید، که نظر از قوت شعاع او برو ظفر نیابد البته.

و چون نور حق عکس بر نور روح اندازد مشاهده با ذوق شهود آمیخته شود، و چون نور حق بی حجب روحی و دلی در شهود آید بی رنگی و بی کیفیتی و بی حدی و بی مثلی و بی ضدی آشکارا کند، و تمکین و تمکن از لوازم او شود. اینجا نه طلوع مانند نه غروب، نه یمین مانند نه یسار، نه فوق نه تحت، نه مکان نه زمان، نه قرب نه بعد، نه شب نه روز. «لیس عند الله صباح و لا مساء» اینجا نه عرش است نه فرش، نه دنیا نه آخرت.

ابتدا انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است فناء الفنا و فناء فناء اقتضا کند، و بیان از شرح آن عاجز و قاصر است. اول نوری پدید آید محرق که خاصیت «لا تبقی و لا تذر»

آشکارا کند، که بحقیقت هفت دوزج از پرتو آن نور است. و انوار صفات جمال مشرق است نه محرق، و انوار صفات جمال محرق است نه مشرق، و هر فهم و عقل ادراک این معانی نکند، بلکه گاه بود که عقل «الجمع بین الضدین» محال شناسد.

و اگر فهم توانی کردن اشارت که خواجه علیه السلام میفرماید که دوزج را چندین هزار سال می‌تافتند تا سرخ گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سپید گشت، چند هزار سال دیگر بتافتند تا سیاه گشت، و اکنون سیاه است از این قبیل است. آتش سیاه را عقل چگونه فهم کند؟

و از آنجا که حقیقت وحدت و وحدانیت است چون نظری کنی هر کجا در دو عالم نور و ظلمت است از پرتو انوار صفات لطف و قهر او است که «الله نور السموات و الارض». از بهر این معنی بود که نور و ظلمت را بلفظ جعلیت اثبات فرمود نه بلفظ خلقیت، گفت «خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور». خلقیت را دیگر نهاد، و جعلیت را دیگر. در ضمن این اشارات معانی بسیار است، فراخور هر حوصله ای نباشد.

اما صفات جلال، چون در مقام فناء الفنا صولت هیبت الوهیت وسطوت عظمت دیمومیت آشکارا کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت مشاهد شود، که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد. چنانکه شیخ احمد غزالی رحمة الله علیه رمزی در این معنی میگوید

بیت

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان و ز علت و عار بر گذشتیم آسان
آن نور سیه ز لا نقط برتر دان زان نیز گذشتیم نه این ماند نه آن

خواجه علیه السلام در استدعاء «ارنا الا شیاء کما هی» ظهور انوار صفات لطف و قهر میطلبید. زیرا که هر چیز را که در دو عالم وجودی است یا از پرتو انوار صفات لطف او است، یا از پرتو انوار صفات قهر او، و الا هیچ چیز را وجودی حقیقی که قائم بذات خود بود نیست، و وجود حقیقی حضرت لا یزالی و لم یزلی راست، چنانکه فرمود «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن».

دل مغز حقیقت است، تن پوست ببین در کسوت روح صورت دوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست ببین

و صلی الله محمد و آله.

Относительно разъяснения свидетельствований светов и их степеней

Сказал Всевышний Господь: «Сердце ему не солгало в том, что он видел. Разве вы станете спорить с ним о том, что он видит? И видел он Его при другом нисхождении»⁵⁹.

Сказал также Посланник, да хранит его Господь и приветствует: «Истовость — это когда ты поклоняешься Господу твоему, как будто видишь Его»⁶⁰.

Знай, что когда зеркало сердца постепенно обретает блеск, посредством полировки [оного поминанием] «*ла иллаха илла'ллаху*», а образ естества и мрак человеческих атрибутов в нем исчезают, ибо «все может быть очищено, а сердце человеческое очищается поминанием Господа», оно начинает принимать света сокрытого [мира]. Путник, сообразно чистоте [своего] сердца и [степени] явления светов, начинает свидетельствовать их. На первой стадии света будут являться преимущественно наподобие блесков, лучей и вспышек.

О, вспыхнувший блистающий луч!

Из какого хранимого святилища исходит свет?

С увеличением [степени] чистоты [сердца], света усиливаются и становятся ярче. После вспышек они свидетельствуются на подобии лампы, свечи, факела, зажженного огня, затем являются света небесных тел, сперва в образе звезд малых и больших, а затем свидетельствуются на подобии месяца, а после того становятся видимыми в образе солнца, затем являются света свободные ото всякого образа. Истолкование всего этого будет длинным, впрочем, если будет на то воля Всевышнего, малую толику из [того] мы приведем.

Знай, что источник светов различен, например: духовность путника и «святость» *шайха*, пророчество Мухаммада — да приветствует его Аллах; духи пророков, *вали* и *шайхов*, Могущественное присутствие, поминание «нет божества кроме Бога», а также иные поминания; Коран, *ислām*⁶¹, *имāн*⁶², многоразличные молитвы и поклонения. Всякое из них имеет отличный от [другого] свет; и из каждого источника исходит определенный свет, ему соответствующий, и всякий из оных [светов] обладает различным «вкусом»⁶³ и цветом.

Когда света полностью являются из-за завесы, воображение более не имеет над ними власти. Цвета исчезают, и света свидетельствуются без цвета, без образа, без местоположения, без формы, без вида и качества: абсолютный свет суть таковой, что является чистым и свободным от всего этого. Всякая форма и цвет, каковы воспринимает воображение, происходят от замутнения взора завесой человеческих атрибутов. Когда света созерцаются чистым духовным оком, атрибуты сии исчезают и видится сияние безо всякого цвета и формы. Истолкование того, из какого источника

свидетельствуется каждый из этих многообразных [светов], излагается вкратце в этой небольшой главе.

Итак, знай: то, что является в образе вспышек и сияний, происходит преимущественно из источника *зикра* и [ритуального] омовения перед намазом. Случается, что вследствие преобладания светов духа, завеса человеческих атрибутов облачается в *хирку* дервиша, наподобие облака, и свет духовности свидетельствуется в образе вспышки. Один *мурїд шайха* Абū Са'ида — да будет милостив над ним Бог, — совершив [ритуальное] омовение, отправился в *халватхāна*, [а затем], закричав, выбежал наружу и сказал, что, де, лицезрел Бога. *Шайх* разузнал об обстоятельствах [этого дела] и молвил: «О, неопытный [юнец], то был свет твоего [ритуального] омовения. Сколь длинен еще путь, отделяющий тебя от Божественного [присутствия]!»

Что касается до того света, каковой созерцается в образе лампы, солнца и подобного им, то это суть свет исходящий либо от света «святости» *шайха*, либо от пророчества Мухаммада — да будет милостив над ним Бог — либо от применения знаний, либо из света Корана, либо из света веры. Воистину, той лампой и тем солнцем является сердце, каковое освещается соответствующей мерой света из тех миров, о каковых мы [уже] сказали.

В том случае, коли [свет] созерцается в образе светильника и ниши для лампы, то это означает то же самое, что Всевышний Господь привел в пример относительно сердца: «Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стекле»⁶⁴.

Что касается до тех светов, каковые созерцаются в образе небесных тел, подобно звездам, лунам и солнцам, — они [происходят] из светов духовных, каковые являются на небосводе сердца соответственно [степени] чистоты оного. Когда зеркало сердца обретает чистоту, равную [чистоте] звезды, свет духа видится подобным звезде. Иногда звезда созерцается на небе, а иногда наблюдается в отсутствии неба. Когда она созерцается на небе, небо суть плоть сердца, звезда — свет духа, соответствующий чистоте сердца. Когда же звезда созерцается в отсутствии неба, то это есть [либо] отражение света сердца, либо свет разума, либо свет веры.

Иногда душа обретает чистоту таковую, что предстает пред взором подобной небу, сердце же на нем видится подобным месяцу. В том случае, коли созерцается полный месяц, сердце обрело чистоту полную, а коли в [месяце] имеется изъян, [сердце], соразмерно изъянам сим, остается замутненным. Когда же зеркало сердца в чистоте своей достигает совершенства и начинает принимать свет духа, [тогда] свидетельствуется [свет] подобный солнцу. Чем более чистота [сердца], тем ярче становится сияние солнца, пока не достигает такой степени, что сияние [его] в тысячу раз ярче, нежели [само] солнце⁶⁵. Коли свидетельствуются месяц и солнце одновременно, то месяц [в таком случае] есть сердце, каковое освещается отражением света духа, солнце есть [сам] дух, каковой свидетельствуется восхо-

дящим из-за завесы, так что воображение принимает солнце подходящим для него образом, ибо в противном случае свет духа не имеет ни формы, ни цвета, ни образа. Иногда солнце, месяц, звезды свидетельствуются в водоеме, море, колодце с водой, потоке воды, зеркале и подобного этому. Все это суть света духовности, а многообразные места те суть сердце, ибо воображение рисует его таковым образом.

Иногда луч из светов атрибутов Бога — велик Он и славен — в соответствии со словами «тот, кто приблизится ко мне на пядь, того я приближу на локоть» встречает [путника]. Из-за завес духа и сердца этот луч образует отражение на зеркало сердца в соответствии со степенью чистоты оно, подобно тому, как было Ибра̄х̄иму — мир ему — в начале [пророческой миссии]: «И когда покрыла его ночь, увидел он звезду»⁶⁶. Когда зеркало [его] сердца достигло чистоты, равной чистоте звезды, свет свидетельствовался подобным [свету] звезды. Когда [зеркало его сердца] окончательно освободилось от образов естества, свет свидетельствовался в виде месяца, ибо сказано: «Когда он увидел месяц восходящим»⁶⁷. А когда сердце достигло совершенной чистоты, свет свидетельствовался в образе солнца: «Когда же он увидел солнце восходящим»⁶⁸. Поистине, то, чему стал свидетелем взор души Ибра̄х̄има, — да приветствует его Бог, — было отражением луча из светов атрибутов пророчества, свидетельствуемого в зеркале сердца, но из-за завес духа и сердца, на стоянке *талвйн*. С необходимостью должно было то закатиться, и сказал Ибра̄х̄им: «Не люблю я закатывающиеся»⁶⁹.

Луч воспринимался из-за завесы в том смысле, что он являл себя в различных образах, в то время как Божественное присутствие превыше всех образов. [Явлено] это было на стоянке *талвйн* потому, что подлежало закату, а Бог превыше всех закатов. И было это лучом из света Божественных атрибутов, каковые Ибра̄х̄им — мир ему — свидетельствовал, потому что сердце познало вкушение свидетельствования божественного самопознания и посчитало то истинным. А сердце — судья истинный, и опасность лжесвидетельствования [по поводу] того, что [оно] видит, пути в нем не находит, ибо «сердце (ему) не солгало в том, что он видел»⁷⁰. Сердце, поскольку является сердцем, ложного не созерцает. Более того, суждение «Это — Господь мой»⁷¹ происходит из луча, который свидетельствует сердце.

То, что из светов Истинного свидетельствуется сердцем, становится тем самым светом [божественного] познания [самого] сердца: Он совершает познание Себя чрез Себя самое. Вкушение, происходящее от Божественного присутствия, возникает в душе, каковая посредством этого вкушения узнает — то, что созерцается сердцем, нисходит от Бога, а не от чего-либо иного. Таковое значение вкушения сложно описать словами.

Вкушение это бывает различным. В том случае, если познание Бога происходит чрез врата слуха, тогда случается так, как это было Мӯсе — да

приветствует его Бог — «Поистине, Я — Аллах»⁷². Коли голос исходит из-за завесы, то он воспринимается опосредованно: «Был к нему зов с правой стороны долины в благословенной рощи из кустарника: О Муса, Я — Аллах, Господь миров!»⁷³. Когда же завеса снимается, то слышится он безо всякого посредника: «...Аллах говорил с Мусой разговором»⁷⁴.

В том случае, если познание происходит чрез врата зрения, а завеса при том остается, то происходит оное опосредованно, как это было Ибрахиму — да приветствует его Бог — «Когда же он увидел солнце восходящим, то сказал: Это — Господь мой»⁷⁵. Лишь тогда, когда воистину душе явится вкушение познания «Я — Господь твой», переводчик [этого] наречия скажет: «Это — Господь мой». Когда же завеса снимается полностью, вкушение происходит безо всякого посредника, подобно тому как это было Мухаммаду — да приветствует его Бог — «и открыл Своему рабу то, что открыл»⁷⁶. Умару — да будет доволен им Бог — было вкушение такого [именно] рода, когда он говорил: «Сердце мое видело моего Господа». Мухаммад — да приветствует его Бог — относительно истолкования стоянки *ихсан* сделал указание о присутствии такового вкушения, когда «ты поклоняешься Господу твоему, как будто видишь Его».

Коли спросят: «Те светила, месяцы и звезды, каковые свидетельствовал Ибрāхīm — да приветствует его Бог, — были явлены в мире скрытом или явном?» На это мы отвечаем: различия в том нет, ибо когда зеркало сердца является чистым, иногда таковые свидетельствования созерцаются в мире сокрытом, являясь из мира сердца посредством воображения; а иногда созерцаются в свидетельстве мира явного, посредством чувственного восприятия. Они являются в том или ином подобающем образе, каковой может служить местом проявлений Светов Истинного, сродни солнцу, месяцу, звезде. А они суть принимающие отражение блеска Светов Истинного, ибо сказано: «Аллах — свет небес и земли»⁷⁷. Воистину, единственно сердце видит свет и Могущественное присутствие, каковое являет его. Когда же от познания Истинного бывает вкушение «Это — Господь мой»⁷⁸, тайное и свидетельствуемое, явное и сокрытое становятся едиными.

Случается так, что чистота сердца достигает совершенства, завеса становится прозрачной и значение [айата] «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих»⁷⁹ становится явным. Коли человек обратит [свой взор] на себя самого, он увидит Истинного; и, естественно, коли он обратит [свой взор] на любое [из числа] сущего, на что бы он не взглянул, в том видит Истинного. Подобно тому, как сказал один мудрец: «Не было вещи, на какую бы я не смотрел, не замечая в ней Бога». Когда же завеса снимается полностью и достигается стоянка непосредственного свидетельствования, скажут: «Не было вещи, на какую бы я не смотрел, не замечая пред ней Бога». А коли [человек] погрузится в бездонное море свидетельствований, тогда существование [того человека] исчезает и остается лишь существование возлюбленного и ничего более⁸⁰. Так, Джунайд говорил:

«Не существует ничего иного, кроме Бога»⁸¹. На этой стоянке единственно взор того, кто свидетельствует, воспринимает красоту того, что свидетельствуется в зеркале человека.

Что же касается до цвета светов, то на всякой стоянке те света, каковые свидетельствуются, имеют различный цвет, соответствующий [той] стоянке. Подобно тому, как на стоянке совестливости души является голубой свет, а тот происходит из смешения света духа, либо света *зикра* с сумерками души, т. е. из сияния духа и сумерек души рождается голубой свет. Когда же сумерки души уменьшаются, а свет духа увеличивается, тогда свидетельствуется красный свет. Когда же дух становится преобладающим, является желтый свет, а когда сумерек души более не остается, является белый свет. Когда свет духа смешивается с чистотой сердца, является зеленый свет. Когда сердце становится полностью чистым, то является свет, подобный свету солнца.

Когда зеркало сердца отполировано до совершенства, свидетельствуется свет подобный свету солнца, показывающийся в чистом зеркале. Зрение не может выдержать этот свет по причине яркости его лучей.

Когда свет Истинного отбрасывает отражение на свет духа, свидетельствование [Бога] смешивается со вкушением свидетельствования [Богом самого себя]. Когда же свет Бога свидетельствуется безо всяких завес духа и сердца, он являет [себя] без цвета, качества, меры, подобия, противоположности. В этот момент не остается ни рассвета, ни заката, ни правой стороны, ни левой, ни верха, ни низа, ни времени, ни места, ни близости, ни расстояния, ни дня, ни ночи: «С Господом здесь ни утро, ни ночь». Нет ни небесного трона, ни земли, распростертой под ним, ни мира дольного, ни горнего.

Сперва, на стоянке свидетельствования Богом самого себя, света атрибутов *джамāl*⁸², исходящие из мира Божественной Милости, открывают те явления, каковые ведут к *фанā*⁸³ в манере [уже] изложенной.

Что же касается до светов атрибутов *джалāl*⁸⁴, исходящих из мира божественного гнева, они приносят *фанā* *ал-фанā* и *фанā* *фанā* *ал-фанā*. [Человеческий] язык в описании этого слаб и немощен. Сперва появляется пылающий свет, каковой являет качество «Не оставляет Он и не покидает»⁸⁵, ибо поистине семь [кругов] ада происходят от луча этого света. Света атрибутов *джамāl* освещают, но не пылают, в то время как света атрибутов *джалāl* пылают, но не освещают. Не всякое понимание и разум в состоянии постичь смысл этого. Ибо иногда свет атрибутов *джалāl* совершенно черный; и как разум может понять черный свет, когда он полагает невозможным единение противоположностей. А коли [ты] в состоянии понять указание, каковое Пророк — да будет милостив над ним Бог — сделал, [сказав], что адский огонь был зажжен на несколько тысяч лет, прежде чем он стал красным; [затем] зажжен на еще несколько тысяч лет, прежде чем стал белым; и вновь был зажжен на несколько тысяч лет, прежде чем

стал черным, каковым цветом он сейчас и обладает, [знай], что черный свет принадлежит к тому же ряду, что и черный огонь. А как может простой разум понять черный огонь?

Обретя истинное значение единственности и единства, когда бы ты ни видел свет и тьму в обоих мирах, они происходят от луча света атрибутов [Божественной] Милости и Гнева, ибо «Бог — свет небес и земли»⁸⁶. Именно по этой причине Бог установил свет и тьму словом «устроил», а не словом «сотворил», сказано: «Хвала — Аллаху, который сотворил небеса и землю, устроил мрак и свет!»⁸⁷. Природа того, что сотворено, отлична от природы того, что устроено. Многочисленные истины, содержащиеся в этом указании, доступны не всякому пониманию.

Что же касается до атрибутов *джамāl*, когда они открываются на стоянке *фанā' ал-фанā'*, властности божественного благоговения и могуществе величия вечности, свидетельствуется черный свет, каковой освобождает человека ото всяких иных стремлений кроме Бога, заставляет его раствориться в Боге, дает жизнь и смерть. Ибо с появлением этого света высший талисман разрушается и все смутные образы исчезают. Шайх Ахмад Газālī — да будет милостив над ним Господь — сказал в связи с этим:

Мы видели основание мира и его тайну
И без труда минули все недуги и несчастья.
Знай, что черный свет выше, нежели слово «Нет».
Мы минули их обоих, ни того, ни другого не осталось.

Пророк — да будет милостив над ним Бог — во время молитвы, говоря: «Покажи нам вещи такими, каковые они есть на самом деле», — желал [проявления] светов атрибутов [Божественной] Милости и Гнева. Ибо все, что обладает существованием в обоих мирах, обладает им либо от луча светов атрибутов Его Милости, либо от луча светов атрибутов Его Гнева. За исключением этого, ничего не обладает истинным существованием, либо устойчивостью посредством собственной сущности. Ибо истинное существование принадлежит только Богу. Так, Он сказал: «Он — первый и последний, явный и тайный»⁸⁸.

Сердце есть зерно истины,
Смотри же на тело как на его оболочку,
В одеянии духа узри лицо возлюбленного.
Всякая из вещей, каковая носит след существования,
Либо тень Его света, либо Он сам.
Да смилуется Бог над Мухаммадом и его семьей.

¹ Сведения биографического характера, которые здесь приводятся, почерпнуты нами из статьи известного мусульманского исследователя Х. Алгара. См.: Algar H. Najm al-Din Razi Dayā // EI.

² В суфизме (*таṣавуф*) *мурид* — ученик, добровольный последователь.

³ *Кубрāвīya* — суфийское братство (ар. *тāриқа*), основанное в Хорезме Шайхом Абū-л-Джаннāбом Аҳмадом б. ‘Умаром Наджм ад-дīном ал-Кубрā (1145–1221). После обучения под руководством таких признанных теоретиков и практиков суфизма, как Рўзбихāн ал-Ваззāн ал-Мисрī (ум. 1189 г.), ‘Аммār б. Йāсир ал-Бидлисī (ум. 1187 г.), Исма‘йл ал-Кисри (ум. 1193 г.) и др., основал в Гургандже *хāнақā* (место совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев). Многие из его учеников стали впоследствии авторитетными деятелями суфизма, отчего Кубрā получил почетное прозвище *шайх-и валитараиш* (букв. «шайх-ваятель “святых” мужей»). Кубрā погиб во время взятия монголами Гурганджа, согласно бытующей традиции, он принимал непосредственное участие в боевых действиях. Кубрā создал свою школу мистического пути, разработал десять принципов братства *кубрāвīya*, правила поведения *мурида* и проч. Его перу принадлежит несколько трудов по теории и практике суфизма, среди которых следует отметить *Фавāиҳ ал-джемāl ва фавāтиҳ ал-джалāl* («Благоухание [Божественной] красоты и раскрытие [Божественного] величия»), *ал-‘Усūл ал-‘ашара* («Десять основ»), *Рисāлат ал-хā’иф ал-хā’им мин лаумат ал-лā’им* («Послание страшасящегося, который стремится избежать порицаний порицающего»). Братство *Кубрāвīya* возводило цепь духовной преемственности (*санад*) через Ма’рūфа ал-Кархī (ум. 816 г.) к Абū Бакру либо ‘Алī б. Абī Тāлибу. Братство было суннитским, однако в XV в. из *кубрāвīya* выделяются два самостоятельных ши‘итских братства — *захабīya* и *нўрбахшīya* (см.: ИЭС. С. 139–140).

⁴ О нем см.: Бертельс Е. Четверостишья Шейха Маджд ад-дина Багдади // Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 335–339.

⁵ Садр ад-дīн Муҳаммад б. Муҳаммад б. Йūнус ал-Қўн(й)авī (605/1207–673/1274) — ученик и последователь Ибн ал-‘Арабī. «Величайших шейх» был, согласно традиции, знаком с отцом Қўн(й)авī и после смерти последнего женился на его вдове. Садр ад-дīн Қўн(й)авī долгое время преподавал в Конье. Среди его учеников были Афиф ад-Дин Тилимсани, Фахр ад-Дин Ираки, Саид ад-Дин Фаркани и др. Его перу принадлежит комментарий к *Фусўс ал-хикам* («Геммы мудрости») Ибн ал-‘Арабī, *Мифтāх ал-қайб* («Ключ к сокрытому»), который был чрезвычайно популярен в Иране и на протяжении нескольких веков использовался в персидских *мадраса* в качестве учебного пособия.

⁶ Шихāб ад-дīн Абū Ҳафс ‘Умар ас-Сухравардī (1145–1234) — известный проповедник и наставник, основатель братства *сухравардīya*. Обучался у своего дяди Абū-н-Наджиба ас-Сухравардī, который, в свою очередь, был учеником Аҳмада ал-Ғазālī, проповедником, *мударрисом* и *ра‘исом мадраса* Низāmийа в Багдаде. Абū Ҳафс ас-Сухравардī возводил свой род в тринадцатом колене к Абū Бакру. Занимался наставничеством в Багдаде в обители, построенной для него халифом ан-Нāсиром (1180–1225). Среди его учеников был знаменитый поэт Са‘адī Шīрāзī (ум. 1292 г.). Активно принимал участие в общественной жизни и неоднократно выполнял дипломатические поручения ан-Нāсира. Составил ряд трактатов, среди которых *Авāриф ал-ма‘āриф* («Дары Божественного знания»), посвященный вопросам этики и практики суфизма. Носил звание руководителя всех суфиев Багдада (*шайх аш-шуйūх*) (см.: ИЭС. С. 215–216).

⁷ Впрочем, Ибн Бибī в своей хронике династии Салджўкидов сообщает, что Дāйа не только завершил работу над своим трудом *Мирсāд ал-‘ибād* перед появлением в Малатйа, но решил посвятить ее Кайқубāду (см.: Histoire des Seldjoucides d’Asie Mineure /

Turkish text. Ed. M. Th. Houstma. Leiden, 1902. P. 226). Два списка, в которых существует *Мирсад ал-ибад*, вероятно, могут объяснить данное противоречие. Один из них был завершён вскоре после прибытия Рāзй в Кайсери, а второй был окончен в Сивасе в месяце Раджабе 620 / августе 1223 г. и посвящён Кайкубаду.

⁸ Работу над *тафси́ром* после смерти Рāзй продолжил другой член братства *кубрāвийя* — ‘Алā’ ад-Давла ас-Симнāнй, Рукн ад-дйн Абӯ-л-Макāрим Аҳмад б. Шараф ад-дйн Муҳаммад б. Аҳмад Бийāбāнакй (659–736/1261–1336). Дайа начал работу над комментарием с *Сурат ал-Бакара* и довел его до *Сурат ал-Наджм*.

⁹ *Чиитийя* — суфийское братство, оформившееся в Индии на рубеже XII–XIII вв. Действовало главным образом в Индии, небольшие группы имелись в Афганистане, а с XIX в. и в Исфахане (Иран). Духовную *силсила* (непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков системы мистического пути) возводят к Алй б. Абй Тāлибу через Ибрāхйма б. Аҳмада (ум. 776 г.) и Хасана ал-Басрй (ум. 728 г.). Первоначально представляло собой направление центрально-азиатской школы *тасавуфа*, позднее выработало собственное учение о мистическом пути познания, в котором заметно влияние местных религиозных традиций (см.: ИЭС. С. 286).

¹⁰ Муҳйй ад-дйн Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Алй ибн ‘Арабй (1165–1240) — крупнейший философ-мистик. Встречался и имел переписку с такими выдающимися современниками, как Шихāб ад-дйн Йāхйā ас-Сухравардй ал-Мақтўл (ок. 1155–1191), Фаҳр ад-дйн ‘Абдаллāх б. Муҳаммад ар-Рāзй (1149–1209), Шараф ад-дйн ‘Умар б. ‘Алй Абӯ Хафс ал-Мисрй ас-Са‘дй ибн ал-Фāрид (1181–1235) и др. Создал учение о «единстве и единственности бытия» (*вахдат ал-вуджўд*), оказавшее значительное влияние на разнообразные мистические и философские доктрины на Западе и Востоке мусульманского мира (см.: ИЭС. С. 82–83).

¹¹ Коран, 24:35.

¹² Здесь уместно привести следующее замечание Ф. Роузенталя: «Легендарная еретическая подделка Корана, созданная якобы в VIII в. Ибн ал-Мукаффей, начиналась, как полагают, словами: “Именем Света, Милосердного и Сострадательного...”, и далее следовала хвала свету. По всей вероятности, здесь ощущается манихейское, а возможно, также и зороастрийское влияние» (см.: Роузенталь Ф. Торжество знания (Концепция знания в средневековом исламе). М., 1978. С. 160).

¹³ В раннем исламе представители подобных взглядов нередко обвинялись в приверженности к манихейству, в основе которого лежит, как известно, дуализм света (*нўр*) и тьмы (*зулма*). Можно вспомнить в этом контексте такие имена, как ал-Хакйм Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Алй ат-Тирмизй (ум. в конце IX в.), ар-Рази (311/923), Абӯ-л-Мугйс ал-Хусайн б. Мансўр ал-Халлāдж (ок. 858–922).

¹⁴ De Voeg. Nur // EI. *Сифат* (ар. «свойства, качества») — введенный впервые *му‘тазилитами* термин, которым обозначались «божественные атрибуты». Вопрос о «божественных атрибутах» стал предметом обширной полемики в мусульманском богословии. *Му‘тазилиты*, например, отрицали самостоятельное существование *сифат аллах*.

¹⁵ Часто основоположником данного направления считают Абӯ ‘Алй ибн Сйну по недошедшему до нас трактату «Восточная мудрость» (иногда в русском переводе — «Мудрость восточных», араб. *ал-хикма ал-маширақийя*), в котором, как полагают, Ибн Сина отошел от традиции перипатетизма (ар. *машй’й*) и предпринял попытку создать новую философскую систему. Сам термин происходит от арабского слова *иширак*, буквально означающего «восходить» (обыкновенно о светилах). Кроме того, данный термин является производным от корня *ш-р-к* (букв. «быть или находиться на востоке»), отсюда, соответственно, *шарк* — собственно восток. Таким образом, *иширак* стал означать специфический «восточный» тип философствования: в персоязычной литературе данный термин используется, как правило, для характеристики такой формы мышле-

ния, которая противопоставляется рациональному ('ақлӣ от ақл- разум) философствованию, и, таким образом, подразумевает непосредственное, интуитивное познание.

¹⁶ Для обозначения световых эманаций Сухравардӣ пользовался образами, взятыми из Авесты: например, высшая световая эманация (т. е. Первопринцип Ибн Сїны или Перворазум ('ақл-и аввал) исма'їлитов) носит имя Бахмана, последующая — Ордибехшта, затем — Шахривар и т. д. (см.: ИЭС. С. 215, 118–119).

¹⁷ Коран, 33:44–45.

¹⁸ Коран, 61:8.

¹⁹ Коран, 64:8.

²⁰ По всей вероятности, в данном случае мы имеем дело с древней, доисламской традицией, которая в рамках исламского вероучения получила новое толкование: божественный свет стал интерпретироваться как «благое руководство». Можно сослаться на Коран, в котором существуют многочисленные упоминания о Боге как о Знающем ('алӣм) и Наставляющем (*хади*). Именно в этом смысле ал-Ашари (873–935) истолковывает аят «Свет» (24:36): Бог направляет обитателей рая и земли. *Зайдиты* (религиозно-политическое течение, последователи которого признали имамат Зайда б. Али (брат пятого шиитского имама Мухаммада ал-Бакира (ум. 732 г.), возглавил в 739 г. антиомейадское восстание в Куфе), «умеренные» шииты) также интерпретировали свет как божественное руководство (см.: De Voer. Nur // EI).

²¹ Хасан ал-Басрӣ, Абу Са'ид б. Аби'л-Хасан Йасар ал-Басрӣ (21/642–110/728). Согласно мусульманской традиции, он родился в Мадине, затем, спустя год после битвы у Сиффина (37/657), перебрался в Басру. Будучи еще молодым человеком, принимал участие в походах в Восточный Иран (43/663 и др.), после чего вернулся в Басру, где и прожил до самой смерти. До нас дошли лишь некоторые фрагменты его проповедей, снискавших ему славу и уважение среди его современников. О нем см.: Farid al-Din 'Attar. *Tadhkirat al-awliya'* // Ed. Nickolson. I. P. 24 ff.; Massion L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922. P. 152–175; Ritter H. *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit*. I. Hasan el-Basri // *Der Islam*. 1933. Vol. XXI. P. 1–83.

²² Коран, 7:179.

²³ Коран, 22:46.

²⁴ Коран, 7:101.

²⁵ Коран, 10:74.

²⁶ Коран, 30:59.

²⁷ Коран, 13:28.

²⁸ Коран, 37:84.

²⁹ Коран, L:32–33.

³⁰ Коран, 22:32.

³¹ Коран, XLVIII:4.

³² Коран, 15:12.

³³ Коран, 39:45.

³⁴ Коран, 3:151. В другом месте (Коран, 8:12) сказано: «Вот внушил Господь твой ангелам: “Я с вами, укрепите тех, которые уверовали! Я брошу в сердца тех, которые не веровали, страх; бейте же их по шеям, бейте их по всем пальцам!”»

³⁵ Massion L. *Op. cit.* P. 478.

³⁶ Наджм ад-дїн Рāзӣ упоминает этот трактат ал-Газālӣ в разделе своей работы, посвященной концепции *қалб*. См.: л. 208.

³⁷ Коран, 50:37. Далее Рāзӣ приводит хадис (зафиксирован ал-Бухārӣ, Ибн Маджа, Дарими): «Существует в теле сына Адама кусочек плоти, каковая, в том случае, если сама является неиспорченной, заставляет и остальное тело быть неиспорченным; а если она порочна, то и все тело порочно. Этот кусочек плоти есть сердце».

³⁸ *Калб* (сердце) происходит от арабского корня *к-л-б*, который имеет значение «вращать», «переворачивать»; отсюда значение *масдара* «вращение». Рāзй, таким образом, дабы объяснить двойственность природы сердца, обращается к этимологии этого термина. Далее, в конце главы, он ссылается на известный *хадис*: «Сердце верующего помещено меж двух пальцев Милосердного, и Он вращает его, как того пожелает» (см.: Рази. Л. 219).

³⁹ Там же. Л. 207.

⁴⁰ Аллюзия на коранический аят: «Он сотворил вас по периодам» (Коран, 71:14).

⁴¹ Здесь автор приводит *хадис*, переданный ал-Бухārй: «Люди суть рудники, рудники с золотом и серебром» (Там же. Л. 210).

⁴² Там же. Л. 208–210.

⁴³ Там же. Л. 210.

⁴⁴ Там же. Л. 215. Относительно уровней *зикра* см. с. 300–301.

⁴⁵ Коран, 18:23–24.

⁴⁶ ИЭС. С. 77.

⁴⁷ Коран, 33:41.

⁴⁸ Коран, 13:28.

⁴⁹ Некоторые братства, например *шāзилййа*, *халватййа*, *даркāvййа* (*даркāvа*) и др., подчеркивали преимущества индивидуального *зикра*, в то время как другие, *Рахманййа*, не исключая индивидуальный *зикр* из своих практик, тем не менее указывали на известную его опасность и потому рекомендовали во время радений (ар. *хадра*) направление коллективного *зикра* (См.: Gardet L. *Dhikr* // EI).

⁵⁰ Неофитам рекомендуется во время *зикра* закрыть глаза и представить перед «умственным взором» образ *шайха* (Ibid.).

⁵¹ ИЭС. С. 77.

⁵² Corbin H. *The Man of Light in Iranian Sufism*. L., 1978. P. 73–74. Далее автор приводит, ссылаясь на Наджм ад-дйна Кубрā, три уровня *зикра*: первый (*зикр* языка) — собственно произношение формулы, которое может сопровождаться болезненными ощущениями; второй описывается как погружение *зикра* в сердце (*зикр* сердца) и, соответственно, погружение *зикра* в тайну (ар. *сирр*).

⁵³ Коран, 33:41.

⁵⁴ Коран, 8:45.

⁵⁵ Формула *ла иллаха илла'ллаху ва мухаммадун расулу ллахи* (Нет божества, кроме Бога, а Мухаммад — посланник Бога (ар. *шахада* — букв. «свидетельство») является, как известно, первым и важнейшим положением мусульманского вероучения, одним из столпов веры. Она содержит два первых «догмата» (мы употребили здесь термин догмат в кавычках вполне сознательно, поскольку он в определенной мере имеет коннотации в христианском вероучении и его употребление по отношению к исламу представляется не вполне корректным) ислама: во-первых, признание единственности Бога и, во-вторых, посланнической миссии «Печати пророков» (араб. *хатим ан-набийин*) Мухаммада. Рази, говоря о *зикра ла иллаха илла'ллаху*, приводит ссылку на хадис: «Наилучший *зикр* есть *ла иллахи илла'лахи*», переданный Ибн Маджа (см.: Рази. Указ. соч. Л. 269).

⁵⁶ Коран, 35:10.

⁵⁷ Рāзй. Указ. соч. Л. 269–270.

⁵⁸ Рāзй употребляет выражение *асмāн-и дил*, т. е. «небеса сердца», существующее во внутреннем (араб. *бāтин*) мире человека.

⁵⁹ Коран, 53:11–13.

⁶⁰ Хадис, переданный со слов 'Умара б. ал-Хаттаба. Относительно понятия *ихсан* (араб. истовость, совестливость, чистосердечие) подразумевается искренность при отправлении религиозных обязанностей, в противоположность лицемерию (*рийа*).

⁶¹Здесь в значении «покорность Богу».

⁶²*Имāн* (от глаг. *амана* — букв. «верить, уверовать») — вера. Традиционно выделялись три основных элемента *имāн*: признание (*икрār би-л-лисāн*) истинности Бога; осознание сердцем (*тасдйк би-л-қалб*) истинности Бога; благие дела (*‘амал*); исполнение предписаний ислама (*тā‘ат*) и религиозных обязанностей (*фарā‘ūd*) (см.: ИЭС. С. 100).

⁶³*Завк* — технический термин, широко применяющийся в философии, эстетике, суфизме. Масдар от корня *з-в-к*, который переводится как пробовать (на вкус), испытывать, отсюда буквальное значение «вкус». В мусульманской философской литературе под влиянием Аристотеля данным термином обозначается, как правило, вкусовое (чувственное) восприятие. В эстетике определение *завк* оказывается близким к суфийскому пониманию термина и обозначает силу (или способность) эстетической оценки. Такая оценка, будучи, с одной стороны, субъективной, нуждается, чтобы быть достоверной, в некоем согласованном мнении (*иджма’*): «подобно тому, как вкус сахара суть ощущение личное, тем не менее его сладость — нечто такое, что принимается всеми единодушно». Что касается употребления термина *завк* в мистицизме (*тасавуф*), то здесь он обозначает род мистического опыта, непосредственное знание («вкушение»), традиционно противопоставляемое дискурсивному знанию. Иногда значение *завк* передается словом видение или созерцание, впрочем, термин *завк* имеет также и определенные качественные оттенки — «опьянение» (*сукр*). Например, у Джалāl ад-дйна Рӯмӣ (604/1207–672/1272): «Ты не в силах оценить опьянения этим вином пока не вкусишь его» (см.: Dhawk // EI).

⁶⁴Коран, 24:35.

⁶⁵Имеется в виду солнце, наблюдаемое во внешнем, природном мире, макрокосме.

⁶⁶Коран, 6:76.

⁶⁷Коран, 6:77.

⁶⁸Коран, 6:78.

⁶⁹Коран, 6:76.

⁷⁰Коран, 53:11

⁷¹Коран, 6:76, 77, 78.

⁷²Коран, 28:30.

⁷³Там же.

⁷⁴Коран, 4:162.

⁷⁵Коран, 6:78.

⁷⁶Коран, 53:11.

⁷⁷Коран, 24:35. В данном аяте употребляются соответственно термины *афāк* (букв. «горизонты») и *анфус* (букв. «души»), за первым из которых в европейской литературе закрепилось значение «макркосм» и, соответственно, «микрокосм» — за вторым. В мусульманской традиции (*фалсафа*, *хикма*, *тасавуф*, *исмā‘илизм*) существовало понятие *‘илм-и афāк ва анфус*, «наука» (или знание) о «горизонтах» и «душах», в основе которой лежало представление об изоморфности, т. е. структурном подобии мира и человека (часто употреблялось *джахāн-и бузург* и *джахāн-и кучак* — «мир большой» и «мир малый»). ‘Азйз ад-дйн Насафй, например, пишет: «Знай, что Всевышний Господь, сотворив все сущее, дал ему имя мир (*‘āлам*), ибо мир есть знак (*аламат*) Его бытия. В бытии мира существуют знание, воля и могущество Его в виде знака и в виде писания (*нāма*); по той причине, что оно знак, назвал миром, по той причине, что оно писание, назвал книгой (*китāб*). Затем велел [Он]: всякий, кто прочтет эту книгу, познает Меня, и знание, и волю, и могущество Мои. Мы были слишком малы, книга же слишком велика, и не смог наш взгляд охватить края книги и все ее страницы. [Всевышний] Учитель (*устāд*), видя нашу слабость, составил список с того мира и переписал ту [книгу] в сокращении. Первую назвал Он миром великим, вторую же — миром малым; первую

назвал Он большая книга, вторую книгу назвал меньшая книга. Все, что было в Большой книге, начертал Он и в меньшей книге без прибавлений и пропусков, дабы всякий, прочитавший книгу меньшую, [тем самым] прочитал книгу большую» (Цит. по: Шукуров Р. 'Азиз ад-дин Насафи и его трактат Зубдат ал-хака'ик // Суфизм в контексте мусульманской в контексте мусульманской культуры. М., 1990. С. 215).

⁷⁸ Коран, 6:76, 77, 78.

⁷⁹ Коран, 42:53.

⁸⁰ Имеется в виду существование Бога.

⁸¹ По всей видимости, имеется в виду Абӯ-л-Кāсим ал-Джунайд (ум. 910 г.) — основатель так называемого «учения о трезвости», согласно которому основная цель мистика состоит не столько в достижении состояния *фанā'*, сколько в том, чтобы, находясь в состоянии *фанā'* и, следовательно, утратив свои человеческие качества, получить их обратно в видоизмененном и одухотворенном виде (см.: ИЭС. С. 69).

⁸² *Джамāl* — Прекрасный, одно из имен Бога (см. выше).

⁸³ *Фанā'* (от ар. гл. *фанийа* «исчезать, прекращаться») — термин, традиционно возводящийся к айату: «Всякий, кто на ней исчезает» (Коран, 55:26). Означает уничтожение, стирание личностных качеств и атрибутов, замену их божественными, процесс «отключения» от внешнего мира, утрату самосознания (см.: ИЭС. С. 251).

⁸⁴ *Джалāl* — Могущественный, одно из имен Бога (см. выше).

⁸⁵ Коран, 78:24.

⁸⁶ Коран, 24:35.

⁸⁷ Коран, 6:1. Можно предположить, что здесь Рāзйй имеет в виду следующее: глагол *джа'ала* может переводиться и как «делать, создавать, творить», и как «устанавливать». Именно в последнем значении он употребляется в айате: «И вот, сказал Господь твой ангелам: Я установлю на земле наместника» (Коран, 2:30). Таким образом, коранический стих, на который ссылается Рāзйй, можно истолковать в том смысле, что свет и тьма были «установлены» или «назначены», иными словами, наделены отличной от других божественных творений природой.

⁸⁸ Коран, 57:3.