

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТЕ ЯЗЫКА, ЛИТЕРАТУРЫ, ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
И ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ

САИД ЮСЕФИ СУРАНИ АМИР ХАСАН

ВОПРОСЫ КАЛАМА И СУФИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ
АХМАДИ ДЖАМ
(ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени кандидата философских наук
по специальности 09.00.14. – философия религии и религиоведение

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор,
академик АН РТ

К.Олимов

ДУШАНБЕ – 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АХМАДИ ДЖАМ	
1.1. Социально-политические и культурные условия эпохи Ахмади Джам.....	13
1.2. Жизненный путь и наследие Ахмади Джам....	34
ГЛАВА II. ВОПРОСЫ КАЛАМА И СУФИЙСКОЙ ЭТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ АХМАДИ ДЖАМ	
2.1. Интерпретация основных вопросов калама в творчестве Ахмади Джам.....	61
2.2. Суфийская этика и терминология в творчестве Ахмади Джам.....	86
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	127
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	131

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Длительное время в философии господствовало убеждение, что современный техногенный тип цивилизации является магистральным путем общественного прогресса, ибо эта цивилизация привела к огромным достижениям в области производственных технологий, способствовала повышению благосостояния и комфортности материальной и жизни индивида и общества. Вместе с тем, техногенная цивилизация породила и глобальные кризисы, поставившие под угрозу само существование человечества. Для спасения современной цивилизации из этих кризисов требуется переоценка и изменение стратегии развития и базисных ценностей техногенной культуры. В таких условиях возникает и расширяется поле для взаимовыгодного диалога науки и религии, который должен способствовать изменению прежнего статуса полной автономии научных исследований¹ и духовно-нравственному обновлению науки. Поэтому, в настоящее время наблюдается тенденция сближения науки и религии, ярким примером которого является повышение научного интереса к различным религиозно-мистическим учениям.

В этом направлении особую актуальность приобретает изучение религиозно-мистической доктрины Ахмади Джама, особенно её онтологические, теологические, антропологические, гносеологические и социально-этические идеи. Религиозно- мистическая доктрина Ахмади Джама отличается многими оригинальными положениями, имеющими прогрессивное значение. Например, Ахмади Джам видит истину не только в коранических стихах или изречениях Пророка

¹ Степин В.С. Философия и религия в социокультурном аспекте // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: Изд-во РГГУ, 2009. С. 33-34.

ислама, но и в любой другой религии. Для него одинаково уважаемы и дороги все добрые и праведные люди, независимо от того, являются ли они мусульманами, или иудеями, или христианами. Таким же образом он одинаково, независимо от религиозной или этнической принадлежности, осуждает всех людей с темной душой и злыми намерениями. Как он отмечает, «среди каждого народа и племени найдутся люди, которые оскверняют их доброе имя. Подчиняющийся Богу везде находит уважение и доброе имя, кем бы он ни являлся, даже если является иудеем или огнепоклонником. Но отморозок везде останется отморозком, где бы он ни был, даже в Каабе!».² Он прославляет богослужение и чистосердечное покаяние как качества совершенного человека и считает, что такие люди найдутся не только среди мусульман, но и среди приверженцев других религий и верований: «Знай, что покаяние – это великое и святое дело. И умные люди, занимающиеся покаянием и имеющие отношение с этим делом, найдутся среди всех групп - мусульман, иудеев, христиан, огнепоклонников, политеистов, идолопоклонников!».³ В этом смысле мистическое учение Ахмади Джама является неким посланием любви, гармонии и красоты, ответом на зов каждой верующей души и может служить руководством для воспитания современных поколений в духе религиозной толерантности.

Ахмади Джам, в отличие от многих радикальных мистиков его времени, не проповедует изоляцию путника от общества, а призывает его к активному участию в социальной жизни в целях утверждения социального добра и справедливости. Для него оказание материальной

² Джам Ахмад. Сирадж-ус-соирин. Под ред. доктора Али Фазила и доктора Хасана Насири Джами. Тегеран, 1387. С. 33.

³ Джам Ахмад. Мифтах-ун-наджат. Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387. С. 93.

помощи обездоленным людям, или же защита народа от гнета кровожадных угнетателей, или же защита Родины от нашествия иноземцев – равнозначны богослужению. Он критикует тех мистиков, которые заняты исключительно медитацией и не проявляют интерес к обществу, к социальным проблемам. По его мнению, отчуждение от общества несвойственно традициям раннего суфизма и противоречит Корану. В этом смысле учение Ахмади Джама имеет явное тождество с учением Накшбандизма и актуальность его исследования очевидна.

Кроме этого, данная тема для постсоветской историко-философской науки является по сути темой «незапачканной». Несмотря на значительный вклад Ахмади Джама в обогащении исламского мистицизма новыми оригинальными, прогрессивными и гуманистическими идеями, несмотря на его вклад в истории Хорасанского суфизма, жизнь и наследие этого великого мистика до сих пор остаются неосвещенными. Это обстоятельство ещё раз подтверждает актуальность темы диссертационного исследования.

Степень изученности темы. Жизнь и суфийская доктрина Ахмади Джама, как уже было сказано, до сих пор не подвержено комплексному научному исследованию. Это объясняется отсутствием рукописей произведений мыслителя и их переводов в научных библиотеках и архивах России и Таджикистана. Однако в данном направлении значительная работа проделана иранскими исследователями. Так иранский исследователь Фазил Али в своих работах на основе сведений источников в некоторой степени освещает вопросы, связанные с биографией и систематизацией произведений Ахмади Джама.⁴ Другой иранский исследователь Касим Гани в своих

⁴ Фазил Али. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмади Джама. Тус, 1373; Он же. Из чаши Шейха Джама. Тегеран, 1376; Он же. Деяния Ахмади Джама Намаки. Тегеран, 1383х. и др.

работах, посвященных творчеству Хафиза и некоторым вопросам истории суфизма, затрагивает вопрос о влиянии учения Ахмада Джами на воззрения Хафиза и ряда других персидско-таджикских мистиков.⁵ Из числа других иранских исследователей можно отметить доктора Зарринкуба, высказавшего свое мнение о влиянии Ахмада Джами на Хафиза, а также о его конфессиональной принадлежности,⁶ а также доктора С. Саджади, который в своей работе отмечает вопрос о связи Ахмади Джем с различными орденами суфизма.⁷

Жизнь и наследие Ахмади Джама также недостаточно изучено на Западе. Лишь несколько лет назад американский ученый Франклин Льюис в соавторстве с К.Муайядом выпустили книгу, которая ознакомит англоязычную аудиторию с биографией и основными мистическими идеями этого мыслителя.⁸

Таким образом, вопрос о жизни и творчестве Ахмади Джем для постсоветской историко-философской науке до сих пор остается открытым и неизученным. Настоящее диссертационное исследование направлено на восполнение данного пробела.

Цель и задачи исследования. Основной целью исследования является комплексное изучение и освещение основных идей и

⁵ Касим Гани. Дискуссия о наследии, воззрениях и жизни Хафиза. Тегеран, 1331х.; Он же. История мистицизма в исламе. Т.2. Тегеран, 1369х.

⁶ Зарринкуб А. Поиски в иранском мистицизме. Тегеран, 1357х.

⁷ Саджади С. Введение к основам суфизма. Тегеран, 1375х.

⁸ Franklin Lewis, Heshmat Moayyad. Colossal Elephant and His Spiritual Feats Shaykh Ahmad-e Jâm The Life and Legend of a Popular Sufi Saint of 12th Century Iran. Center for Middle Eastern Studies at the University of Chicago, 2004.

положений мистической доктрины Ахмади Джама и определение его места в истории суфизма.

Для достижения этой цели в работе выполняются следующие задачи: освещение жизненного пути мыслителя;

-анализ социально-культурных условий формирования мистических идей мыслителя;

-общая характеристика и систематизация наследия мыслителя;

- анализ и выявление основных онтологических и гносеологических идей мыслителя;

-характеристика теологической концепции мыслителя и её особенностей;

-анализ социально-этических воззрений мыслителя.

Объектом диссертационного исследования являются суфийские трактаты и поэтические произведения Ахмади Джама.

Предметом диссертационного исследования является онтологический, гносеологический и социально-этический аспекты мистической доктрины мыслителя.

Теоретико-методологической основой диссертации послужили концептуальные идеи и положения классиков философской мысли, известных иранских, русских, таджикских и западных исследователей по истории философии и этики, а также методы системного, структурно-функционального и сравнительно-сопоставительного анализа.

Источники исследования. Основными источниками диссертационного исследования являются произведения и трактаты Ахмади Джама «Канз-ул-хикма» (Сокровищница мудрости), «Мифтах-ун-наджат» (Открыватель пути спасения), «Раузат-ул мазнабин ва джаннат-ул-муштакин» (Рай кающихся и сад влюбленных), «Сирадж ус-соирин» (Путеводитель путников), а также его поэтические

произведения.

Методологическими принципами исследования темы являются общенаучные и частные методы исследования: анализ и синтез, сравнительный, объективный, исторический и философский методы исследования проблем истории философии и мистицизма.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

- впервые в историко-философском плане на основе сопоставительного анализа сведений источников проводится систематическое освещение биографии мыслителя и эволюции его мировоззрения;

- проводится систематизация и общая характеристика мистической доктрины мыслителя;

-подробно и критически анализируются воззрения мыслителя о разуме, вечности и возникновении, предопределении и свободе воли, лицезнении Бога и других вопросах калама;

-рассматривается соотношение суфизма с религией и наукой в воззрениях мыслителя;

-анализируются социально-этические воззрения мыслителя и определяются их особенности;

-оценивается вклад мыслителя в эволюции и развитии умеренного суфизма.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В XI-XII вв.политический кризис и раздробление некогда единого мусульманского общества приводило также к раздроблению суфизма в различные ордена - - кадиритов, йасавитов, рифаитов, сухравардитов, чишти, шазилитов, мавлавитов, бадавитов, десукиты, накшбендиты, хальватиты, байрамиты, бекташи и др. Однако, в указанном периоде также жили и творили многие выдающиеся суфии,

которые активно противодействовали такому раздроблению и радикализацию суфизма. Ахмади Джам являлся одним из них.

2. Ахмади Джам в своем противодействии к радикализацию и раздроблению суфизма придерживался каламитские и суфийские идеи Газали и других сторонников умеренного мистицизма. Основная цель суфийских произведений Ахмади Джама направлена против нововведений, которые привносили в суфийскую доктрину некоторые ордена, против их чрезмерного почитания учителей-шейхов, могил умерших праведников, против понятий святости, якобы передаваемой по наследству и т.д.

3. Мироззрение Ахмади Джама имеет преемственную связь с учениями предшествующих мыслителей. Он в своих философских и этических построениях исходит из концепции своих предшественников. Развивая социальные и этические взгляды предыдущих мыслителей, мыслитель в решении некоторых вопросов близко подходит к учениям Ибн Сины и Газали, высказывает многие важные и передовые мысли.

4. Мистические воззрения Ахмади Джама имеют явное и большое сходство с с воззрениями и поведением Хаджа Абдуллаха Ансари, Мустамли Бухари, Абусаида Абулхайра, Кушайри, Абухамида Газали и ряда других великих мусульманских мистиков. Такое сходство позволяет нам констатировать, что вышеупомянутые мистики были его духовными наставниками. Дело в том, что Ахмади Джам в течение 18 лет жил в уединении в горах и ввел аскетический образ жизни. Тогда он большую часть своего времени проводил в обществе с безымянными учителями – книгами, изучал истории пророков и основателей религий, трактаты вышеупомянутых и других великих мистиков, с их помощью терпеливо и со вниманием,

экспериментировал и усвоил каждую ступень и состояние мистического самопознания и совершенствования.

5. Хотя многие известные суфии избегали связей с правителями и считали недостойным вмешиваться с политикой и светскими заботами, однако Ахмади Джам придерживался совершенно притвоположную позицию по этому вопросу. Судя по сведениям источников, он контактировал с политическими деятелями своего времени, в том числе с султаном Санджаром Сельджуки, пользовался достаточно большим авторитетом среди них.

6. Основными каламитскими вопросами, о которых Ахмади Джам рассуждает в своих суфийских трактатах, являются следующие вопросы: разум, вечность и возникновение, предопределение и свобода воли, лицезрение Бога и др. Во всех этих вопросах он выступает с позиции ашаритской теологии и калама, однако высказывает ряд прогрессивных идей. Например, вопреки мнению многих суфиев, которые опровергали роль разума в познании истины, он задачу разума видит в воздержании от недозволенных поступков, верит в могучую силу разума, приводит множество доказательств, утверждающих руководящую роль разума. Он считает разума вместе с наставлением, добровольной нищетой и верой одним из четырех обязательных средств, без которых невозможно войти в мир религии и понимать её сущностную истину.

7. Основная проблема философско-мистических воззрений Ахмади Джама является проблема совершенствования механизмов духовной практики как альтернатива откровения. Он как многие другие мусульманские мистики рассматривал суфизм как некий путь поддержания связи с божественным миром, который открылся после упразднения института пророчества. Вся его суфийско-этическая система направлена на избавление от фатальных пороков и

приобретение добродетели, которые способствуют достижению путника высших ступеней духовно-нравственного совершенствования.

Теоретическая и практическая значимость диссертационной работы. Выводы и положения диссертации могут быть полезными при дальнейшем исследовании других вопросов и аспектов данной проблемы. Кроме того, диссертация может служить в качестве материала для составления учебников по истории исламской философии и мистицизма.

Апробация результатов работы. Диссертация выполнена в Институте востоковедения, письменного наследия, языка и литературы Академии наук Республики Таджикистан и обсуждена в расширенном заседании Отделов классической литературы и письменного наследия Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия им. Рудаки АН РТ и философских проблем религии Института философии, политологии и права имени А.М. Баховаддинова АН РТ (протокол № 4, от 3 марта 2016 г.).

Ключевые положения и выводы исследования апробированы в трех научных статьях, опубликованных в журнале «Известия Академии наук Республики Таджикистан: Серия философия, политология и право», а также на статьях, опубликованных в иранских издательствах, в выступлениях автора на научных конференциях и семинарах.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, 2-х глав, включающих 4 параграфов и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1.

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО АХМАДА ДЖАМИ

1.1. Социально-политические и культурные условия эпохи Ахмада Джами.

Ахмад Джами жил и творил в период расцвета Сельджукского государства, поэтому, изучение социально-политических культурных условия эпохи мыслителя начинаем с кратким анализом истории этого государства.

Государство спустя трех-четырёх десятилетий после своего образования в 1038 году, превратилось в огромную державу, простиравшуюся в большей части Среднего и Ближнего Востока и оказавшую огромное влияние на историю и культуру народов, населявших эти регионы. Появлению мощного государства Сельджуков способствовала гибкая государственная политика и успешные военные нашествия трех представителей этой династии - Тогрул-бека (1038—1063), Алп-Арслана (1063—1072) и Малик-шаха (1072—1092). Кроме этого, политических достижениях Сельджуков огромную заслугу оказал их знаменитый визирь – Низамульмулк, покровитель наук и ученых.

В результате успешных завоевательных походов сельджукских правителей в их владении оказалось несметный фонд земель, его значительная часть предоставлялась в распоряжении военной верхушки.⁹ Чтобы избежать центробежные тенденции и недовольство местных правящих династий, военачальников и вождей кочевых племен, сельджукские монархи подарили им целые области в качестве икта' – условное держание.

Сельджукам для управления своего государства огромной территории с этнически разнообразным населением, было необходимо

⁹ Бейлис В.М. Из истории везирата в период кризиса сельджукского государства. М., 1966. . –С. 35.

создание гибкой и мощной централизованной системы управления, что оказалось невозможным без привлечения местных правителей и феодалов покоренных стран. Государственная политика и методика управления власти сельджуков основывались на государственно-административные традиции предшествующих правящих династий, особенно Сасанидов. Руководившиеся мудрым советам Низамульмулка, Сельджуки сохраняли контроль над пожалованиями доходов военной знати.¹ Однако после гибели Низамульмулка Сельджуки лишались мудрого политического наставника и это негативно повлияло на дальнейший контроль над доходами провинциальных правителей и военачальников. У последних постепенно усиливались центробежные тенденции. То есть, политика централизованного государственного контроля противоречила экономическим выгодам и политическим амбициям местных феодалов и военачальников.

В результате условной раздачи целых территорий во владении и распоряжении феодалов и военачальников, к концу XI в. огромное государство Сельджуков было разделено на мелкие эмираты, правители которых хотя формально подчинялись сельджукскому султану, но фактически являлись полноправными хозяевами своих владений.¹⁰

Период министерской деятельности Низамульмулка и правления султана Малик-шаха отличается значительным развитием экономической и культурной жизни, градостроительством, развитием торговли и ремесла. После гибели Малик-шаха и Низамульмулка от рук исмаилитских ассасинов-наемных убийц, между сыновьями Маликшаха началась длительная борьба за престол, в результате которой некогда огромное государство подверглось дроблению. В

¹⁰ Агаджанов С.Г. Сельджукиды и Туркмения. Ашхабат: «Ылым», 1973 (168 стр.). -С.7.

годы правления султанов Беркийарука (1094 — 1104) и Мухаммада (1105—1118) участились локальные и междоусобные войны, центробежные тенденции крупных феодалов и правителей областей, жестокая эксплуатация трудового населения, противоборства различных религиозных сект. В таких условиях им постигли начавшиеся крестовые походы.

В 1096 году малик Санджар был назначен по приказу Беркийарука правителем Балха и его окрестностей. С 1103 г. он официально был назначен правителем Хорасана. После смерти Султан Мухаммада верховным правителем во всей Сельджукской державе официально был признан Султан Санджар (годы правления 1118-1157). Султан Санджар смог восстановить былое могущество государства и принудил правителей соседних государств подчиняться его власти. Согласно утверждениям В.В.Бартольда, «опять, как при Малик-шахе, вся мусульманская Азия подчинялась одному государю».¹¹

В большей части периода правления Султан Санджара, несмотря на усиление центробежных тенденций местных крупных феодалов и военачальников, центральная власть в этой державе сохранилась. Однако, в 1141 год Султан Санджар потерпел крупное поражение в битве при Катаване со стороны кара-китаев. Это поражение усилило сепаратистские настроения и центробежные тенденции, которые завершились окончательным разгромом последнего могучего султана из династии Сельджуков со стороны огузских племен в 1153 г. Четыре последние годы Султан Санджар ночевал в золотой клетке, хотя номинально считался верховным владыкой государства. Таким образом, в шестидесятые годы Хорасан, а затем в последнее

¹¹ Бартольд В.В. Туркестан // Бартольд В.В. Сочинения. Т.2. С.385.

десятилетие XII в. (1194г.) иракская часть владений Сельджуков оказались под власти хорезмшахов.

В целом, Ахмад Джами проживал в сравнительно лучших социально-политических и культурных условиях. В годы его жизни в Хорасане властвовали сельджуки. Из 96 лет своей жизни вторую половину он прожил в годы правления Султан Санджара (с 1096 и года по 1141 г.).

Для изучения культурных условий данного периода среди исторических источников особое место занимает коллекция официальных документов «Атабат ал-катаба» («Ступени восхождения катибов»), составленных главой диван-и инша - государственной канцелярии при султани Санджаре Мунтэджаб ад-Дином Бади ал-Джувайни. Сельджукские грамоты дают основание более подробно изучить административную систему, проследить динамику классовых отношений в империи, оценить роль духовенства в обществе и государстве. Как памятник персидской документальной письменности он представляет значительный интерес для изучения особенностей письменной культуры эпохи и этапов развития канцелярского делопроизводства на Среднем Востоке.¹²

«Атабат ал-катаба» является не только уникальным образцом литературного наследия народов Ирана и сопредельных стран, но и представляет собой выдающийся первоисточник по социально-экономической и политической истории Сельджукского государства. Подготовленные как официальные грамоты, указы содержат ценный материал по государственному и административному устройству

¹² Курпалидис Г. М. «Атабат ал-катаба» (документы XII в.) как исторический источник. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1984. –С. 3.

империи Сельджукидов, по социальному составу городов Ирана и различным экономическим институтам. Определенное значение памятник представляет для построения истории персидского языка и литературы, а также определения этапов развития канцелярского делопроизводства на Ближнем и Среднем Востоке.

Критическая оценка материалов «Атабат ал-катаба» и их историческая достоверность подтверждается целым рядом знаменательных дат, приводимых в султанских указах, описанием в них значительных исторических событий, упоминанием известных исторических личностей, повествованием о строительстве или функционировании крупных общественно-исторических объектов типа медресе, больниц, мавзолеев, сведения о которых встречаются в различных исторических сочинениях и памятниках литературы XII-XIII вв., написанных на арабском и персидском языках. Особое внимание также привлекает перечень, встречающийся в документах экономической и социальной терминологии, свойственной упомянутому периоду.¹³

Период правления Санжара в Хорасане был периодом процветания этого региона. Он с самого начала своего правления создал мощную и централизованную административную систему управления. Столица его государства Мерв со временем стал одним из крупнейших центров интеллектуальной и культурной деятельности. По его поручению были созданы новые или возрождены прошлые различные политические, социальные, культурные, военные институты. Документы «Атабат ал-катаба» свидетельствуют об огромном государственно-управленческом и административном опыте Султан Санджара.

¹³ Курпалидис Г. М. «Атабат ал-катаба» (документы XII в.) как исторический источник. –С.3-4.

Указанный период был периодом развития теологии и религиозного права, суфийской и философской литературы, математики, медицины и ряда других наук. В этом периоде в территории Хорасана были построены десятки мечетей и медресе, где бушевала религиозная жизнь и научная деятельность.¹⁴

Суфизм, или же исламский мистицизм представляет собой духовный поиск скрытой истины или мудрости, целью которого является установление связи с Аллахом или трансцендентным началом. Согласно имеющейся литературе, различные формы мистицизма встречаются почти во всех основных мировых религиях, в шаманских и других экстатических практиках, даже в современной светской жизни.

В конце XI начале XII вв. политическое положение в мусульманском мире, который сотрясали внутренние раздоры, а также разрушительная экспансия крестоносцев, осложнилось. В эти тяжелые времена всеобщего упадка среди населения усилилось стремление к духовным ценностям, нравственному очищению и преданному служению Аллаху, так как считалось, что именно отход от духовных основ религии привел мусульманские народы ко всеобщему упадку. Вместе с тем, в указанный период среди народа распространились убеждения в способностях суфиев к чудотворству и предотвращению бедствий, в силу которого авторитет суфиев резко возрос.¹⁵ Они пользовались почетом и расположением мусульманских правителей.¹⁶

¹⁴ См.: Сафо Забехулла. История литературы в Иране. Т 1. –С. 259; Сафо Забехулла. История литературы в Иране. Т.2. –С. 3; Лембтон П. История ислама Т.5. –С. 81.

¹⁵ Босворт. Мусульманские династии. М.: Наука, 1971 (324 стр.). –С. 282.

¹⁶ Амирхонов Ш.Т. Философско-этические воззрения в мистицизме Ахмада Газали. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Душанбе, 2011. –С. 11.

Например, сельджукские султаны выделяли суфийским орденам специальные территории, где они строили свои обители (ханака). Эти обители становились центром культурной жизни общества. На протяжении этих столетий сформировались суфийские центры в том виде, в котором они функционировали на протяжении последующих веков. В дальнейшем в результате нашествия моголов в Среднюю Азию многие хорасанские суфии покинули родину и нашли прибежище в других регионах исламского мира, не покорившихся моголам.

В годы правления Маликшаха (годы правления 1072 – 1092) власть Сельджуков распространилась на бывшие земли Караханидов в Фергане, на севере Западного Туркестана, Кашгаре и Хотане. Под влиянием Низамульулка Сельджуки построили религиозные школы (*медресе*) в Багдаде и по всей Центральной Азии. Хотя медресе, впервые появившиеся в IX веке в северо-восточном Иране, предоставляли исключительно теологическое образование, новые медресе были направлены на подготовку хорошо разбирающихся в исламе гражданских чиновников для Сельджуков.

Подход Сельджуков к религии был весьма прагматическим. Например, начав заселять полуостров Анатолию (Малую Азию), сельджуки отправились в поход на Палестину. В 1096 году византийцы обратились к Папе Римскому Урбану II, объявившему первый крестовый поход, чтобы заново объединить Западную и Восточную Римские империи и отвоевать назад Святую землю у «неверных». Однако Сельджуки отнюдь не были противниками христианства. Они, к примеру, не искореняли несторианское христианство в Центральной Азии.

Тем более Сельджуки не были настроены против буддизма. В противном случае они должны были бы либо вести священную войну,

либо поддерживать своих вассалов Караханидов в их священной войне против тангутов, уйгуров Кочо и тибетцев царства Нгари – убежденных буддистов, слабых в военном отношении. Наоборот, во время своего правления в Багдаде Сельджуки позволили аль-Шахрастану (годы жизни 1076 – 1153) опубликовать здесь свой труд «Китаб ал-милал ва нихал» («Книга о религиях и сектах») – философский текст на арабском языке, который включал буддийские учения и, подобно аль-Бируни, называл Будду пророком.¹⁷

Судя по сведениям источников и научной литературы, исследуемый период считается периодом активации сектанско-политического движения иранских исмаилитов – низаритов. Низаритское движение в Иране тесно связано с именем Хасана Саббаха - идеологического вождя и стратегического руководителя иранских исмаилитов. Он в 1090 г. основал Государство низаритов со столицей в Аламуте. Это движение в территории государства Сельджуков постепенно трансформировалось и приобрело среди народа значительное число своих сторонников. Проповедники этого движения были тщательно объединены в сложную организацию и вели среди трудовой и малоимущей части населения пропаганду против правящей династии Сельджуков.

Судя по рассказам Хасана Саббаха, он «с раннего детства и в молодости был полностью занят поиску и приобретению знаний и наук и верно исповедовал веру своих предков, то есть правоверным мусульманином-суннитом. Затем в Рее встречает человека по имени Эмир Зарйаб, который проповедует ему веру египетских халифов. Во

¹⁷ Берзин А. Историческое взаимодействие буддийской и исламской культур до возникновения Монгольской империи// <http://www.berzinarchives.com>.

время первой беседы, услышав об убеждениях исмаилитов, Хасан возражает проповеднику, ибо исмаилитов «здесь считают вероотступниками» и не позволяют «похоронить (тело умерших исмаилитов) в мусульманском кладбище». Однако, постепенно попадая в сети пропаганды указанного проповедника, Хасан Саббах принимает веру исмаилитов, некоторое время берет уроки у Исмаила Атташа – вождя иранских исмаилитов и затем, по его рекомендации, в 1076 г. уезжает для продолжения своей учебы в Каир - столицу Фатимидов.¹⁸

Он смог добраться до Каир лишь в 1078 г. Причина долгого двухлетнего скитания была связана с тем, что он из-за боязни не попадать в руки преследователей, был вынужден пройти по необычным и тайным дорогам, совершая время от времени вынужденные и долгие остановки. В Каире его встретили с почетом, но, был ли он удостоен личным приемом фатимидского халифа Мустансира или нет, - неизвестно. После этого путешествия в Каир у Хасана сложилось чувство непоколебимой преданности к Мустансиру и его правопреемнику Низару. И эта преданность в последующем сыграла важнейшую роль в истории иранского исмаилитского движения. Хасан после возвращения в Иран, вопреки «Старому призыву» египетских исмаилитов, провозгласил свой «Новый призыв», который и стал основным идеологическим источником иранских сторонников Низара.¹⁹

¹⁸ Джувайни Атомалик. Таърихи чаҳонкушо (История завоевателя мира). Под ред. М.Казвини. Тегеран, 1387х. –С.783.

¹⁹ См., более подробно: Галиб Мустафа. Таърих ад-даъват ал-исмоилия (История исмаилитского призыва (движения)). Бейрут, 1953. –С.241 (на араб. яз.).

Философская основа Государство Низаритов, судя по ответному письму Хасана к сельджукскому царю Маликшаху, основалось на политические и религиозные столпы:

1. Оно считало, что аббасидская власть с точки зрения религии является узурпаторской или незаконной. Ибо верховная власть в мусульманском государстве принадлежит пророческому роду – детям Али и Фатимы, и эта традиция должна передаваться из поколения в поколение. Исходя из этой точки зрения, Хасан не признавал аббасидскую власть, и даже, указывая на низкий мораль и беспредел аббасидских халифов, говорил, что «быть вероотступником лучше, чем исповедовать их веру».

2. Оно считало, что ашаритская идеология, господствующая в суннитской части исламского общества, привела народ к тяжким социальным и экономическим бедствиям. По его словам, все непосильные и возрастающие тяжести феодальной системы, правящей в стране, ложились на плечах простого трудового народа.

В упомянутом письме Хасана можно прочесть много интересных слов, которые позволяют нам познать причины его ненависти к аббасидским халифам. Отчасти, Хасан пишет, что он сравнивал образ жизни аббасидского халифа в Багдаде и фатимидского халифа в Каире и нашел их абсолютно не совпадающими. Для него аббасидский халиф служит образцом тирана и вероотступника, а фатимидский халиф – эталоном справедливого и идеального правителя-имама. Он для доказывания своей правоты рассказывает интимные истории из жизни аббасидских халифов, свидетельствующие об их низкой и противозаконной морали, попытается привлечь внимание Маликшаха к тяжкому положению народа, находившегося под игмом аббасидских халифов и призывает его к соблюдению социальной и политической справедливости,

признавая право пророческого рода на верховную политическую власть.²⁰

Хасан и две его последующие наместники – Кайбузург Рудбари и его сын Мухаммад бен Кайбузург вместе руководили низаритов Ирана в течение семьдесят лет с 1090 г. до 1164 г.

Такова история исмаилитского движения в Иране эпохи правления Сельджуков. Начиная приблизительно с 1090 года низариты под предводительством Хасана Саббаха возглавили террористическое восстание на территории Ирана, Ирака и Сирии, когда молодежь, опьяненную гашишем, отправляли убивать военных и политических лидеров. Они хотели подготовить мир к приходу их предводителя Низара, который должен был стать не только халифом и имамом, но и Махди – последним пророком, который, согласно их убеждению, возглавит исламский мир в войне против сил зла.

На протяжении последующих десятилетий Сельджуки вели священную войну против низаритов, во время которых многие из них были перебиты. Движение низаритов в итоге постепенно потеряло поддержку населения. Однако, междоусобицы и центробежные тенденции, в возгорании которых активно содействовала исмаилитская пропаганда, также оказали разрушительное влияние и на Сельджуков.

Политическое раздробление некогда единого мусульманского общества привело также к раздроблению суфизма в различные ордена - - кадиритов, йасавитов, рифаитов, сухравардитов, чишти, шазилитов,

²⁰ Более подробно о содержании ответного письма Хасана Сабаха сельджукскому царю Маликшаху см.: Сайф Азад Абдурахман. Таърихи хулафои Аббосй (История Аббасидских халифов) \ \ Журнал «Эрони бостон» (Древний Иран»), Тегеран, 1382. – С.179-183.

мавлавитов, бадавитов, десукиты, накшбендиты, хальватиты, байрамиты, бекташи и др.

Однако следует отметить, что на протяжении этого исторического периода отмечены и случаи противодействия такому раздроблению со стороны некоторых суфиев и мусульманских теоретиков, к которым относятся, например, Ахмад Джамии, Саади и Ибн Теймия.

Судя по словам Ахмада Джамии в его трактате «Бихар-ул-хакикат», он выступал против нововведений, которые привносили в суфийскую доктрину некоторые ордена, против их чрезмерного почитания учителей-шейхов, могил умерших праведников, против понятий святости, якобы передаваемой по наследству (барака) и т.д. В целом, Ахмад Джамии в своем трактате «Бихар-ул-хакикат» так описывает социально-культурное состояние своего времени: «Ныне враги религии, шарлатаны и искусные лжецы настолько проникли вглубь мусульманской общины, что вывели её от истинной религии и пути. Везде появились лжецы, именующие себя хаджи или имам и морочащие головы простаков своими ядовитой лжи. Все что они говорят, толпа принимает за веру. Эти лжецы даже не думают, что завтра им придется держать ответ перед Богом. Если смотреть в суть их искусной лжи, то можно видеть, что они используют доверчивую толпу в своих корыстных целях и ради наживы».²¹

Ахмад Джамии этих врагов религии и обманщиков народа делит на следующие категории:

а) несправедливые, безжалостные и кровожадные правители. Он описывает эту категорию врагов религии и народа так: «Они вредны и враждебны народу как Иблис, поднимаются из трона лишь в целях

²¹ Джам Ахмад. «Бихар-ул-хакикат». Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387. –С. 26.

повреждения, притеснения и нанесения какого-либо вреда народу и от этого наслаждаются. Если Иблис лишь изредка набегает на нас и исчезнет, то эти (безжалостные правители) сами никогда не хотят исчезнуть и постоянно держат народ на своем узде. Поэтому они ущербны народу на тысячу раз больше, чем Иблис».²²

б) суфийские шейхи, занимающиеся развратом и развлечениям. «Большинства этой категории шейхов, - пишет Ахмад Джами, - стремятся к трем вещам: богатству, разврату и женщинам. Сегодня большинство ученых и мудрецов влюблены в эти вещи. Кажется, они ничего не видят и не ценят сверх этих вещей. Они настолько увлечены этими вещами, что забыли путь к истине. Хуже всего, они понимают, что совершают великий грех перед Богом и народом, но не волнуются! Ищите спасения у Всевышнего Бога от вреда этой группы!».²³

в) невежественные люди: «Они не знают, что делать и что сказать и откуда пришли и куда идут, у них нет припаси для пути и не видят истинный путь и вслепую идут по ложному пути и так останутся из-за невежества на ложном пути».²⁴

г) продажные лазутчики и лицемеры. «Эти люди внешне демонстрируют приверженность Исламу и совершение праведных дел, но внутри у них бушуют неверие и зло. Они вслух говорят об одном, а думают о противоположном. По словам Ахмада Джами, лицемеры намного хуже тех, кто открыто исповедуют неверие. Он пишет: «Всевышний Аллах сказал: «Воистину, лицемеры окажутся на нижней ступени Огня, и ты не найдешь для них

²² Джам Ахмад Канз-ул-хикма. Под ред. доктора Али Фазила и доктора Хасана Насири Джами. Тегеран, 1387.-С. 17.

²³ Там же. -С. 155.

²⁴ Там же. -С. 9.

помощника».²⁵ И ещё: «Они пытаются обмануть Аллаха и верующих, но обманывают только самих себя и не осознают этого. Их сердца поражены недугом. Да усилит Аллах их недуг! Им уготованы мучительные страдания за то, что они лгали».²⁶ Пророк (мир ему) также сказал: «Мою общину не могут вредить верующие и неверные, ибо верующим их же вера не позволяет вредить другим, а неверные сами тонут в своем неверии. Только боюсь, что ей могут повредить лицемерные ученые!». Поэтому избегайте их и берегитесь от их вреда!».²⁷

В указанный период лицемерие особенно было распространено среди государственных чиновников, особенно среди судей, которые, по словам Низамульмулка, властвовали над кровью и имуществом мусульман. Низамульмулк своими глазами наблюдал, каким образом значительная часть казиев, злоупотребляли своей должностью и обрушили на голову невинных и обездоленных людей тяжкие бедствия. Он для обеспечения законности и социальной справедливости призывает правителей очистить ряды служащих и сотрудников судебных органов от недостойных и лицемерных казиев. По этому поводу он пишет: «Следует знать дела казиев государства каждого в отдельности. Надо беречь при деле каждого из них, кто учен, воздержан, наиболее честен, кто же не таков, следует смещать и сажать более достойного. Каждого из них пусть обеспечат в достаточной степени ежемесячным вознаграждением, дабы не было причины для него совершать вероломство».²⁸

²⁵ Коран 4: 145.

²⁶ Коран 2: 9-10.

²⁷ Джам Ахмад. Канз-ул-хикмат. –С. 10.

²⁸ Туси Ходжа Низамульмулк Абуали Хасан. Сиярул-мулк (Сиясат-наме). Под ред. доктора Ихсанаяшатира. Тегеран, 1365. –С. 189.

Можно отметить, что в указанный период древнеиранская жизнерадостная светская культура смешивалась с суфизмом и возродила в ней некоторую заинтересованность к светской жизни. В то же время наряду с суфиями, которые помимо аскетизма также занимались полезным трудом, появились группы суфиев, которые игнорировали труд и занимались попрошайничеством.

Ахмад Джами критикуя эту категорию суфиев, пишет, что эти полуграмотные и невежественные люди от имени Бога и Пророка говорят всякую бред и бессмыслицу, которую сами сочиняют. А ещё приводят в свидетельство Бога и Пророка. Трудность заключается в том, что этих людей нельзя считать ни верующим, ни неверным. Так, как они в словах произносят слово шахада. Кроме этого, многие состоятельные мусульмане и достаточно образованные мусульмане, хотя знают, что такое закят (пожертвование определенной части своего богатства малоимущим), тем не менее, не выполняют это божественное предписание. Такие люди, по словам мыслителя, хотя и усердно молятся и притворяются мусульманами, но на самом деле являются лицемерами.²⁹

Ахмад Джами в целях предупреждения Султан Санджара от подобных отклонений от верного пути сочинял для него назидательную книгу по названию «Раузат-ул-музнибин». Он в этой книге бесстрашно критикует султана за то, что тот уклонился от добрых традиций справедливых царей и допускает непростительные ошибки при осуществлении своих обязанностей перед Богом и народом.³⁰

²⁹ Джам Ахмад. Канз-ул-хикмат. Под ред. доктора Али Фазила и доктора Хасан НасириДжами. Тегеран, 1387. –С. 133.

³⁰ Джам Ахмад. Раузат-ул-музнибин ва джаннат ул-муштакин. Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387.–С. 5.

В исследуемый период, под влиянием социально-политических и экономических условий, и теоретический, и практический суфизм подверглись значительным изменениям. Их содержание обогатилось многочисленными ложными убеждениями и представлениями, которые исказили истинный прогрессивный суть суфизма. Среди многочисленных орденов существовали и умеренные, и радикальные ордена. По словам Саади, «суфии раньше были людьми внешне разъединенные, но внутренне собранные, а теперь это племя хотя внешне кажется собранным, но внутри оно раздроблено на куски». В этот период появились многочисленные обители, построенные за счет пожертвований народа или государственной казни для шейхов, что также свидетельствует как о внутреннем, так и внешнем раздроблении суфизма.³¹

Наряду с этим, если раньше суфийские и в целом религиозные и философские трактаты сочинялись в основном на арабский язык, то в указанный период стала появляться и умножаться персоязычная литература. Это говорит о том, что Сельджуки проявили интерес к ирано-исламской культуре и способствовали развитию персидского языка.³²

В указанный период жили и творили такие известные поэты как Мас'уд Саади Салман Саваджи, Усман Мухтари, Сайид Хусейн Газневи, Санай Газневи, Абулфардж Руни и многие другие, которые в своих стихах упоминают представителей этой династии добрыми словами.

³¹ Сафо З. История литературы в Иране. Т.1. Тегеран: «Фирдавси», 1370.

–С. 256.

³² Босворт, Бойл, Петрушевский, Репка и др. История Ирана. Автор перевода Хасан Ануше. Тегеран: «Сипехр», 1382.–С. 214.

На всякий случай, суфизм глубоко укоренившийся под покровительством Сельджукской династии в культуре подчиненных им народов, в течение нескольких последующих веков смог сохранить свою широкую популярность. Можно даже сказать, что суфизм в течение средневековья являлся важным компонентом национальной идентичности мусульманских народов. Связи суфизма с другими школами мысли, в том числе рациональной перипатетической философии, философии озарения, калама и неоплатонизма, также участились. Под влиянием этих школ суфии совершенствовали и систематизировали своих мистических воззрений и разработали интересную методику самопознания и самосовершенствования.

Формирование мировоззрения Ахмада Джами связано не только с его эпохой, оно также имеет генетическую связь с предшествующим этапом философской и общественно-политической мысли таджикского и иранского народов. В это время, как мы отмечали выше, ислам был господствующей идеологией на Ближнем и Среднем Востоке. Поэтому всякие учения, в том числе и философские, были облечены в религиозную форму. Всякое выступление против господствующей идеологии, против догм официального ислама считалось ересью и жестоко наказывалось. Представители ортодоксальной схоластики-мутакаллимы, ревностно защищая догмы официальной религии, хотели обосновать господствующее религиозное учение. Они, опираясь на священную мусульманскую книгу Корана, хотели обосновать религиозную догматику и для логического доказательства ее использовали философии, тем самым питались примерит философию и религию.

В XI-XII вв. было широко распространено догматическое богословие, его представители боролись против оппозиционных

течений. Внутри самого ислама тоже происходила борьба различных течений. Особенно горячие споры проходили между мутазалитами и мутакаллимами. Учение мутазалитов расходилось со многими догмами Корана и официальной догматикой. Они, например, не соглашались со мнением официального правоверия о том, что Коран является вечной книгой и существовал до сотворения мира. Для обоснования своего мнения они утверждали, что считать Коран предвечным, это все равно, что поставить рядом с Богом еще одно божество. А подобное утверждение, говорили они, нарушает основной принцип ислама-тавхид, т.е. единобожием.

Против догмы ислама выступили не только мутазалиты, но также исмаилиты и определенная часть суфиев. Однако надо отметить, что эти течения не отвергали религию вообще, они только ограничивались опровержением различных религиозных догм и преданий. Такое выступление в свое время играло определенную положительную роль. Оно в какой-то мере способствовало развитию свободомыслия. Определенную роль в этом отношении сыграл суфизм. В периоде правления Сельджукской династии суфизм из простого аскетизма переросло в мистицизм.

Идеи суфизма, особенно широко распространенные в XI-XII вв., оказали сильное влияние мировоззрение Ахмада Джами. В его творчестве мы можем встретить идеи, аналогичные с идеями видных представителей суфизма, в том числе Ибрахим ал-Зуннуна, Баязида Бистами, Джунайда Багдади, Харакани, Абдуллаха Ансари, Санаи, Газали и др.

Ибрахим ал-Зуннун был один из первых представителей суфизма. В суфийских антологиях о Зуннуне говорится как об одной из ярких фигур суфизма и приводится много рассказов

мифологического характера, по которым трудно получить представление о его учении. Однако по отдельным рассказам, которые приводятся в «Тазкират-ул-авлиё» Фариддина Аттора и «Нафахат-ул-унс» Абдурахмана Джамии, можно предполагать, что Зуннун единственным путем достижения истины считал экстаз, т.е. созерцание лика Божьего. Кроме того, его учению был присущ характер пантеизма.

Ахмад Джамии очевидно в определенной степени находился также под влиянием идей Баязида Бистами. Смысл учения Баязида Бистами заключается в том, что для познания истины человек должен отрешиться от своего индивидуального. Истины путем познания можно найти только посредством экстаза. Он считал, что духовное опьянение лучше, чем трезвость, что оно помогает освобождению от восприятия чувственного мира и достижению степени созерцания Бога. Это опьянение освобождает человека от индивидуальных качеств и очищает его.

Другой суфийский шейх, оказавший влияние на воззрения Ахмада Джамии, является Джунайд Багдади. Он считается основоположником суфийской школы трезвости. Джунайд и его приверженцы признавали трезвость естественным духовным состоянием человека. Джунайд считал, что истина можно постичь путем тихой, трезвой молитвы.

Другой возможный идейный наставник Ахмада Джамии является Харакани. Указанный мистик путь познания истины видел только в духовном погружении и опьянении и учил, что только путем отвлечения от мирских благ и самоочищения путник может достичь цели. Он проводил свою жизнь в уединении. Видимо, это было результатом его недовольства существующими порядками. Из одного рассказа который Аттор приводит в «Тазкират – ул – Авлиё», явствует, что Харакани был недоволен

политикой правящих кругов. Например, однажды султан Махмуд хотел посетить Харакани, но тот не принял шаха и, не найдя другого повода, сказал, что он занят долгой молитвой, «беседует» с Творцом, поэтому не может увидеться с шахом. Отсюда видно, что Харакани свою недоброжелательность к царю и недовольство его политикой очень искусно прикрывал религиозно – мистической оболочкой. Подобным образом Ахмад Джами относился к Султан Санджару – своему мюриду в то время, когда тот, вопреки традициям справедливых правителей, уклонился от истинного пути и начал притеснять народ.

В указанный период круг действия главных представителей суфизма был очень велик, и хотя многие из них вели аскетическую жизнь, вместе с этим пользовались большим авторитетом среди трудового народа, ибо народ видел в выступлениях суфийских шейхов против роскоши и несправедливости выражения своих чаяний. Это готовило благоприятную почву для распространения учения суфиев. Однако в дальнейшем имущие классы сблизилась с главарями суфизма постарались приспособить учение суфиев к своим интересам. Даже сами шейхи, которые в начале выступали против роскоши и имущества, стали копить богатства. Уже с XII в., как пишет профессор А.М. Богоутдинов, «Сращивание шейхов с господствующим классом пошло так далеко, что было создана теория, доказывающая необходимость для шейхов иметь богатство, которое использовалось в борьбе за укрепление суфийских орденов.

Одним из ярких представителей таких шейхов, который сыграл большую роль в сближении религиозной догматики и суфизма, был Абухамид - ал – Газали (1-58 – 1112). Чувствуя, что влияние религии ослабевает, а принципы ее устаревают, он хотел примирить суфизм с исламом, т.е. преодолеть существующий

разрыв между официальной верой и мистикой. В этой области он добился определенных результатов. Суфизм, который богословы ислама считали еретическим течением, после обработки Газали уже не противоречил религии. Отрицая формальные ритуалы ислама, Газали требовал, чтобы религия стало внутренним переживанием. Он формализм исламских законов связал с мистикой суфизма и этим соединил суфизм с исламской ортодоксией. Газали в своих произведениях выступал с критикой представителей перипатетизма, отвергая материалистические и атеистические учения. Он проповедовал религию соблюдение ее основных принципов и тем самым препятствовал развитию свободомыслия в странах мусульманского Востока. Однако преградить путь развитию вольнодумства и свободомыслия он не мог.

Кроме суфизма и других вышеизложенных идеологических течений, на мировоззрение Ахмада Джамии оказало влияние научно – философское творчество мыслителей – сторонников восточного перипатетизма, особенно суфийская доктрина Ибн Сины и его учение о души.

Таким образом мировоззрение Ахмада Джамии не только является продуктом общественно – политической, философской и культурной жизни эпохи мыслителя но также имеет преемственную связь с учениями предшествующих мыслителей. Во многих своих философских и этических построениях Ахмад Джамии исходит из концепции своих предшественников. В своих воззрениях он придерживается философии суфизма, а в решении некоторых вопросов близко подходит к учениям Ибн Сины и Газали. Ахмад Джамии высказывает многие важные и передовые мысли, развивая социальные и этические взгляды предыдущих мыслителей.

1.2. Жизненный путь и наследие Ахмада Джами

Ахмад Ибн Аулхасан Джами Намаки Торшизи (1048-1141) более известный как шейх Ахмад-е джам («куб») или Ахмад-е Жандапил («слоноподобный», «живой слон») является великим персидским мистиком второй половины пятого века хиджры.

Полное имя Ахмада Джами - Шейхулислам Абунаср Шихаб ад-Дин Ахмад ибн аль-Хасан ибн Мухаммад ибн Джарир ибн Абдуллах ал-Баджали ан-Намаки ал-Джами. Источники причину присвоения ему прозвища «жандапил» и значению этого прозвища не объясняют. Фархи Систани употребляет слово «жандапил» в значении огромного и могучего слона.³³ Манучехр Дамгани также употребляет слово «жандапил» в данном значении.³⁴ Остается неясным, когда было присвоено ему это прозвище – при жизни, или после смерти? Некоторые авторы полагают, что он был очень высоким, сильным и бодрим человеком. В молодости никто из молодежи деревни Намак не мог состязаться с ним. Возможно, поэтому позже его прозвали «жандапилем».³⁵ Однако, доктор Али Фазил высказывает иную версию о причине присвоения ему данного прозвища. Как отмечает указанный исследователь, Ахмад Джами как духовный наставник и великий, благочестивый мистик пользовался огромным авторитетом среди своих последователей и учеников. Но был настолько строг в соблюдении мистических и религиозных обрядов, что не церемонился перед провинившимся учениками или любим нарушителем. В подобных случаях он был непоколебим и бесстрашен как разъяренный

³³ *Гахе ранча з-овардани жандапил, гахе монда з-овардани каркадан* // Фархи Систани. Избранные стихи. Под ред. Доктора Мухаммадаббаса Саяки. Тегеран: «Сухан», 1374. –С. 225.

³⁴ *Ту гуфтй, хар замоне жандапиле, биларзонад зи ранчи пеишгон тан!* // Манучехр Дамгани. Избранные стихи. Под ред. Ахмад Али Имамиафшар. Тегеран: «Санубар», 1366. –С. 116.

³⁵ Маулави Абдулхамид. Древнее наследие Хорасана. .1. Тегеран, 1354. –С. 76.

слон.³⁶ Однако, относительно причины присвоения Ахмаду Джами прозвища «Ахмад-е Джам», на основе сведений источников можно отметить, что называли его этим прозвищем потому, что: во-первых, его пристанище находилось в Джаме; во-вторых, по велению Всевышнего вино в его кубке превращалось в чистый мёд; в-третьих, его опьянела чаша божественной любви. Сам великий мистик пишет об этом следующие стихи:

Ахмадо, маст бош дар раҳи ишқ,
То бигуянд: «Ахмади Чом аст!
Эй Ахмад, пьянствуй на пути любви.
Чтобы все сказали: «Это есть Ахмад-е Джам!».³⁷

На всякий случай, Мустауфи³⁸ и Касим Гани³⁹ в своих произведениях называют этого великого мистика указанным прозвищем.

В источниках рассказывается, что предки Ахмади Джам занимались земледелием. Его отец Абулхасан бен Ахмад был арабом⁴⁰ и его генеалогия восходила к Джариру ибн Абдуллах ал-Баджали –

³⁶ Фазил Али. Из чаши Ахмади Джама (Избранные стихи АхмадааДжами). Тегеран, 1376. –С. 20.

³⁷ Джам – чаш, старинный сосуд для питья в форме полушария, «чаша вина». – примеч. авт.

³⁸ Мустауфи Казвини Хамдулла. Назхатул-кулуб. Под ред. доктора Сейид Мухаммадабира Саяки. Казвин: «Алхуда», 1381.–С. 189.

³⁹ *Ахмади Чомӣ, ки вайро хондаӣ ту «жандапил», з-оташи беҳуда дар разми гарон андохтӣ!* // Касим Гани. История мистицизма в исламе. Тегеран: «Завар», 1369. –С. 106.

⁴⁰ Али Фазил, комментатор произведений Ахмади Джама, вопреки мнению Саида Нафиси, ошибочно считает, что «Абулхасан» - это собственное имя самого Ахмада Джами, а не его отца.

сподвижнику достопочтимого Пророка (мир ему).⁴¹ Поэтому его иногда называли Ахмад Араби и Ахмад Баджали.⁴²

Ахмад Джам был отважным и смелым человеком.⁴³ В молодости вел беспечную, беззаботную образ жизни, развлекался разными наслаждениями, в том числе вином, причем, часто из-за чрезмерного употребления вина ввел себя в крайнее алкогольное состояние. Об этом сам мистик пишет следующее: «Я не знал ни о какой-либо науке, даже не мог правильно декламировать «Откровение» - первую суру Корана, и все, что мог – это была утренняя молитва».⁴⁴ Наконец, в возрасте 22 лет у него пробуждалось чувство божественной любви и заставило его вступить на путь суфизма.⁴⁵ Он в целях молитвы и покаяния уединялся и нашел пристанище в горных пещерах.⁴⁶

Ахмад Джам почти двенадцать лет прожил в уединении от общества на горе Намак, занимаясь углубленными покаяниями,

⁴¹ Джам Ахмад. Хулосат-ул-макомот. С предисловием доктора Хашматулла Муайяда Сананджи. Тегеран, 1345. С. 15.

⁴² Газневи С. Ступени Жандапила (Ахмад-е Джам). С.11; Бузджани Дервиш Али. Раузату-р-раяхин. С предисловием доктора Хашматулла Муайяда и под ред. доктора Ихсана Яршатира. Тегеран, 1345. С. 26.

⁴³ По словам Хамдулла Муставфи в «Нахзат ул-кулуб» («Пробуждение сердца»), Ахмад Джами получил кличку «Жандапил» («слоноподобный», «живой слон») из-за его громадной физической силы. См.: Под ред. доктора Сейид Мухаммадабира Саяки. Казвин: «Алхуда», 1381. С. 35.

⁴⁴ Мохаммад бен Матхар бен Шейх ул-ислам Ахмад Джам (Жандапил) Абулфатх. Хадикатул-хакика. Под ред. доктора Мухаммад Али Муваххида и доктоора Ихсана Яршатира. Тегеран, 1343. С. 12.

⁴⁵ См.: Джам Ахмад. Хулосат-ул макомот. С. 25; Саади Ширази. Гулистан. Под ред. Хатиба Рахбара. Тегеран, 1348. С. 96.

⁴⁶ Нафиси Саид. История поэзии и прозы в Иране. Т.1. Тегеран: «Механ», 1244. С. 108; Ширвани З. Рияз ус-саяхат. Под ред. Асгара Хамида Раббани. Тегеран, 1379. С.228; Халаби. Основы суфизма и аскетической жизни. Тегеран: «Асотир», 1376. С. 437; Фазил А. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмада Джами. Тегеран: «Тус», 1373. С. 83.

молитвами, радением и очищением души.⁴⁷ Затем он ещё шесть лет продолжил свою аскетическую жизнь в мечете «Нур», расположенный на горе Бизад вблизи Джама. Этот мечеть до сих пор существует. В целом он прожил в уединении в течение 18 лет. Наконец, в возрасте 40-лет Ахмад Джам достиг такого уровня мистических знаний и опыта, что разрешил себя вернуться к людям и руководить их на пути к самопознанию и духовному очищению.⁴⁸

Судя по сведениям источников, Ахмад Джам в Сарахсе проявил разные чудеса, особенно при лечении больных и сумасшедших, поэтому у него появились многие поклонники и последователи.⁴⁹ После этого он переселился в селе Зурабад (нынешний Салахабад) в Турбат-е Джам. Оттуда он через некоторое время переселился в село Маадабад, где построил мечеть и ханака - суфийское обиталище. Он много путешествовал, побывал в Герате, Нишапуре, Мерве, Бузджане, Бохарзе, Бистаме и другие городах. Его по прибытии в Герат с почетом встретили Джабир – сын Ходжа Абдуллаха Ансари и другие известные лица города. Во время своего пребывания в Герате в качестве гостя, Ахмад Джам проживал в знаменитом обиталище Хаджи Абдуллаха Ансари. В источниках пишется, что он однажды вместе со своим сыном Абулфатхом совершил паломничество и побывал в Мекке и Медине. После паломничества он дважды посетил султана Баязида Бистами.⁵⁰

⁴⁷ Джам Ахмад. Хулосат-ул макомот. –С.31.

⁴⁸ Низами Бохарзи Абдулвосе. Ступени Джами. Под ред. и с предисловием доктора НаджибуллаМаилаХирави. Тегеран: «Мумтаз», 1371.С. 325.

⁴⁹ Газневи С. Ступени Жандапила (Ахмади Джам). С предисловием доктора ХашматуллаМуайядаСананджи. Тегеран, 1345. С. 39.

⁵⁰ См.: Джам Ахмад. Трактат «Самаркандия». Под ред. Хашматулла Муайяд Сананджи. Тегеран, 1340. С. 90-91 и 159-160.

Согласно сведениям источников, Ахмад Дами, отчасти по свидетельству Шихабалдина Исмаила – сына Ахмади Джем, он имел 8 жен, 39 сыновей и 3 дочерей. Во время кончины Ахмади Джем 14 его сыновей были ещё живы.⁵¹ Среди его сыновей самыми известными являются следующие: Хаджа Кутбиддин Мохаммад; Ходжа Зияуддин Юсуф; Ходжа Бурханиддин Наср; Ходжа Шамсиддин Мутаххар.⁵² В настоящее время многочисленный род Ахмади Джем проживает в различных городах и поселениях Хорасана, Афганистана и даже Индии. Этому прославленному роду принадлежат такие знаменитые личности, как: Мохаммад Мутаххар (родился 577х., автор книги «Хадикат-ул-хакикат»; Хаджа Шихабуддин Абулмакорам бин Алаулмалик ал-Джем, автор книги «Хулосат-ул-макомот»; Юсуф Джем, один из известных литераторов девятого в.х., автор ряда произведений, таких как «Тухфат-ул-амир», «Хамсайн-е имади», «Фароид-е гияси»; Дервиш Али Бузджани, автор книги «Равзат-ул-раёхин»; Шихабуддин Исмаил, автор книги «Трактат о доказательстве величия Ахмади Джем»; Хаджа Захираддин Иса Джем, автор трактатов «Сирр-ул-бадае'», «Сироту-с-соликин», «Рамуз-ул-хакаик», «Хаким», «Мустаб'ид».

Хотя некоторые исследователи считают, что Ахмад Джем усвоил мистику самостоятельно, без наставников и учителей, однако, явное и большое сходство его мистических воззрений и поведений с воззрениями и поведением Хаджа Абдуллаха Ансари, Мустамли Бухари, Абусаида Абулхайра, Кушайри, Абухамида Газали и ряда других великих мистиков позволяет нам не согласиться с этим мнением. Можно уверенно полагать, что Ахмад Джем во время восемнадцатилетнего уединения и введения аскетического образа

⁵¹ Хакикат Абдурафи. История суфизма и иранских суфиев. Тегеран, 1388. С. 405.

⁵² Фазил Али. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмада Джами. С. 149.

жизни большую часть своего времени проводил в обществе с безымянными учителями – книгами, изучал истории пророков и основателей религий, трактаты вышеупомянутых и других великих мистиков, с их помощью терпеливо и со вниманием, экспериментировал и усвоил каждую ступень и состояние мистического самопознания и совершенствования.⁵³ Таким образом, можно сделать вывод, что он был в начале необразованным и неграмотным, но во время длительного проживания на горах и ведения аскетического образа жизни, занимался самостоятельным изучением основы теоретического и практического мистицизма. И его серьезность в этом вопросе может быть хорошо понятым из содержания его произведений.⁵⁴ В дальнейшем попытаемся установить некоторые предполагаемые духовные наставники этого оригинального мистика.

Ахмад Джам в виду его пристрастия к аскетический мистицизм, принял многие мистические идеи Ходжи Абдуллаха Ансари (ум. в 481 х.) и находился под их глубоким влиянием. Однако, то что Ахмад Джам не согласуется с некоторыми социальными аспектами мистического учения Абдуллаха Ансари и других суфиев и даже критически относится к ним, позволяет нам считать его независимым, самостоятельным мистиком. Ансари и многие другие предшествующие мистики в своих трактатах, преимущественно обосновали и проповедовали лишь аскетический мистицизм, значительно отчуждающий путников от общества и реального мира и противопоставляющий светский жизнь с религиозно-мистической.

⁵³ См.: Фазил Али. Из чаши Ахмад-е Джам. С.27; Фазил Али. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмада Джам. С. 90; Фред Майер. Энциклопедия Ирана и Ислама, №10. –С. 1262-1265.

⁵⁴ Этот вопрос более подробно рассматривается в основной части работы.

Ансари в своих трактатах разработал многоступенчатую мистическую «лестницу», состоящую из сотни ступеней и стоянок, с подробным описанием и определением каждого из них. Вместе с тем, у Ансари отсутствует критический взгляд на погрешности мистических концепций, он решительно попытается расширить понятийную систему мистицизма, через изящное разграничение понятий, близких друг к другу по смыслу. Сопоставительный анализ социально-критического мистицизма Ахмади Джам с аскетическим мистицизмом Ансари позволяет нам констатировать, что Ахмад Джам в вопросах о соответствии суфизма с религиозными учениями и предписаниями, об истине и науке, о видах и нормах поведения путника и методах их разграничения и др., находился под влиянием своего гератского предшественника. Но, тем не менее, учение Ахмади Джам имеет более значительный социальный аспект.

Ходжа Саидаддин Газневи в трактате «Ступени Жандапиля» пишет, что духовным наставником Ахмади Джам являлся Шейх Абусаид Абулхайр (ум. в 440 х.), ибо «его плащ через несколько поколений досталось Ахмаду Джам».⁵⁵ Но доктор Шафии Кадкани считает Ахмади Джам противоположной точкой Абусаида Абулхайра.⁵⁶ По словам этого исследователя, Абусаид Абулхайр дружественно и толерантно относился к приверженцам всех религий и был убежден в том, что все люди равны перед Богом, в то время как «Ахмад Джам был лишен этими качествами». Шафии Кадкани для утверждения своего мнения приводит стихи, якобы принадлежащие

⁵⁵ См.: Газневи С. Ступени Жандапила (Ахмад-е Джам). С. 162-164.

⁵⁶ См.: Механи Мунаввар. Тайна единства в ступенях Шейх Абусаида. Под ред., с предисловием и комментариями доктора Мухаммадреза Шафии Кадкани. Тегеран: «Агах», 1366. С. 56.

Ахмади Дзам, где он якобы жалуется на отсутствие достаточной силы для того, чтобы притеснить и наказать дахритов.⁵⁷

Согласно мнению Кадкани, Ахмад Дзам инакомыслящих, иноверцев и всех тех, кто живут не по нормам шариата и традициям суфизма, считал обреченными на смерть и небытие. Он сомневается в правдивости рассказа Саидаддина Газневи - автора «Ступени Жандапила» о посещении духа Абусаида Абулхайра Ахмаду Дзам и считает эту рассказ не более, чем выдумкой или сказкой. Указанный автор игнорирует наличие у Ахмади Дзам таких, характерных Абусаиду Абулхайру качеств, как праведность, преданность, самоотверженность, склонность к духовному самоочищению и самопознанию, любовь к наукам и др., характеризует Ахмади Дзам как сплошного эгоиста.

На наш взгляд, такая оценка не лишена в некоторой степени правдивости, ибо некоторые слишком рьяные и фанатичные последователи и сторонники Ахмади Дзам, иногда приписывали ему неестественные качества и чудотворства. В результате, во многих книгах, посвященных описанием его жизни и мистического статуса, истинное лицо и его жизнь искажены под покровом ложных представлений и выдуманных историй. Тем не менее, такие выдумки не оказывают ущерб на высокий социально-гуманистический дух этого великого мистика, который проявляется при более глубоком анализе его воззрений.

Ахмад Дзам уважительно относился к приверженцам всех религий и сект и в этом вопросе строго соблюдал предписания Священного Корана. По этому поводу, он пишет: «Всевышний Аллах в своей священной книге призывает мусульман уважать людей

⁵⁷ *Афсус, ки кудрате надорем, то хиштаки дахриён дарорем!* // Механи Мунаввар. Тайна единства в ступенях Шейх Абусаида. –С. 56.

писания – иудеев и христиан».⁵⁸ Или же, в другом месте он пишет, что для него одинаково уважаемы и дороги все добрые и праведные люди, независимо от того, являются ли они мусульманами, или иудеями, или христианами. Таким же образом он одинаково, независимо от религиозной или этнической принадлежности, осуждает всех людей с темной душой и злыми намерениями: «Значит, строители обиталищ и те, кто содержат эти обиталища – люди добрые. Однако среди каждого народа и племени найдутся люди, которые оскверняют их доброе имя. Подчиняющийся Богу везде находит уважение и доброе имя, кем бы он ни являлся, даже если является иудеем или огнепоклонником. Но отморозок везде останется отморозком, где бы он ни был, даже в Каабе!».⁵⁹

Ахмад Джам прославляет богослужение и чистосердечное покаяние как качества совершенного человека и считает, что такие люди найдутся не только среди мусульман, но и среди приверженцев других религий и верований: «Знай, что покаяние – это великое и святое дело. И умные люди, занимающиеся покаянием и имеющие отношение с этим делом, найдутся среди всех групп - мусульман, иудеев, христиан, огнепоклонников, политеистов, идолопоклонников!».⁶⁰

Поэтому, как вытекает из вышеприведенных слов, нельзя согласиться с мнением о непримиримости Ахмади Джам к приверженцам других религий и верований. Несправедливо приписывать ему ярлык реакционного мистика-фундаменталиста. Он весьма почтительно относится ко всем религиям и их приверженцам и

⁵⁸ Джам Ахмад. Сирадж-ус-соирин. С предисловием, редакцией и примечаниями доктора Хасана Насири Джами. Тегеран, 1389. С. 32.

⁵⁹ Там же. С. 33.

⁶⁰ Джам Ахмад. Мифтах-ун-наджат. С. 93.

с этой точки зрения его мистическое учение отличается своей ярко выраженной толерантностью. Однако, что касается личным взаимоотношениям Ахмади Джам и Абусаида Абулхайра, то здесь необходимо отметить, что нигде, ни в одном из произведениях обоих великих мистиков, они не называют имена друг друга. Более того, Ахмад Джам родился спустя одного года после кончины Абусаида Абулхайра, поэтому о возможностях их очной встречи не может быть и речи.

На мой взгляд, отношение, о котором упоминают авторы жизнеописаний Ахмади Джам, составители и комментаторы его произведений, на самом деле является духовным, или говоря на специальном суфийском языке, отношением *увайси* - «наследование непосредственно пережитого духовного знания от духа живущего человека его преемником-учеником; реализуется в мусульманской общине в среде первых сподвижников Пророка исламской религии и четырёх праведных халифов, в дальнейшем служит прообразом для создания организованных суфийских общин, биннома «учитель-ученик» и сложения цепи духовной преемственности».⁶¹ В этом смысле, отношение Ахмади Джам с Абусаидом аналогично отношению Увайса Карани⁶² с Пророком (мир ему). В таком отношении нет нужды в присутствии сторон отношения в одном месте

⁶¹ Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб: «Азбука – классика»; «Петербургское востоковедение», 2008. –С. 20.

⁶² *«Воистину Посланник Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: «Какой-то человек придет к вам из Йемена, его будут звать Увайс, в Йемене у него осталось только мать. Раньше покрывала его белизна (от проказы), но после того, как обратился он с мольбой к Аллаху, Он избавил его от этого, если не считать одного места величиной с динар или дирхем, и пусть те из вас, кто встретится с ним, просят его, чтобы он молил Аллаха о прощении для вас» // Имам ан-Навави. «Сахиху Муслим би Шархин Навави», 16/95.*

или времени. Это вопрос подробно обсуждается нами при анализе философских и этических идей Ахмади Джам. Здесь лишь отмечаем, что при духовном отношении, или общении, стороны могут общаться друг с другом, помогать друг другу не видя друг друга. Поэтому, при сопоставлении воззрений Ахмади Джам и Абусаида Абулхайра в них можно обнаруживать много общих и схожих элементов.

Саидаддин Газневи убежден, что Абутахир Курд – сын и наместник Абусаида Абулхайра также являлся наставником и учителем Ахмади Джам. Указанный исследователь обосновывает своё мнение соответствующими стихами, которые якобы принадлежат перу самого Ахмади Джам.⁶³

Анализируя сведения источников, можно заключить, что Ахмад Джам пользовался огромным авторитетом не только у своих последователей и поклонников, но также среди определенной группы ученых-правоведов, теологов и мистиков своего времени. Например, одним из известных мистиков-современников Ахмади Джам был Санаи Газневи. Этот известный поэт во времена конфликта и перемирия между Ахмадом Джам и Мухаммад Мансуром Сарахси проживал в Сарахсе, был свидетелем их споров и сближений⁶⁴ и об этом упоминает в одной из своих касыдах.⁶⁵

У Ахмади Джам, также как у многих других свободомыслящих мистиков, было немало противников и одним из них являлся Имам

⁶³ *Дар вақти зухури шайхи ислом, омад ба зиёрат он накуном. Бутоҳири курдро ки дарёфт, бар давлати ҷовидон зафар ёфт* // Газневи Ходжа Сайидаддин Мухаммад. Ступени Жандапила (Ахмада Джами). С.111-112.

⁶⁴ Насири Джами.. Поэтические ступени шейха Ахмади Джама. Тегеран, 1391. С. 106.

⁶⁵ Эта касыда начинается следующими строками: *Аз хилоф аст ин хама шарр дар ниҳоди булбашар, в-аз хилоф аст одамӣ дар чанги чангу шуру шар* // СанаиГазневи Маджидаддин. Сборник стихов. Под ред. Мухаммадтаки МударрисаРезави. Тегеран, 1388. С. 263.

Мухаммад Мансур Сарахси⁶⁶, о чем упоминает доктор Насири Джам в своей работе.⁶⁷ Имам Мухаммад Мансур Сарахси был весьма высокообразованным человеком. Возглавлял судейство города Сарахса и пользовался огромным авторитетом среди значительной части духовенства, ученых и литераторов. Хаким Санаи Газневи посвятил этому человеку много стихов, где называет его таким похвальными словами, как «муфти-ул-машрикайн», «сайф-ул-Хак», «тадж-ул-хутаба», «акза ал-куззат ал-Хурасан» и т.д.⁶⁸ Наконец, Санаи посвятил этому человеку свою знаменитую месневи «Сайр-ул-ибад ила-л-маад».⁶⁹

Имам Мухаммад Мансур Сарахси после приезда Ахмади Джам, долгое время ввел с ним полемику вокруг некоторых фундаментальных вопросов исламского права и суфийской этики, однако наконец согласился с ним и стал одним из ярых его последователей.⁷⁰ Это перемирие ранее конфликтующих двух авторитетных лиц оказало глубокое впечатление на Хакима Санаи, о чем поэт упоминает в своих стихах.⁷¹

Ахмад Джам дружил со многими знаменитыми личностями своего времени, одним из них являясь Шейх Исмаил Джабир – сын и наместник Абдуллаха Ансари. Как об этом уже упоминалось, во время прибытия Ахмади Джам в Герат, Джабир вместе с другими знатными

⁶⁶ Известный ученый-правовед ханафитского толка, современник Ахмади Джама, автор книги «Рияз-ул-унс».

⁶⁷ *Қозй ба ҳузури шайхи ислом, з-он пас ба даруни шаҳр зад гом, халке ба кафои шайхи машҳур, бо ваъзи Мухаммад бинни Мансур* // Насири Джами. Поэтические ступени Ахмади Джама. С.29.

⁶⁸ См.: например: Санаи Газневи. Сборник стихов. С. 36.

⁶⁹ См.: Предисловие Мударриса Разави в кн.: Санаи Газневи. Сборник стихов. С. 86.

⁷⁰ См., подробнее: Фазил Али. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмади Джама. С.288-293.

⁷¹ *Лочарам з-ин сулҳи чонҳо осмоне шуд ба зер, лочарам, з-ин кори дилҳо осмоне шуд забар* // Санаи Газневи. Сборник стихов. С. 263.

лицами города встретили его с почетом и поместили его в знаменитом обиталище покойного Хаджи Абдуллаха Ансари.

Абулфатх Мухаммад ибн Мутаххар – сын Ахмади Джам, автор книги «Хадикат-ул-хакикат» в своей книге упоминает беседу своего отца с Имамом Айлаки и пишет, что однажды Имам Айлаки задавал его отцу следующий вопрос: «Правду говорят, что ты знаешь алхимию?». Отец отвечает: «Наша алхимия состоит в следующем: вера в единобожие, упование, покорность, удовлетворенность, терпение, доброта, искренность, любовь, покаяние и благочестие».⁷²

Из числа других современников Ахмади Джам можно упоминать такие личности, как Мухаммад ал-Муктафи ли-амриллах, тридцать первого аббасидского халифа (годы правления 530-555 х.), Хаджа Кутбиддин Маудуд Чишти (ум. в 527 х.),⁷³ Шейх Зияуддин Абуннаджиб Абдулкахир ибн Абдуллах (490-563 х.),⁷⁴ Абулфатх Ахмад ибн Газали (ум. в 525 х.),⁷⁵ Айнулкуззат Хамадани,⁷⁶ Хаджа Юсуф Хамадани,⁷⁷ Али ибн Мусафир, Шейх Абулфахр Багдади, Абунасер Джафар Хирави.

Анализ сведений источников позволяет также говорить о влиянии Ахмади Джам на некоторые известные представители исламского мистицизма. Одним из них является Хафиз Ширази.

Ярким доказательством влияния Ахмади Джам на воззрения Хафиза является то, что Хафиз в своих газелях часто употребляет

⁷² Мухаммад ибн Мутаххар. Хадикат-ул-хакикат. б.е.н Мутаххар бен Шейх ул-ислам Ахмад Джам (Жандапил) Абулфатх. Хадикатул-хакика. С. 14-15.

⁷³ Один из известных представителей суфийского ордена Чиштия, широко распространившийся в Индии.

⁷⁴ Представитель суфийского ордена Сухравардия, двоюродный брат Шахабиддина Сухраварди.

⁷⁵ Младший брат Имам Абухамида Газали.

⁷⁶ Его полное имя: Абулмаали Абдуллах ибн Абубакр ал-Маянджи, более известный прозвищем Айнулкуззат Хамадани, родился в 492 х. в Хамадане.

⁷⁷ Автор книги «Рутбат-ул-хаят».

слово «Шейх-и Джам», например, в газели «Суфий, бери эту хрустальную чашу»:

Ҳофиз муриди чоми май аст, эй сабо, бирав,
Аз банда бандагӣ бирасон Шайхи чодро!
Хафиз - поклонник чаши вина, иди ты, ветер,
Передай мою признательность хозяину чаши!

Одно из значений персидского слова «джам» – «священный сосуд». По преданию у царя Джамшида была чаша, в которой он мог видеть всё, что творилось в его царстве. Отсюда происходит выражение «чаша Джамшида» или «чаша, являющая мир» (джам-и джахан намэ). Мусульманские мифологи считали, что такой же чашей обладал пророк Соломон. Другие авторы трактовали ее как астролябию или зеркало наподобие хрустального шара. По словам Д.Нурбахша, это слово в суфийской поэзии чаще символизирует сердце суфия.⁷⁸

Следовательно, Хафиз под словами «Шейхи джам» подразумевает владельца или вождя сердец, наполненных божественным напитком. Ибо, слово «джам» в суфийской поэзии обретает трансцендентный смысл и используется в качестве метафоры упоённости божественным поминанием. Кроме этого, насколько известно, Хафиз, также как Ахмад Джам, не принадлежал какому-либо конкретному суфийскому тарикату.

Говоря о влиянии Ахмади Джам на Хафиза Ширази, здесь небезынтересно ознакомиться с мнениями исследователей поэзии Хафиза о значении слова «Шейх-и джам» в ней. Доктор Джалаладдин Хумаи отмечает, что поскольку Ахмад Джам и Хафиз не были современниками, поэтому Хафиз не мог упоминать о нем в своих газелях, следовательно, слово «Шейх-и джам» не имеет никакого

⁷⁸ Нурбахш Джавад. Ницета и нищий. Тегеран, 1382. С.35-36.

отношение с Ахмадом Джам. Скорее всего, это слово означает любого владельца сердца, наполненного опьяняющей божественной любовью.⁷⁹

Другой исследователь, Сейид Мохаммад Фарзан, напротив, пишет следующее: «Поэт в своей газели ясно называет себя поклонником чаши вина и выражает свою покорность человеку, которого на пути божественной любви считает своим предводителем или наставником. Поэтому, возможно, он под словом «Шейх-и джам» имеет ввиду Ахмади Джам.⁸⁰ Эту мнению подтверждает также доктор Касим Гани.⁸¹

Однако, этот же исследователь вместе с доктором Казвини при новой редакции сборника стихов Хафиза, пишут, что «Шейх-и джам» - это не Ахмад Джам, может быть, он какой либо современник Хафиза. Вероятнее всего, этим человеком является Зейниддин Абубакр Тайбади – умерший в 729 х., то есть в год кончины Хафиза.⁸² Данное мнение имеет много сторонников среди исследователей.⁸³ Например, Абулхасан Абдурахман Хатами Лахори также убежден в том, что Хафиз проявлял глубокое уважение к своему современнику – Шейху Тайбади. Поэтому, он в своих газелях под словом «Шейх-и джам» имеет ввиду именно этого великого мистика.⁸⁴

Согласно мнению доктора Зарринкуба, слово «шейх-и джам» является некой дополнительной метафорой и слово «шейх-и джам» означает почтительное отношение поэта-мистика к чаше. То есть,

⁷⁹ См.: Хумаи Дж. Место Хафиза в суфизме. Тегеран, 1342. С. 8-37.

⁸⁰ См.: Фарзан Сейид Мухаммад. Статьи. Под Ред. Ахамада Идарачи Гиляни. Тегеран, 1356. С.200, 208, 225.

⁸¹ Касим Гани. Споры о наследии, воззрениях и жизни Хафиза. Тегеран: «Завар», 1331. С. 26.

⁸² Казвини А., Касим Г. Редактирование стихов Хафиза. Тегеран: «Нигах», 1372. С. 353.

⁸³ См.: Казирани Ахмад, Хамиди Джафар. Словар терминов сборника стихов Хафиза. Тегеран, 1384. С. 102.

⁸⁴ Хатами Абулхасан. Комментарии суфийских газелей Хафиза. Тегеран, 1375. –С. 93.

Хафиз якобы выражает свое почтение к чаше, наполненной божественным напитком, прибавлением к слову «джам» как знак уважения слово «шейх».⁸⁵ На наш взгляд, такая интерпретация никак не соответствует с истинным значением данного слова в газелях Хафиза.

Мухаммад Эфенди пишет, что в вышеупомянутых стихах Хафиза под словом «Шейх-и джам» подразумевается Ахмад Джам. Те исследователи, которые не понимали суть аллегорических значений, испытывают затруднение в их комментарии. Поэты Аджамы, везде, где употребляли слово «шейх-и джам», имели ввиду Ахмади Джам. Поэтому, стихи Хафиза можно интерпретировать так: «Эй утренний ветер, Хафиз хочет чашу вина, иди передай мой поклон Шейх Ахмаду, её владельцу!».

Исмаат Саттарзаде, переводчица книги Сауда Бастави «Комментарии Хафиза», при разъяснении значения слов «шейх-и джам» цитирует следующие слова Абдурахмана Джам из «Нафахат-ул-унс»: «Шейх (Ахмад Джам) регулярно призывал людей к соблюдению религиозных предписаний о дозволенных и запретных делах. Он особенно боролся против пьянству, прославился тем, что разрушал кабаки и везде, где обнаруживал бочки с вином, немедленно их поломал. Поэтому, можно с большей долей уверенности полагать, что Хафиз под словом «шейх-и джам» подразумевает этого праведного шейха».⁸⁶

Доктор Хуррамшахи также считает, что Хафиз под словом «шейх-и джам» имеет ввиду Ахмади Джам, ибо он «после своего покаяния и принятия мистической пути, всю жизнь боролся против

⁸⁵ Поиски в иранском суфизме. Тегеран: «Амири кабир», 1357. С. 12.

⁸⁶ Сауди Бастави Мухаммад. Комментарии Хафиза. Автор перевода доктор Исмаат Саттарзаде. Т.1. Тегеран: «Аржанг», 1366. С. 64.

виночерпия и потребления вина, считал что вино искалечит жизнь людей и удаляет их от истинной пути, поэтому призывал пьяниц к покаянию и воздержанию от этой пагубной страсти».⁸⁷

Однако, слово «шейх-и джам» сравнительно редко употребляется со стороны других мусульманских поэтов-суфиев. Во время анализа произведений некоторых известных поэтов, мы всего выявили пять примеров употребления данного слова. Три раза это слово употребляет Нуриддин Абдурахман Джам и каждый раз в честь Ахмади Джам - своего великого земляка-предшественника; по одному разу это слово употребляют Мухаммада Асири Лохиджи и Маликушшуара Бахар. Кроме этого, некоторые поэты вместе слово «шейх-и джам» употребляли слово «пир-и джам», под которым, также имели ввиду Ахмади Джама.

Здесь также необходимо отметить, что в поэзии Хафиза кроме слова «шейх-и джам» также употребляется слово «шейх». При этом, Хафиз слово «шейх» употребляет неоднозначно, иногда в положительном, а иногда в отрицательном значении. Часто он подразумевает под этим словом высокопоставленных и нечестивых служителей религии и государства своего времени, в том числе казиев, муфтиев, эмиров и т.д.⁸⁸ Однако подобное употребление этого слова в отрицательном значении наблюдается в тех случаях, когда это слово используется как общее имя или название.

В целом, нами были обнаружены 28 случаи употребления этого слова вместе с конкретными личными именами личностей, большинство из которых являлись покровителями и друзьями Хафиза: Шейх Абуисхак, Шейх Маджидаддин, Шейх Бадриддин т.д. Кроме

⁸⁷ Хуррамшахи. Хафизнамэ. Тегеран, 1372. С. 147.

⁸⁸ *Май хур, ки шайху воизу муфтиву мухтасиб, чун нек бингарй, хама тазвир мекунад*

этого Хафиз в одном месте употребляет слово «шейх-и Санаан», что также имеет положительное значение и часто встречается в суфийских произведениях других поэтов и писателей, особенно в «Мантику-т-тайр» Атгара. Такое же положительное значение имеет у Хафиза и слово «шейх-и джам». Он это слово употребляет лишь один раз в вышеупомянутом стихе. Поскольку поэт в указанном стихе выражает свое почтение носителю прозвища «Шейх-и джам», то данное слово не может иметь отрицательное значение. Таким же образом, слово «шейх-и джам» не может означать «чашу вина» или же слово «джам» не может сравниваться со словом «шейх». «Джам» («чаша») и «май» («вино») означают любимые Хафизу личности, поэтому, нелогично их отождествление с отрицательными личностями, которых поэт называет общим названием «шейх».

Таким образом, из двух мнений относительно принадлежности прозвища «шейх-и джам», наиболее правильным является мнение, приписывающее это прозвище Ахмаду Джам, а не Тайбади, что и утверждается, например, в известной энциклопедии Дехкода.⁸⁹

Те исследователи, которые не согласны с этим мнением, считают, что «Шейх-и джам» - это Шейх Зайниддин Абубакр Тайбади – современник Хафиза, с которым Хафиз был хорошо знаком и даже ввел с ним дружественные отношения. Согласно мнению этой группы, Шейх Тайбади и Хафиз дружили между собой и несколько раз встречались. В этих встречах Шейх Тайбади познакомил Хафиза с учением Ахмади Джам и других своих предшественников. Говорят, что Шейх Тайбади даже однажды сильно помогал Хафизу и спас его жизнь от какой-то угрозы. Тем не менее, это не может служить основанием для того, чтобы Хафиз называл его «Шейх-и джам» - своим духовным наставником. Нигде ни в каких источниках не

⁸⁹ См.: Дехкода. Энциклопедия Дехкода. Т. 4. Тегеран, 1365. –С.1108.

существует какое-либо сведение, в котором Шейх Тайбади упоминалось бы прозвищем «Шейх-и Джам».

На наш взгляд, поскольку Ахмад Джам жил до Тайбади и ещё при своей жизни получил это прозвище, поэтому Тайбади, будучи верным его последователем, не мог, вопреки сложившейся в истории суфизма традицией, присвоить себе это почтительное прозвище своего великого предшественника. Указанная традиция признания авторитета предшественников и доброе упоминание их имен в суфизме существует с самого начала его возникновения и регулярно передается из поколения в поколение. Эта традиция существует также в наши дни.

Завершая эту дискуссию, можно констатировать, что Хафиз под словом «Шейх-и джам» имеет ввиду Ахмади Джам и этим же признает и утверждает его огромный духовный авторитет над собой. Хафиз, называя Ахмади Джам – великого мистика и своего предшественника почетным прозвищем «Шейх-и джам», этим же обращается к нему как к совершенному человеку - образцу для подражания.

Другим известным мусульманским литератором и мистиком, находившимся под огромным влиянием Ахмади Джам, был маулана Нуриддин Абдурахман Джам, который, судя по той характеристике, которую дает в своих произведениях Ахмаду Джам, испытывал к нему огромную симпатию. Он даже вдвойне гордился тем, что родился в Торбате Джам и являлся соотечественником и земляком этого оригинального и великого мистика. В одном из своих газелей он говорит:

Нет лучше Шейх-и джам наставника у поклонников любви,
Счастлив тот, кто дал руку доверия ему.⁹⁰

⁹⁰ *Шайхе чу чом нест муридони ишкро, хуи он ки дод дасту иродат ба Шайхи чом // Джам Ахмад. Сборник стихов. –С. 133.*

Или же, в другом месте он пишет:

О Маулави! Твое сердце и твои слова,
Наполнены вином, из чаши Шейх-и Джам.
Поэтому твоё прозвище «Джам»
В стихах имеют двойного смысла.⁹¹

Творчество Ахмади Джам оказало огромное влияние также на воззрения Шейха Зайниддина Абубакра Тайбади. Судя по сведениям источников, Шейх Тайбади, современник Хафиза, имел огромный авторитет как среди мистиков и аристократии, так и среди простого населения. Пишут, что он однажды спас Хафиза от гнева Шаха Шуджа.⁹² Ему источники прославляют такими прозвищами, как «царь предводителей», «вождь пути наставления» и др. Он был верным приверженцем и продолжателем мистического пути Ахмади Джам, дружил с его наследниками и однажды по их совету написал письмо эмиру Тимуру Гуракани, в котором бесстрашно призывал его воздержаться от произвола и угнетения народа.⁹³ По словам Джам, он следовал традиции увайси и после смерти Ахмади Джам долгие годы испытывал на себя его огромное духовное влияние.⁹⁴

Другим лицом, испытывающим на себя огромное влияние творчества Ахмади Джам был Мир Мухаммад Маасум Бехкари Нами - известный секретарь и гравировщик, который, после посещения дворца шах Аббаса, посетил частокол Ахмади Джам и в знак своей

⁹¹ *Мавлавӣ, чому раҳиши каламаи, ҷуръаи ҷоми Шайхулислом аст. Ло чарам бар ҷаридаи ашъор, ба ду маънӣ тахаллусам Ҷом аст!* // Джам Ахмад. Сборник стихов. С. 155.

⁹² См.: рассказ о спасении Хафиза от порчи Шах Шуджа в кн.: Джами Нуриддин Абдурахман. Нафахатул-унс мин хазаратул-кудс. С предисловием МехдиТаухидпура. Тегеран, 1376. С. 498.

⁹³ В этом письме отчасти он пишет: *Афрози мулукро нишеб аст, битарс! Дар ҳар дилаке аз ту ниҳеб аст, битарс! Бо халқ ситамгарӣ кунӣ, нандешиӣ, ҳар як ситаме бо ту ҳасиб аст, битарс!* // Хидаят Р. Рияз ул-орифин. С. 84.

⁹⁴ Джами Абдурахман. Нафахат-ул-унс. С. 498.

признательности гравировал на стену следующие слова: «Великий наставник путников Шейх Ахмад Джам, скончался в 536 х.». ⁹⁵

Кроме этого, творчество Ахмади Джам также оказало значительное влияние на воззрения Дервиша Али Бузджани, ⁹⁶ Шах Касима Анвара ⁹⁷ и Баба Фигана Ширази, известного поэта десятого века хиджри. Баба Фиган в своем диване несколько раз упоминает имя Ахмади Джам и выражает ему свое почтение:

Фигани, пьяные из похмелья вдруг доверяют тебя,
Но, ты, больше всех доверь Старцу Джама. ⁹⁸

К сожалению, здесь у нас нет возможности выяснить условия и степени влияния мистических идей Ахмади Джам на воззрения всех указанных поэтов и суфиев. Для этого требуется отдельное комплексное исследование. Здесь лишь считаем уместным отметить, что суфийские идеи этого великого мыслителя также оказали значительное влияние на мировоззрение Саади, Кази Нуруллаха Шабистри, Шахабиддина Абулмакорима Атаулмалака Джам – автора трактата «Хулосату-л-макомот-и Джам» и ряда других известных представителей исламского мистицизма.

В источниках, находящихся в нашем распоряжении существуют интересные сведения об отношениях Ахмади Джам с представителями господствовавшей в его эпохе династии, а именно – с Султан Санджаром (477-552 х.). Санджар-ибн-Мелик-шах-ибн-Али-Арслан-Муиз-ад-дин-Абу-л-х-арис «на свет божий» явился в 1086 году на

⁹⁵ *Муришиди номй Ахмади Чомй. Соли вафоташ 536 хи чрй*// Фазил Али. Из чаши Ахмад-е Джам. С.27; Фазил Али. Жизнеописание и критический анализ наследия Ахмада Джами. С.307.

⁹⁶ Дервиш Али Бузджани являлся хорасанским поэтом-суфием 10 в.х., служил у представителей рода Ахмада Джами и считал это для себя огромной честью.

⁹⁷ Шах Касим Анвар был мюридом Ахмада Джами и именно он впервые назвал его прозвищем «Фил-и Худо» «Божественный Слон» или «жандапил» («слоноподобный»).

⁹⁸ *Мастон агар кунанд Фигонй ба ту ба майл, пире ба эътикод беҳ аз пири Чом нест* // Дехкода . Энциклопедия. Т.4 С.1108.

древней земле Ирака в городе Синдjar, ранее завоеванной его воинственными праотцами. Атрибутами власти Сандjar был избалован с малых лет. Заполучив в свое ведение Хорасан, в 12 лет от роду он приказал выколоть глаза одному из опальных эмиров. В 15 - поднял меч на своего брата Беркийарука, могущественного царя империи. А в 18 с треском разгромил воинство Караханидов. С 30-летнего возраста Сандjar безраздельно правит всей империей Сельджуков, владея бескрайними просторами и великими умами, от Амударьи до Средиземного моря. Своей великодержавной столицей он провозгласил Мерв.

В те времена, в султанской обсерватории творил Омар Хайям, знаменитый поэт и гениальный математик, уроженец Мерва, и крупный историк XII века Самани, автор «Истории Мерва» в 20 томах и «Истории Багдада» в 15 томах. В словаре историка Йакута упомянута библиотека Атика ибн Абу-Бекра, насчитывавшая 120 тысяч томов, причем ее владелец был простым торговцем ароматических трав. Говорят, со временем он столь близко вошел в доверие Санджара, что тот наградил его отменно, назначив своим кравчим - высокая честь при дворце. Боязнь быть отравленным заставляла «сильных мира сего» быть особенно разборчивыми при выборе виночерпия. В честь султана Санджара читали проповедь в священных мечетях багдадского халифа. До небес возносит своего султана Ибн-ал-Асир. «Он был сильным, благородным, ласковым с поданными, страна была в его время в безопасности», - пишет он.

Хотя многие известные суфии избегали связей с правителями и считали недостойным вмешиваться с политикой и светскими заботами,⁹⁹ однако Ахмад Джам испытывал симпатию к этому справедливому правителю из династии Сельджуков и в своих

⁹⁹ Ахмад Кисрави. Суфизм. Тегеран, 1323. С. 36.

произведениях упоминал о нем добрыми словами. Судя по сведениям источников, между Ахмадом Джам и Султан Санджаром Сельджуки существовала тесная дружественная связь. Говорят, что когда молва об Ахмаде Джам дошла до Султан Санджара и он впервые услышал об этом великом шейхе, он поспешил показать ему свое почтение и прибыл в этих целях в Маадабад, где в своем обители проживал великий шейх. Чтобы показать свою преданность шейху, султан взял на свое плечо корыту с глиной и поднялся на крышу его обители.¹⁰⁰

Со своей стороны, Ахмад Джам также проявлял огромное уважение к этому правителю и в своем трактате «Раузат-ул-музнибин» характеризует его как мудрого, благочестивого и справедливого царя, покровителя ученых и мудрецов.¹⁰¹ По утверждению самого Ахмади Джам, он писал эту книгу как назидание в знак благодарности за многочисленных щедрых застоля, которых организовал султан Санджар в своем дворце и приглашал всех знатных лиц, в том числе Ахмади Джама и других известных мудрецов, и подарил эту книгу султану. Он отмечает, что наслаждение от употребления вина и вкусной пищи быстро пройдет и забывается, но духовное наслаждение от прочтения его книги задолго сохраняется в памяти султана и всех, кто её прочитают.¹⁰²

Однажды Султан Санджар спрашивал Ахмади Джам о признаках друзей Бога. Он ответил: «Друзья Бога это не те, которые делают разные чудеса, а те которые покоряются Ему, беспрекословно выполняют Его волю, избегают от животных страстей и развлечений, не любят лицемерие, живут скромно и довольствуются тем, что у них

¹⁰⁰ См.: Газневи. Ступени Жандапила (Ахмади Джама). С. 55-60, 70, 237-238; Ахмади Джам. Рисолаи Самарканди. С. 337; Предисловие Модаррис Разави к кн.: Санаи Газневи. Сборник стихов. С. 94.

¹⁰¹ Джам Ахмад. Раузату-ул-музнибин ва джаннат ул-муштакин. С. 5.

¹⁰² Там же. С. 6-7.

есть. Те правители, которые завоевывали города и крепости силой своей многочисленных войск и ради корыстных целей, также не являлись друзьями Бога, ибо такие правители в корыстных целях положили глаз на чужое добро. Спаси Бог нашему султану от подобной корысти!». ¹⁰³ Все эти сведения говорят об огромном авторитете Ахмади Джам и его высоком статусе не только среди массы его поклонников, но также среди правящих слоев.

А теперь приступим к анализу наследия Ахмади Джам. Некоторые иранские исследователи учитывая рассказ самого Ахмади Джам о том, что он до возраста 22 лет вел беспечную образ жизни и не мог правильно декламировать суру «Откровения», отмечают что он был совершенно безграмотным, то есть не мог читать и писать. Однако доктор Фазил Али – составитель, редактор и издатель наследия Ахмади Джам категорически опровергает это мнение и доказывает, что Ахмад Джам был одним из самых образованных мистиков своего времени. Действительно, после внимательного сопоставительного анализа произведений суфиев исследуемого периода можно окончательно убедиться в глубоких религиозных и философско-мистических знаниях этого незаурядного мудреца.

Примечательно, что Ахмад Джам, несмотря на то, что имел арабские этнические корни, восходящие к Джариру ибн Абдулла – сподвижнику Пророка (мир ему), однако, ни одну книгу не сочинял на арабский язык. Это объясняется следующими его словами из предисловия «Равзат-ул-музнибин»: «Если написать эту книгу на арабский язык, тогда от неё могут получить выгоду только те, которые знают этого языка, а большинство людей не могут получить от неё

¹⁰³ Мохаммад бен Мутаххар бен шейх ул-ислам Ахмади Джам (Жандапил) Абулфатх. Хадикатул-хакика. Под ред. доктора Мухаммад Али Муваххида и доктоораИхсана Яршатира. Тегеран, 1343. С. 14.

пользу. Поэтому мы создали эту книгу на фарси, чтобы она была доступна и полезна для всех». ¹⁰⁴

В источниках сообщается о тринадцати прозаических книгах, принадлежащих перу Ахмади Джам. Кроме этого, ему приписывают множество газелей, двустиший и четверостиший, которые были собраны в одну книгу. Однако большинства из них, судя по их содержанию, не могут принадлежать этому мыслителю. Ниже кратко характеризуем основное содержание его прозаических произведений.

1. Сирадж-ус-соирин. Этот трактат состоит из трех разделов, включающих 75 глав. Ахмад Джам приступил к написанию этого трактата в возрасте 72-года и завершил его через год, то есть в 72-летнем возрасте.

2. Диван поэзий. Сборник стихотворных произведений мыслителя и состоит из 3000 бейтов.

3. Анис-ут-таибин ва сирату-л-лахи мубин. Это суфийский трактат состоит из 45 глав и написан на понятном и доступном языке. В нем мыслитель отвечает на вопросы своих последователей.

4. Раузат-ул-музнибин ва джаннат-ул-муштакин. Этот трактат, состоящий из 23 глав был написан в 520-526 гг.х. и подарен Султан Санджару Сельджуки. Цель этой книги, по словам Ахмади Джам, состоит во внушении грешникам надежды на милости Всевышнего Аллаха.

5. Трактат «Самаркандия» состоит из писем Ахмади Джам, в которых он отвечает на различные вопросы своих самаркандских мюридов. Канз-ул-хикма. Этот суфийский трактат написан в 533 х. В нем Ахмад Джам характеризует сущность и содержание сокровенной науки и способов её постижения.

¹⁰⁴ Джам Ахмад. Раузату-ул-музнибин ва джаннат ул-муштакин. С. 4.

6. Трактат «Мифтах-ун-наджат» состоит из введения и 7 глав. Ахмад Джам написал эту книгу в возрасте 83-лет по просьбе Надмиддина Абубакра - одного из своих младших сыновей, который после сердечного покаяния попросил своему отцу и наставнику сочинить для него назидательную книгу.

7. Трактат «Бихар-ул-хакикат» состоит из 18 глав и был написан в 527х.

8. Мактубат-и Ахмади Джам. В этой книге собраны письма великого шейха, в том числе два письма адресованы Шейх Музаффару Шамсиддину Балхи, одно письмо, в котором Ахмад Джам интерпретирует суру «Откровения», адресовано Хаджу Имам Фасехиддину.

Как показывает анализ, обобщение сведений источников о жизни Ахмади Джам весьма противоречивы и не позволяют описать полную реальную картину биографии мыслителя и выявить основные этапы эволюции его каламитских и суфийских идей. Тем не менее, в последние годы благодаря стараниям иранских исследователей, в Иране изданы основные суфийские трактаты этого выдающегося хорасанского мистика, что открыли широкие перспективы для научного исследования его каламитских и мистических воззрений. На следующей части работы основное внимание будет направлено на обстоятельный философско-религиоведческий анализ наследия Ахмади Джам в целях знакомства с его воззрениями и определения его места и вклада в истории калама и суфизма.

ГЛАВА II.
ВОПРОСЫ КАЛАМА И СУФИЙСКОЙ ЭТИКИ
В ТВОРЧЕСТВЕ АХМАДИ ДЖАМА

2.1. Интерпретация основных вопросов калама в творчестве
Ахмади Джама

Для более ясного понимания основной цели данной части работы отметим, что Ахмад Джам не сочинял какое-либо специальное произведение по каламу, однако, в своих исключительно суфийских произведениях не мог осторониться от вопросов теологии. Поэтому, говоря о каламитских воззрениях Ахмади Джам, мы имеем ввиду особенности отражения и интерпретации традиционных вопросов исламской теологии с позиции мистицизма со стороны Ахмади Джам. Исходя с такого угла зрения, прежде чем рассмотреть каламитские воззрения Ахмади Джам, сначала считаем проводить краткий экскурс в историю суфизма с начала его возникновения до эпохи Ахмади Джам, то есть вторая половина X и первая половина XI вв. Это позволяет нам более корректно понимать суть каламитских воззрений Ахмади Джам. Дело в том, что часть исследователей полагают, что он является шиитом, на том основании что он в некоторых своих стихах восхваляет Али бен Абуталиба и его сыновей. Однако, отметим, что Ахмад Джам восхваляет не только Али, а всех четверых правоверных халифов-соратников Пророка (мир ему). Во всяком случае, для более убедительного и точного установления его принадлежности к той или иной секте, надо глубоко и всесторонне проанализировать его каламитские и теологические воззрения.

Относительно значения слова «суфи» и происхождении суфизма существуют различные трактовки и теории, детальное рассмотрение которых в рамках настоящей работы не представляется возможным.

Отчасти, данная тема подробно обсуждается в трудах многих известных иранских ученых и мыслителей, таких как доктор Касим Гани,¹⁰⁵ доктор Джалалиддин Хумаи,¹⁰⁶ Абдулкарим ибн Хавезан Кушайри,¹⁰⁷ Хаджа Зейналабиддин Ширвани,¹⁰⁸ Абулхусайн Хаджвири,¹⁰⁹ Шехабулдин Омар Сухраварди,¹¹⁰ Джавад Нурбахш¹¹¹ и др. Общий анализ воззрений и точек зрения упомянутых исследователей о значении слов «суфи», «мутасаввиф» и «тасаввуф» показывает, что все указанные исследователи под названием «суфии» подразумевают определенную группу людей, занимающихся поиском и открытием сокровенных сверхразумных и сверхчувственных истин посредством озарения и интуиции, а не посредством логики и мышления. Соответственно, путь, выбранный этой группой людей для достижения истины, получил название «тасаввуф», т.е. «суфизм».

В общем, существуют три теории об истоках, месте и времени происхождения исламского мистицизма:

1. Теория противодействия. Сторонниками этой теории являются Ричард Хартман, Макс Гортон, Касим Гани, Ахмад Кисрави и др. иранские и западные ученые. Отчасти, Касим Гани полагает, что происхождение суфизма являлось своеобразным противодействием или реакцией арийских народов на арабский ислам. Этот ученый

¹⁰⁵ Касим Гани. История мистицизма в исламе. Тегеран: «Завар», 1369. С. 45, 127.

¹⁰⁶ Джалалиддин Хумаи. Суфизм в исламе (Взгляд на мистические идеи Шейха Абу Саида Абулхайра). Тегеран: «Хума», 1366. С. 69

¹⁰⁷ Кушайри Абдулкарим бин Хавезан. Трактат Кушайри. Автор перевода Абуали Хасан бен Ахмад Усман. Под ред. доктора Бадеуззамана Фурузонфара. Тегеран, 1383. С. 468.

¹⁰⁸ Хаджа Зейнабиддин Ширвани. Рияз-ус-саяхат. Под ред. Асгара Хаида Раббани. Тегеран, 1379. С. 306.

¹⁰⁹ Хаджвири ал-Газневи Абулхасан Али ибн Усман ал-Джалоби. Кашф-ул-махджуб. Под ред. Жуковского и с предисловием Касима Ансари. Тегеран: «Ормон», 1371. С. 34-35.

¹¹⁰ Сухраварди Шехабулдин Омар. Авриф-ул-маариф. Автор перевода Абумансур бен Абдурахман Исфাহани. Под ред. Касима Ансари. Тегеран, 1364. С. 50.

¹¹¹ Нурбахш Джавад. Кто такой суфий? Тегеран, 1382. С. 8.

убежден, что суфизм возник в самом начале распространения исламской религии в Иране. Подробности происхождения данного феномена в Иране рассматриваются в книге названного ученого, известной под названием «История суфизма в Иране».¹¹² Другой иранский ученый, Ахмад Кисрави в своей книге «Суфизм»¹¹³ отстаивает несколько иное мнение, связывающее возникновение суфизма с монгольским нашествием.

2. Теория заимствования. Некоторые исследователи полагают, что мистицизм в исламе проник извне, то есть из культуры немусульманских народов. Эту теорию мы условно называли теорией заимствования. Она в свою очередь состоит из нескольких разных мнений.

-а) мнение, подтверждающее влияние неоплатонической философии на исламский мистицизм. Согласно мнению Николсона, Ахмади Кисрави и некоторых других сторонников теории заимствования, влияние неоплатонизма и других внешних источников на мусульманских мистиков было настолько огромным, что даже некоторые из них были обвинены в ереси и безбожии. Суфии, особенно Ахмад Джем, под влиянием неоплатонизма, стремились осуществить свою интерпретацию Корана и хадисов, в то же время попытались соответствовать свое мистическое учение с нормами шариата. Ярким примером влияния неоплатонизма мы видим, например, в учениях Ахмади Джем о недостижимости истины разуму и интеллекту, о единстве бытия, о линиях снисхождения и восхождения, о стадиях и стоянках мистического странствия, о заточении души в материальном теле, о мистическом самопознании, о любви и др. Сторонники этой теории также пишут об огромном влиянии на

¹¹² Касим Гани. История суфизма в Иране. С. 4.

¹¹³ Кисрави Ахмад. Суфизм. С. 11-14.

исламский мистицизм учения Зуннуна Мисри – ученика греческой школы, а также наследий Плотина и других греческих философов, переведенных на арабский язык в эпохе Омейядов.¹¹⁴

-б) мнение, подтверждающее влияние индийской мысли на исламский мистицизм. Многие исследователи, в том числе Никольсон, Касим Гани, Маъруф ал-Хусни, Ахмад Кисрави отмечают, что суфийская этическая традиция во многом схожа на буддийские и индуистские этические традиции и обычаи, поэтому считают древнеиндийскую философию одним из его источников.¹¹⁵

-в) мнение, подтверждающее влияние христианства на исламский мистицизм. Многие средневековые и современные исследователи суфизма, такие как Абдурахман Джам, Ахмад Кисрави, Никольсон и другие исследователи также отмечают сходство практического суфизма с христианской монашеской традицией.¹¹⁶

Обобщая все эти мнения, можно резюмировать следующее: первоначально суфизм возник под влиянием христианского монашества. Затем смесь исламского аскетизма и христианского монашества наливалась в раковину исламской мысли, которая основывается на философии древних иранцев. В результате этого смешивания формировалось учение, которое в дальнейшем обогатилось элементами греческой философии, особенно неоплатонизма. Позже суфизм приобрел новые элементы, заимствованные из древнеиндийской философии. Таким образом,

¹¹⁴ См.: Николсон. Исламский мистицизм. С. 38; Кисрави Ахмад. Суфизм. С. 11.

¹¹⁵ См.: Николсон. Исламский мистицизм. С. 41; Касим Гани. История суфизма в Иране. С. 155; Касим Гани. Споры о наследии, воззрениях и жизни Хафиза. Тегеран: «Завар», 1331.С. 26; Кисрави Ахмад. Суфизм. С. 16 и др.

¹¹⁶ См.: Джамии Абдурахман. Нафахат ул-унс. С. 131; Кисрави Ахмад. Суфизм. С. 17-18; Николсон. Р. Ислам и суфизм. Автор перевода Хусайн Мударрис Нахаванди. Тегеран: «Завар», 1341. С. 35 и др.

суфизм как религиозно-мистическое и философское учение представляет собой сложную концептуальную систему взглядов и воззрений, состоящей из множества исламских и неисламских элементов. Многие элементы суфизма были заимствованы из греческой, христианской и индийской мысли и мистического опыта. Среди неисламских элементов суфизма были и такие элементы, которые не соответствовали исламскому вероучению и морали.

3. Теория кипения. Согласно этой теории, суфизм в исламских государствах зиждется на автохтонные источники, то есть на культуру, мировоззрение и религиозно-философские традиции народов, населяющие эти государства. То есть, мусульмане не заимствовали суфизм из христианства, так же как христиане не заимствовали монашество из других внешних источников. Следовательно, суфизм – это есть один из результатов естественной эволюции и кипения национальной культуры. В каждом исламском государстве его возникновение происходило под влиянием внутренних факторов.

3. Теория об исламском происхождении суфизма. Эта теория имеет самую многочисленную группу сторонников среди исследователей. Многие исламские и неисламские исследователи считают, что идейные корни суфизма следует искать в Священном Коране и Сунне, а не в другом месте. Опираясь на мнение этой группы исследователей, а также на результаты сравнения суфийского учения Ахмади Джам с учениями других современных и предшествующих ему мусульманских мистиков, можно констатировать, что его учение также как учение других известных мусульманских мистиков, не противоречит Корану и Сунне. Также, мистический опыт Ахмади Джам не подлежит опровержению и критике с точки зрения исламской юриспруденции. Хотя, доктор Зарринкуб не считает уместным

сравнение Ахмади Джам с другими известными мусульманскими мистиками, такими как Мустамли, Абусаид Абулхайр,¹¹⁷ тем не менее, мы попытаемся доказать достоверность своего мнения в процессе исследования основных вопросов диссертационной работы.

В основе суфийского учения лежит интуитивное познание Бога, внутреннее эмоциональное осознание религиозных истин – «духовный опыт». Суфий должен пройти трудный и долгий путь религиозно-нравственного самоусовершенствования, духовного очищения и самоуглубления, отрешения от мирского «я». Искомая высшая цель достигается только в результате специальной религиозно-мистической практики.

При всем многообразии вариаций мистико-аскетического учения в нем выделились два основных направления - крайний и умеренный суфизм. Сторонники крайнего (пантеистического) суфизма считали конечной целью «пути к Богу» не только сближение с ним и его лицезрение, но и «уничтожение», «растворение» личности мистика в Боге. Это состояние получило название фана (ар. - небытие, исчезновение).

Яркий представитель этого направления, прославленный персидский суфий Баязид аль-Бистами (ум. 875) проповедовал экстатический восторг и опьянение мистической любовью к Богу, всепоглощающая страсть к которому приводит в конечном итоге к слиянию с ним. Крайние суфии выдвинули концепцию особого экстатического состояния, когда устами мистика начинал говорить Аллах (шатх).

Суфии крайнего толка зачастую не придавали значения внешним формам религии, отдавая предпочтение внутренней религиозности. В

¹¹⁷ Зарринкуб Алиасгар. Поиски в иранском мистицизме. –С. 83.

IX в. в Хорасане оформилось движение аль-маламатийя («люди порицания»), сторонники которого расценивали самодовольство и гордость достижениями в аскетизме как величайшую опасность для «спасения души» суфия. Обращая все помыслы к Богу, они скрывали свой образ мыслей и успехи в мистико-аскетических упражнениях от окружающих.

Преемники маламатийи довели принципы этой школы до абсурда. Они афишировали свое пренебрежение к внешнему благочестию, безразлично относились к ритуально-обрядовой практике ислама и своим вызывающим поведением, нарушающим общепринятые правила общежития, навлекали на себя раздражение и порицание со стороны других людей.

Наряду с крайними мистико-аскетическими интерпретациями развивался умеренный суфизм, предписывавший строго соблюдать религиозные обязанности, избегать экстатических трансов и почитать ранние исламские авторитеты. Сторонники умеренного суфизма считали совершенным видом знания об Аллахе «тайное» мистическое (эзотерическое) знание и в то же время признавали ценность формального знания, которое рассматривалось как отправная точка для знания высшего порядка - знания суфиев. Родоначальником умеренно-рационалистического течения в суфизме стал Джунейд Багдади (ум. 910), имевший многочисленных последователей. Один из его прославленных учеников Абу Талиб аль-Макки (ум. 996) стремился представить суфизм в качестве сердцевины исламского вероучения, а суфиев - главными хранителями и защитниками традиции пророка Мухаммеда.

Деятельность ряда мусульманских теологов X - XI вв. вызвала к жизни качественно новое явление в мусульманской теологии, связанное с привнесением в суннитский традиционализм присущего

суфизму эмоционально-чувственного компонента. В результате осуществленных ими теолого-философских разработок умеренный суфизм был введен в систему ценностей суннитского ислама.

Соединение исламского традиционализма с суфийскими идеалами связано с именем одного из наиболее влиятельных мыслителей мусульманского средневековья, крупнейшего теолога, философа и правоведа Абу Хамида аль-Газали (1058 - 1111). Он утверждал, что суфийская теория и практика полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии, доказывая праведность суфизма с помощью соответствующего толкования Корана и суннитских преданий о пророке Мухаммеде. Практическую пользу суфизма аль-Газали видел в направленности этого учения к нравственному совершенствованию, но отвергал суфийские идейные построения о полном слиянии человеческой души с Богом и растворении в нем.

Отсюда мы приступим к анализу основной проблемы данной части работы. Как было показано в кратком экскурсе в социально-политическую жизнь эпохи мыслиеля, Ахмад Джам жил в период между двумя яркими представителями суфизма, оказавшими огромное влияние на судьбу суфизма. Этими фигурами являются Газали и Ибн Араби. Учитывая это обстоятельство, мы сможем при анализе мистических учений Ахмади Джам более корректно определить его вклад в развитии суфийской идеологии.

Основными каламитскими вопросами, о которых Ахмад Джам рассуждает в своих трактатах являются следующие: вопрос о разуме, сотворение и возникновение, воля и принуждение, рок и предопределение.

Вопреки мнению многих суфиев, которые опровергали роль разума в познании истины, Ахмад Джам восхваляет разума и говорит,

что Всевышний в начале сотворения первым сотворил разума. Он задачу разума видит в воздержании от недозволенных поступков. Он также как Мустамли Бухари верит в могучую силу разума. Приводит множество доказательств, утверждающих руководящую роль разума. Он считает разума вместе с наставлением, наукой и верой одним из четырех обязательных средств, без которых невозможно войти в мир религии и понимать её сущностную истину. Он говорит, что у кого нет хоть одно из этих четырех средств, то ему лучше не приступить на поиск истины, ибо он затеряется.¹¹⁸

Ахмад Джам в «Бихар-ул-хакикат» пишет: «Всевышний Аллах сначала сотворил разум, затем сотворил свет добровольной бедности, свет познания и свет наставления и разместил их в разум и сказал: «Принимай!». И разум принимал. Затем Всевышний Аллах сказал: «Клянусь своим величием, что не сотворил лучшего существа, чем ты! Ибо через тебя познают Меня!». Здесь Всевышний Аллах обращается к разуму, но Его цель – это свет познания и наставления, ибо если разум смог познать истину, то все люди могли бы (без посторонней помощи) познать Бога».¹¹⁹

Ценность разума заключается в том, что он является условием и средством познания. Ахмад Джам в «Бихар-ул-хакикат» говоря о ценности познания, отмечает, что хотя Всевышний Аллах прежде всех тварей создал разума, однако ни одна тварь не предшествует свету Пророка (мир ему).¹²⁰

¹¹⁸ Ахмади Джам. Канз-ул-хикмат. –С. 94.

¹¹⁹ Ахмади Джам. Бихар-ул-хакикат. –С. 58.

¹²⁰ Ахмади Джам. «Канз-ул-хикмат». –С. 102.

Согласно его мнению, разум без света божественного наставления и без помощи пророчеств не только не сможет постичь истину, но и заблуждается.¹²¹

Аллах наделил человека предчувствием, начинающего с чувства и достигающего высшей точки в разуме. В разуме анализ и синтез многократно увеличивают возможности знания. Ахмад Джамь также как Газали полагает самым высоким типом знания у суфиев знание, приобретенное из опыта. Самой привилегированной стратой этой категории считается ступень достигших полной поглощенности в лицезрении лика Божьего. Подобное явление происходит на стадии *фана* - уничтожения.

Важным моментом в отношении Ахмади Джам к разуму состоит в том, что он считает силу разума нуждающейся в божественном наставлении (*хидаят-ул-тауфик*) и наставлении посредством назидания и указания (*хидаят-ул-иршад*). Божественное наставление представляет собой помощь, вдохновение и особую поддержку. Учёные называют это божественным наставлением посредством вдохновения. Его суть заключается в том, что Всевышний Аллах укрепляет сердца избранных людей, оказывает им особую поддержку и помогает им принять верное руководство, что не удастся другим людям без подобного вдохновения. Аллах оказывает особую поддержку тем, кого Он желает наставить на прямой путь, и благодаря этому человек прислушивается к верному руководству и становится на прямой путь. Пророки не могут вдохновлять сердца таким образом, ибо сердца людей находятся в распоряжении Всевышнего Аллаха и Он ворочает им так, как пожелает. Даже Печать Пророков (мир ему) не

121

мог вдохновить сердца своих сподвижников и последователей на следование прямым путем.

Наставление посредством назидания это одна из основных функций пророческой миссии. Таким образом наставляли людей на прямой путь все пророки и посланники, а после кончины Пророка ислама (мир ему) подобным делом занимаются проповедники, зовущие на путь Аллаха. Всевышний Аллах по этому поводу сказал: «Воистину, ты – всего лишь предостерегающий увещеватель, и у каждого народа есть наставник» (Коран, 12:7). В другой суре Всевышний Аллах своему Пророку (мир ему) сказал: «Воистину, ты указываешь на прямой путь – путь Аллаха» (Коран, 42:52-53).

Согласно мнению Ахмади Джам, если Пророк (мир ему) был неспособен наставлять людей посредством вдохновения, несмотря на важность своей миссии, то совершенно бессмысленно надеяться на то, что какое-либо из людей способен наставить на прямой путь, одарить прощением и довольством Всевышнего Аллаха, защитить от зла и принести благо. Поэтому он призывает надеяться только на Всевышнего Аллаха.

Гносеологические воззрения Ахмади Джам во многом аналогичны воззрениям Абдуллаха Ансари и Газали. Абдуллах Ансари, у которого еще не была выработана классификация чувственного познания, считал что познание бывает двояко: одно зрительное ощущение, которое относится к пяти видам чувственного познания, и связанное с материальным миром, а другое рациональное познание, которое осуществляется посредством разума.

Ансари придаёт особое значение зрительному и слуховому познанию, поскольку «видение» и «лицезрение» являются больше

чем прото познание, а целью суфия является лицезрение абсолютной Истины.¹²²

Он разделяет зрительное познание на: 1) видение посредством сердца, которое дает человеку внутреннее знание; 2) зрительное чувственное познание, которое даёт внешнее знание человеку; и 3) зрительное - интуитивное познание, которое даёт человеку силу содержания божественного доказательства, на что обратили внимание и таджикский исследователь К. Олимов и российский ученый А.Д.Кныш.¹²³

Ансари разделяет слуховое познание на два вида: первый слух, для познания веры, в том смысле, что если в сердце присутствует вера и слышит правдивое слово, то сердце услышит и последует ему. Другой вид слуха он называет внешнее слуховое ощущение, которое является божественным даром человеку. Ансари в качестве аргумента своего положения приводит стихи из сур Корана в трактате «Кашф ал-асрар».¹²⁴

Если в учении Абдуллаха Ансари классификация слухового познания излагается кратко со ссылкой на стихи Корана, то в последующие века этот вопрос из искусственно – поэтического характера переходит в теоретическую плоскость, что ясно выражено в учении Газали. Газали разделял познавательную силу на внешнюю, и внутреннюю, каждая из которых подразделяется на пять частей.¹²⁵

Однако он считает, что это чувство, как и зрительное чувство может допускать ошибку. Зрительное чувство различает разнообразные цвета и множество явлений необъятного мира. Газали в книге «Избавляющий от заблуждения» «третье чувство считает

¹²² Ансори Абдуллах. Кашф-ул-асрор. Тегеран, 1368. -С.442.

¹²³ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М-СП, 2004.-С.

Олимов К. Чахонбинии Абдулохи Ансорй, Душанбе, 1988.-С.

¹²⁴ Ансори Абдуллах. Кашф-ул-асрор.Тегеран., 1368. -С.442.

¹²⁵ Газали Абухамид. Эътирофоте Ғаззали. Тегеран (без даты изд). -С.95.

слуховое, при помощи которого человек слышит звуки и мелодии»¹²⁶. Четвертое чувство – обоняние и пятое – вкусовое. Мыслитель поясняет, что создатель (т.е. Бог) установил нерв на кончике языка, чтобы человек почувствовал вкус принимаемой пищи. Газали уверен в том, что внешние познавательные чувства «имеют знание о собственном мире, но не имеют сведения о соседних с ними чувствах»¹²⁷ и не имеют пути пересечения друг с другом.

Газали в ряде произведений в частности в «Воскрешение наук о вере», «Эликсир счастья» и «Цель философов» анализирует вопрос о внутреннем познании и считает, что первым внутренним чувством является общее чувство. Именно посредством общего чувства человек взирая на какую – либо вещь определяет, что форма, цвет размер относятся к данному телу. Здесь можно с уверенностью сказать, что представление Газали имеет некоторое сходство с пониманием перипатетиков по этому вопросу. В вопросе о чувственных силах учение большинство суфиев, в том числе и Ахмади Джам, очень близко к пониманию перипатетиков, в частности к Ибн Сине. Второе внутреннее чувство – представление (мусаввира), сохраняющее формы, находятся в общее чувство.¹²⁸ Воображение как третий вид внутреннего чувства у животного подобна силе разума у человека, оно занимает самое высокое место. Силы памяти и фантазии соответственно служат для сохранения чувственно воспринимаемых образов и получении форм сохранившиеся в памяти.

Всед за Ансари и Газали, Ахмад Джам также утверждает, что познавательным средством разума служат человеческие органы чувства, однако органы чувства не только бессильны в познании Бога,

¹²⁶ Газали Абухамид. Ал-мункиз мин аз – залал. Бейрут. 1959.-С.95.

¹²⁷ Газали Абухамид. Миърадж – ус – саликин. Каир, 1344.-С.46.

¹²⁸ Газали Абухамид. Хакикат фи назар. Сулайман Дунья. Каир. 1965.-С.254

они даже во многих случаях не могут правильно воспринимать свойства и явления материального мира. Поэтому, если разум познающего лишен божественного света наставления, то он не может наставлять себя и других людей на истинный путь, напротив, ведёт себя и других в заблуждение.¹²⁹

До Ахмади Джам эту идею о существовании трех миров (т.е. малакут, джабарут и мулк) в суфийской идеологии внедрил Газали. В «Китаб-ал-уло ало машокил-ал-эхё» он пишет: «Мир делится на миры; мир мулка, явный для чувств; мир малакута - внутренний для умов; мир джабарута – средний, включающий в себя часть каждого мира из этих двух».¹³⁰

Первый мир, мир явного и осязательного – алам ал – мулк ва-ш-шахада, представляет собой низший мир, поэтому его иногда называют мир творения (алам ал – халк), или мир чувственности (алам ал-хисс). Это материальный мир, мир предметов. Он не имеет реального существования, подвержен изменению и невечен. «Мир мулка- это то, что предстаёт чувствам и создано силой Всевышнего одно из другого в буквальном смысле».¹³¹

Этому миру у Газали противостоит мир потустороннего и скрытого – алам ал – гайб ва л-малакут. «Мир малакута - это то, что Всевышний Бог создал извечным повелением (би-л-амр ал-азали). Он не был создан постепенно и всегда остаётся одним и в том же состоянии, не увеличиваясь и не уменьшаясь».¹³² Это высший, величественный, духовный мир вечности. Он не изменяется, и в противоположность миру мулк он недоступен чувствам, его можно

¹²⁹ Ахмади Джам. Бихар-ул-хакикат. –С. 59.

¹³⁰ Газали. Китаб-ал-уло ало машокил-ал-эхё. Тегеран, 1302. –С. 367.

¹³¹ Там же. –С.

¹³² Там же.

постичь посредством интуитивного познания. Мир малакут содержит идеальные прообразы предметов и явлений мира мулк. Одним из главных качеств этого мира является его неизменность.

Между миром мулка и малакута существует промежуточный мир – мир духовного – алам ал-джабарут. «Мир джабарута – это то, что между двумя мирами, он похож на то явное, что бывает в мулке, и близок извечной силе из мира малакута».¹³³ Эти – мир божественных сил или духовный субстанций, таких как «воля», «сила», «знание». Это – мир переходный, связывающий малакут с мулком.

По замечанию Газали, низший мир является отблеском высшего, истинного мира. То, что находится в мире малакута, принадлежит Богу, а освящаемый мир является отблеском того мира.

Ахмад Джем в своих произведениях затрагивая тему о единстве бытия, часто выражает аналогичное представление.

Возникновение (ходис) и вечность (кидам). В исламской философии возникновение есть бытие вещи после её небытия или опережённость бытия вещи её небытием. Если вещь обретает бытие после её небытия, то она возможна. В свою очередь вечность есть неопережённость вещи её небытием. Иногда мусульманские мутакаллимы вместо этих терминов используют термины *опережённость небытием* (маскубият би адам) и *отсутствие опережённости небытием* (адами маскубият би адам).

Понятие единобожие в суфизме означает отчужденность вечного мира от возникшего и проходящего мира. Это означает разрыв отношений Бога и человека, их взаимное отчуждение. Толкуя эти слова, Худжвири, автор первого персидского труда по суфизму «Кашф-ул-махджуб ли арбаби-л-кулуб» («Раскрытие сокрытого для

¹³³ Газали. Китаб-ал-уло ало машокил-ал-эхё. –С. 367.

серцавладельцев»), где систематически изложены его история и сущность, говорил, что не следует рассматривать преходящее как вместилище вечного, ведь феноменальное творение не может восходить в вечное и остается навсегда отчужденным от него.¹³⁴

Ахмад Джам затрагивая эту тему пишет: «Однако, никто из творений не должен сомневаться в том, что Всевышний Аллах существует вечно, хотя разум не может достичь эту истину. Всевышний Аллах существовал прежде времени и пространства в своём трансцендентном бытии и будет вечно существовать».¹³⁵

Таким образом, для Ахмади Джам вечное – это Бог, а все остальное плоды божественного творения. Он пишет, что изначально вечно в своем вечном бытии существует Бог. А поскольку разум человека является вещью, бытие которого опережён небытием, поэтому он не в состоянии постигать Бога.¹³⁶ «Всевышний Аллах всегда был, есть и будет. Никогда не было и не будет так, чтобы Он не существовал».¹³⁷

Ахмад Джам в своей книге «Канз-ул-хикма» даёт следующую характеристику Творца: «Единый создатель всех восемнадцати тысяча миров Всевышний Аллах существовал вечно, и будет существовать вечно. Никогда не бывает так, чтобы Он не существовал. И если все роды творений из числа пери, и людей, и джиннов и ангелов, и всех владельцев души объединяют свои разумы для познания Творца, все равно не могут достигать эту цель».¹³⁸

¹³⁴ См.: Аль-Худжвири. Раскрытие сокрытого. Старейший персидский трактат по суфизму. «Кашф аль махджуб ли арбаб аль-кулуб».

¹³⁵ Ахмади Джам. Канз-ул-хикма. –С. 69.

¹³⁶ Ахмади Джам. Канз-ул-хикма. –С. 79.

¹³⁷ См.: Там же. –С. 80.

¹³⁸ Там же. –С. 80-81.

Вместе с тем, Ахмад Джам убежден, что каждый разумный человек, открывая для себя удивительную гармонию и единство многообразного окружающего мира, в то же время поймет, что этот прекрасный и удивительный мир имеет своего Создателя, устраивающего все это, распоряжающегося всем и предопределяющего судьбу всего творений. Каждый разумный самопознающий человек поймет, что, в самой природе человеческой души содержится готовность признать и свидетельствовать о своей изначальной врожденной подчиненности Божественной воле и покорности к требованиям, вытекающим из Его помыслов.¹³⁹

С точки зрения разума и здравого понимания очевидно и бесспорно, что возникшее (хадис) нуждается в причине, вызывающей его возникновение. Этот мир – возникшее, следовательно, он зависит от причины, послужившей толчком к его возникновению. Ведь очевидно, что всякое возникшее отличается временем и можно мысленно определить его предшествование по времени или задержку. А отличие возникшего посредством времени от всего того, что было до него и что будет после него, с необходимостью вызывает потребность в том, кто определяет это время. Этот мир является возникшим потому, что материальные тела не свободны от движения и покоя, а все, что зависит от возникших явлений, представляет собой возникшее. То что материальные тела не свободны от движения и покоя, постигается с интуитивной очевидностью и с необходимостью, без нужды в размышлении и логическом исследовании.

Ахмад Джам тех, кто не признают мир возникшим, считает невежественными и сбившимися с разумного пути. Он так же, как Газали, считает душу творением и тех, кто считают душу вечной,

¹³⁹ См.: Ахмад Джами. Канз-ул-хикма. –С. 81.

обвиняет за неверие и богохульство: «Не верьте тому, кто говорит: «душа извечна», ибо это мнение не подлежит исламу и мусульманам!». ¹⁴⁰ В другом месте он пишет: «Некоторые группы считают, что души воскрешаются, и это мнение тоже ошибочное. Всевышний Аллах в своей книге сказал: «Афала йа'ламу иза бу'сира ма фи-л-кубур», и ещё: «Ухриджу ма фи-л-кубури мин ал-амват». Совершенно ясно, что душа не умирает и не находится в могиле. Следовательно, Если кто либо говорит, что душа воскрешается, то он ошибается». ¹⁴¹

Предшественник Ахмади Джам – Газали, также считал душу творением, но таким, которому не суждено помирать. Он часто под словом «душа» имеет ввиду сердце. Он в «Эликсире счастья» употребляет слово «сердце» в двух значениях. Первое из них: ткань конусообразной формы, находящаяся в левой стороне груди. Второе значение этого слова — божественный духовный дар, связанный с этим телесным сердцем. Этот дар есть суть человека, постигающее, знающее и осознание в человеке, оно же беседующее, контролирующее, укоряющее и требующее; оно связано с телесным сердцем, и для умов большинства людей трудно разобраться, какова же эта связь. Эта связь подобна связи акциденций с телами, атрибутов с определенными предметами, связи употребляющего орудия с орудием или связи занимающего место с местом. ¹⁴²

Рассуждая проблему воскрешения после умерщвления, Газали пишет: «Люди, считающие душу вечной, заблуждаются, также как и те, которые считают её акциденцией. Ибо душа является сущностью человека и его сущностной природой, каким образом она может быть

¹⁴⁰ Ахмад Джами. Сиродж-ус-соирин. –С. 200.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Газали Туси. Кимиёи саодат (Эликсир счастья). –С. 17-18.

акциденцией? Также, те которые говорили, что она является материей (телом), также ошибались, ибо материя делится на частицы, в то время как душа неделима. Та душа, которая делится на части, мы называем её животной душой. Однако здесь мы называем душой сердце, которое является местом опознания Всевышнего Аллаха. Такая душа не имеется у животных. И оно не является ни телом, ни акциденцией, она является нечто, свойственной ангелам и её опознание весьма сложно посредством разума».¹⁴³

Как видим, Газали и Ахмад Джам высказывают почти одно и то же мнение относительно души, что свидетельствует о сходство их взглядов в вопросах калама.

Как известно, одним из самых дискутируемых вопросов философии калама является проблема предопределения и свобода воли (каза и кадар).

Согласно исламской доктрине, человек является венцом Божественного творения. Ему подчинен весь остальной окружающий мир. Богом человеку дан разум и воля, благодаря которым он может совершать самостоятельные поступки. В то же время, разум дан человеку для того, чтобы он осознал бытие Божье и сознательно совершал акты служения Ему. По причине относительной свободы, каждый человек ответственен за все поступки, которые он совершает в процессе своей жизнедеятельности. За все это ему придется когда-нибудь держать ответ перед Творцом. Ниспосланный Богом шариат является руководством для людей. Верующий в своего Создателя человек, руководствующийся шариатом, будет вознагражден, а отвергнувшие Божественный закон неверующие будут сурово наказаны. Однако человеческая свобода отнюдь не является

¹⁴³ Газали Туси. Кимиёи саодат (Эликсир счастья). –С. 18.

абсолютной. Она подчинена и находится во власти Бога и созданной Им закономерности. Не может в мироздании произойти ничего, что бы противоречило воле Аллаха или не было одобрено Им в соответствии с предопределением. Таким образом, с одной стороны, все события в мире, в том числе и действия людей, подчинены Божественному предопределению.

Об этом однозначно говорит коранический аят: «Аллах - творец всякой вещи, Он - поручитель за всякую вещь» (39: 62). Но, с другой стороны, относительная человеческая свобода предусматривает подотчетность людей за свои действия. Об этом говорят такие коранические аяты как: «А тот, кто совершит недозволенный поступок, грешит против самого себя» (4: 111); «На вас - забота только о ваших душах» (5:105). Эти два постулата (свобода воли человека и божественное предопределение), которые проистекают из исламских первоисточников, и их соотношение стали объектом бурной полемики в истории средневековой мусульманской мысли, и положили начало возникновению различных философских школ и религиозных сект, которые выступили против положений ортодоксального Ислама.

Одной из таких школ была школа джабаритов, которые полностью игнорировали свободу воли человека, возлагая ответственность за его поступки на Аллаха. Другая школа - кадаритов, наоборот, считала свободу воли человека абсолютной, не зависящей от изначальной предопределенности. Схожими с кадаритскими были воззрения и многих мутазилитов. Ортодоксальные же мусульманские воззрения по проблеме свободы воли человека и божественного предопределения были представлены, в основном, в учениях матуридизма и ашаризма. Они придерживались средней позиции между этими двумя крайностями, признавая, с одной стороны

всеобщую предопределенность всего сущего бытия со стороны Творца, а с другой - ограниченную свободную волю человека.

Близкую к ним позицию по этому вопросу занимают Газали и Ахмад Джам. До Ахмади Джам наиболее приемлемую для большинства мусульманских теологов, философов и мистиков решению этой проблемы разработал Газали. Согласно его мнению, Бог является непосредственным творцом каждого условия в этом ряду, в том числе и действий человека. Учитель Газали – Джувайни видел в действиях человека, несмотря на то, что они, осуществляются по необходимой причине его могущества, содержится элемент выбора, поскольку согласно его взглядам, могущество человека является непосредственной причиной для его действий, и являются «независимыми» по отношению к существованию причины этого действия. Однако для Газали человеческие действия, несмотря на то, что они существуют как непосредственно сотворенные Богом, содержат элемент выбора согласно его точке зрения, что могущество человека, хотя и создано Богом в человеке как непосредственное условие его действия, рассматривает человека только как свое «вместилище».

Ахмад Джам, затрагивая эту проблему в «Бихар-ул-хиккат», пишет, что судьба и участь человека изначально предопределены Богом.¹⁴⁴ Но он утверждает, что Бог предопределяет судьбу людей на основе их свободы воли и люди свободные в совершении действиях, которые касаются им самим.

¹⁴⁴ Ахмади Джам. Бихар-ул-хакикат. –С.50-53; Он же. Канз-ул-хикма. –С. 81; Он же. Анис-ут-таибин. –С. 232.

То есть, люди свободны в своих поведених и действиях и выборе образа жизни.

Ахмад Джам утверждает, что Бог не принуждает людей совершить тот или иной поступок. Согласно его мнению, судьба имеет две значения, следовательно, существует два вида судьбы: предопределенная судьба и объективная (очевидная) судьба. Судьба, предопределенная Богом – это значит, что Бог заранее знает о всех действиях и поступках своих творений ещё до их осуществления. Эта судьба никак не ограничивает свободу человека, ибо Бог заранее знает все причины и намерения своих творений и то, что они намерены осуществить. Объективная судьба – это значит, что Бог предопределил жизнь в этом мире как судьбу для людей. Ибо, Всевышний Аллах сказал: «Нахну кисмуна байнухум маишатихим фи-л-хаяти-д-дунья». То есть, «Мы создали эту земную жизнь для вас судьбой». Никто не может изменить эту судьбу кроме Бога. Как он пишет, многие мужественные люди хотели изменить эту судьбу, но смогли.¹⁴⁵

Согласно представлениям Ахмади Джам, близким ашаритской доктрине, единственным Творцом в мироздании является только Аллах. По этой причине, говорить о том, что человек сам творит свои поступки нельзя, иначе ставится под вопрос сама доктрина исламского монотеизма. Также как работа отдельных внутренних органов тела человека не подконтрольна самому человеку, так и его поступки и действия также могут быть только санкционированы Аллахом. Творец

¹⁴⁵ Ахмади Джам. Канз-ул-хикмат. –С.25; Бихор-ул-хакикат. –С. 145.

творит то или иное действие в нужный момент, в соответствии с пожеланиями и устремлениями человека.¹⁴⁶

Таким образом, человек, на основании данной ему от Бога свободной воли, желает и стремится к чему-то, и в соответствии с этим он приобретает то, или иное свое деяние. Это приобретение в каламе называется касбом. В то же время касб - это соединение деяния, которое замышляется и исполняется человеком с волей Бога. Он также творится Аллахом. Сила для совершения того или иного действия, как и сотворение самого действия, дается человеку Аллахом. В конечном итоге, все подвластное человеку, в первую очередь подвластно Богу. Приобретая то или иное действие на основании своего выбора, человек становится хозяином того или иного своего поступка, подобно тому, как красота, данная человеку Богом, принадлежит именно ему. В этом выражается его свобода.¹⁴⁷

Таким образом, в любом случае Творцом различных человеческих действий является Аллах, так как помимо Него нет других творцов.

Чаҳонро чи созӣ, ки худ сохтаст,
Чаҳондор аз ин кор пардохтаст.
Ты думаешь, что строишь мир,
Но он уже построен, Богом.¹⁴⁸

Однако человеческая воля непосредственно участвует в этом акте и становится касибом, то есть приобретающим деяние, которое человек сам для себя пожелал. Именно поэтому человек становится

¹⁴⁶ Ахмади Джам. Сирадж-ус-соирин. –С. 76-78.

¹⁴⁷ Ахмади Джам. Сирадж-ус-соирин. –С. 275-276.

¹⁴⁸ Ахмади Джам. Сирадж-ус-соирин. –С. 277.

ответственным за свои поступки и будет за них отвечать перед Аллахом. Поэтому, человек должен приступить к совершению каждой поступки с добрым намерением и упованием на Бога. По мнению Ахмади Джам, упование на Бога предотвращает вероятность постижения человеку злой участи.¹⁴⁹

Ахмад Джам в своих трактатах для выражения понятия *судьбы* и *предопределения* использует слова *такдир* («Судьба», «участь», «рок», «предопределение») *каза* («приговор», «приказ» «судопроизводство» «размер», «величина», «степень», «достоинство», «мера»; «предопределение», «рок», «судьба»), которое многократно употребляется в нескольких аятах Корана.

Вопрос о лицемерии Бога – также считается одним из спорных вопросов калама. В исламской культуре, по словам А.В.Смирнова, сосуществуют два понимания истины: 1) истина как уверенность о соответствии между знанием и реальным положением вещи, соответственно истина есть противоположность временной изменчивости явлений; 2) истина как непосредственная явленность познаваемого, как непосредственная утвержденность, когда истина обнаруживается в потоке временного как сама истина, а не слабое подобие истинности чего-то.¹⁵⁰

Первый подход идентичен пониманию истины в платоновском духе: существует надэмпирический мир эйдосов, идеальных образцов феноменальных явлений, и соответственно истина есть выражение,

¹⁴⁹ Ахмади Джам Сирадж-ус-соирин. –С. 130.

¹⁵⁰ Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности) / Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. -С. 52.

обозначающее нечто устойчиво пребывающее над потоком изменчивых и проходящих (а потому неистинных) явлений. Тем не менее, в исламской культуре отдавалось предпочтение другому пониманию истины, а именно, кораническому утверждению истины как ясной очевидности.

Из этого следует, что суфийская гносеология восходит к вышеуказанной коранической интуиции ясности истины, имеющей и гностико-профетологический аспект: ряд высказываний Пророка Мухаммада указывают на то, что благодаря мистическому видению (мушохада), или «лицезрению» (ру'йа), человеку дается не истинность чего-то, а сама истина, сокрытость в ее явленности, в максимальном своем выражении — в явленности Бога как Истины в своем подлинности, согласно кораническому утверждению об амбивалентном характере пары понятий «явное» (захир) — «скрытое» (батин): «Он (Бог) — явный и скрытый» (Коран, 57:3).

Ахмад Джам в вопросе лицезрения Бога выступает на стороне ашаритов и пишет, что «лицезрение Всевышнего Аллаха в Раю является правом верующих».¹⁵¹ Ибо шиитские мутакаллимы ссылаясь на некоторые стихи Корана (ал-Ин'ам: 103; ал-А'раф: 143; ан-Ниса: 153; ал-Фуркан: 21), говорят, что лицезрение полагает присутствие объекта лицезрения как материальное бытие со всеми его акциденциями. А поскольку Всевышний Аллах существует вечно сверх материального бытия, поэтому Он не доступен лицезрению. Он ссылается на хадис Пророка (мир ему) о том, что в Судный День верующие увидят Всевышнего

¹⁵¹ См.: Ахмади Джам. Мифтах-ун-наджат. —С. 91.

подобно сверкающей луны в ночи или подобно лик солнца на ясном безоблачном небе.¹⁵²

В целом, обобщая результаты данной части работы можно констатировать, что Ахмад Джам в своих суфийских трактатах значительное внимание уделял проблемам онтологии и гносеологии и в решении большинства вопросов выступал с позиции ашаритского калама, демонстрируя, таким образом, свое тяготение в сторону суннитских мутакаллимов и мистиков.

2.2. Суфийская этика и терминология в творчестве Ахмади Джам

По мнению Ахмади Джам, основной причиной несоблюдения всех норм ислама являются душевные болезни, не избавившись от которых вера не может быть подлинной и полноценной. И поэтому, прежде всего, наставник необходим для излечения души, чтобы благодаря его лечению душа очистилась. Чем больше поминаешь Аллаха, тем сильнее увеличивается любовь к Создателю. А когда любишь искренне, то стараешься совершать то, что повелевает Возлюбленный.

Без наличия любви к Богу нельзя постичь истину. Следование этим путем предопределено наличием наставника-учителя, чье сердце и служение прозрачны, кто совершенен в шариате и опытен на пути духовного странствия. Он делит поступки и поведения человека на две группы: фатальные пороки и добрый нрав. К фатальным порокам относятся: культ плоти (ненасытность, неограниченное стремление к удовлетворению все то, что требует от человека его ненасытный плот); чрезмерное увлечение со светской (мирской) жизнью; зависть и

¹⁵² Ахмади Джам. Бихар-ул-хакикат. –С. 162.

корыстолюбие; лицемерие, высокомерие и склонность к унижению и оскорблению других людей. Ахмад Джам глубоко убежден, что каждый человек с помощью наставника и посредством воспитания может освободиться от фатальных пороков и развивать у себя избавляющие от них добродетели.

Проблема воспитания является одной из основных проблем, которых он рассматривает почти во всех своих произведениях. Говоря о фатальных последствиях чрезмерной покорности человека плотским потребностям, он отмечает, что плот человека (нафс) обладает как омерзительными, так и хорошими качествами. Избавление от мерзких и фатальных пороков является обязанностью каждого, но порочные качества не покидают нас только лишь с помощью одного желания. Для этого необходима неугасающая и постоянная волевая борьба, основанная на изучении методов ее ведения. Борьба с плотью, согласно Ахмаду Джам, означает отдаление ее от вредных привычек и приучение ее к претворению Законов Аллаха во всех Его велениях и запретах. Он не сомневается, что человеческая душа восприимчива к воспитанию и смене ее плохих привычек. «Если бы это было не так, - отмечает он, - то пророчество Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) было бы напрасным. Он был послан нам для изменения и облагораживания наших душ. Когда даже многих из диких животных и птиц удается приручить и выдрессировать, то человек, являющийся лучшим из творений, поддается воспитанию еще легче».¹⁵³

Мыслитель разделяет все нравы, которых человек может воспитывать в себя на две группы: а) внешние (очевидные) добрые нравы; б) внутренние (скрытые) добрые нравы.

¹⁵³ Ахмад Джам. Мифтох-ун-наджат. –С. 111.

По мнению Ахмади Джам, человек должен совершить каждый свой поступок с предусмотрительностью, то есть осмыслить и регулировать свое поведение. Посланник Аллаха (мир ему) ещё до своей пророческой миссии прославился среди своего народа правдивостью и верностью. Он был известен среди них как Амин – верный, честный, надёжный. Этим качеством описывают лишь человека, который достиг предела честности, надёжности и других благих качеств. Даже его враги свидетельствовали об этом. Абу Джахл, вместе с тем, что он не признавал пророчество Посланника Аллаха и ненавидел его, знал, что он правдивый. Поэтому, когда один человек спросил его: «Мухаммад правдивый или лжец?», он ответил ему: «Горе тебе! Клянусь Аллахом, конечно же, Мухаммад правдивый, он не говорил никогда неправды. Но если ношение знамени во время битвы, снабжение паломников водой, покрывание Ка'абы и к тому же пророчество будет у Бану К'усой, то, что же останется остальным курайшитами?!».¹⁵⁴

Ахмад Джам также как другие мусульманские мистики, считал Пророка (мир ему) эталоном совершенного человека, наделенного наилучшими качествами и добрыми нравами. По их мнению, самый великий залог, которую нес Пророк (мир ему) на себе и исполнил наилучшим и совершенным образом, это передача откровений и исполнение посланнической миссии, донесение которой до людей Аллах возложил на него. Он довёл её наилучшим образом. Сражался против своих врагов доводами и аргументами, мечом и копьём, его причиной Аллах дал победы и завоевания. Аллах открыл сердца верующих для его призыва. Поэтому, после благословения Аллаха, традиционно приветствуют правдивому и верному Посланнику. Судя

¹⁵⁴ Ахмад Джам. Сирадж-ус-соирин. –С. 155.

по частым упоминаниям хадисов Пророка (мир ему), Ахмад Джам считает его образцом подражания. Он жалуется, что в его время говорить правду стало опасным, но тем не менее сам отважно говорил правду даже султан Санджару, когда он отступал от верной пути и стал притеснять народ.

Особое место в суфийско-этической доктрине Ахмади Джам занимает забота о других. Всемогущий Бог, описывая уверовавших, говорит о них в Коране: те, «которые выделяют известную долю своего имущества для просящих и обездоленных». Когда Пророка (мир ему) спросили: «Какое проявление ислама является наилучшим?» он ответил: «То, что вы кормите и приветствуете людей, знакомых и незнакомых».¹⁵⁵

Ахмад Джам, ссылаясь на коранические стихи, отмечает, что мусульмане должны заботиться о своих пожилых или престарелых родителей и других пожилых родственников, которым может понадобиться их поддержка и забота. Провозглашенное Кораном право женщин на содержание со стороны мужчин их семьи (их мужей, а если они не замужем, вдовы или разведены, тогда их отцов, братьев, взрослых сыновей или других родственников мужского пола) оберегает их от необходимости помимо воспитания своих детей всеми любыми способами зарабатывать себе на жизнь при недостатке или отсутствии для этого навыков или условий, совместимых с женской честью. Женщины могут обладать собственностью, работать или заниматься бизнесом, но даже в этом случае они не обязаны содержать семью, поскольку Ислам возлагает эту обязанность на мужчину.

Выполнение указанного божественного предписания согласно Ахмаду Джам, также является признаком доброго нрава. Он служение народу приравнивает с богослужением и пишет: «Если вдруг тебе

¹⁵⁵ Там же. –С. 134.

предстоит выполнять одну из двух: или велению Бога, или просьбу слабого, то лучше удовлетворить просьбу слабого. Ибо Всевышний не нуждается в нашем поклонении, однако слабый реально нуждается в нашу помощь».¹⁵⁶

Ахмад Джам в своих произведениях строго осуждает лицемерию. Согласно его мнению, лицемер, хотя внешне покажется набожным мусульманином, но не является верующим. Упоминание о лицемерах имеется в нескольких стихах Корана. Лицемером называют человека, у которого внешние проявления эмоций, поведение не соответствуют внутренним переживаниям и истинным чувствам. Внешне он может показать свою заинтересованность, но внутри у него таится коварство. Поэтому, предостерегая свою общину от них, Пророк (мир ему) сказал: «Поистине, самое большее, чего я боюсь в отношении вас, после того как меня не станет, это лицемеры». Ахмад Джам делит лицемерие на четыре вида: лицемерие телесное, лицемерие словесное, показное лицемерие, лицемерие в молитве и покаянии. Телесное лицемерие – например, человек внешне покажется скромным, богобоязненным и безобидным человеком, уставшим от бессонных ночей, проведенных в молитве. Однако, на самом деле, этот человек ведет себя так потому, завоевать сердца людей, а затем злоупотреблять их доверие в своих корыстных целях и материальную пользу.¹⁵⁷

В отличие от других религий, где научные познания зачастую идут врознь вере, Ислам наоборот побуждает стремиться к знаниям и науке. А учёные в Исламе считаются элитой. Дело в том, что религия и наука происходят от первоисточника. А первоисточник – это Всевышний. Просто наука и религия следуют к одному и тому же

¹⁵⁶ Ахмад Джами. Сирадж-ус-соирин. –С. 90.

¹⁵⁷ См.: Ахмад Джами. Сирадж-ус-соирин. –С. 74-76.

источнику знаний разными путями с различными способами познания, т.е. направляются к истине с разных сторон и не опровергают друг друга. Верующие изначально располагают ценной информацией, которая зашифрована в священных писаниях, а благодаря учёным-экспериментаторам все блага, описанные в Коране, приобретают достоверность. Учёные не придумывают и не создают что-то новое, они практичным путём изучают и внедряют в жизнь, то, что ещё давным-давно ниспослал людям Всевышний Аллах. Следует отметить, что именно мусульманские учёные стали основателями таких наук, как арифметика, аналитическая геометрия, сферическая и плоскостная тригонометрия. При этом подавляющее большинство мусульманских учёных были набожными людьми. По исламским канонам каждый верующий должен стремиться к знаниям.

Ахмад Дзам также высоко ценит значение науки для человека. Он отмечает, что наука является внутренним сокровищем человека, стремление к приобретению знаний он считает признаком добродетельности. При этом, для него наилучшим знанием – это знание о Создателе и о себе.

На пути самопознания, согласно Ахмаду Дзам, существуют трудности, происходящие от нафса. Поэтому путник должен постоянно держать свой плот под своим контролем, требует недопущения угодливости своим страстям, избавления от мешающих мыслей, постоянного стремления к мысли о присутствии Божьем. Источнику сокровенных знаний он считает сердца. Самыми опасными болезнями сердец, согласно ему, являются порождающие порочное понимание и исчезновение прозрения. Самая важная из этих болезней — сомнение в том, что пришло от Всевышнего Аллаха.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Ахмад Джами. Раузат-ун-музнибин. –С. 118-119

Это порождает лицемерие и лживость. Всевышний Аллах говорит: «Среди людей есть такие, которые утверждают: «Мы уверовали в Аллаха и в Судный День». Но они — неверующие. Они тщатся обмануть Аллаха и уверовавших, но обманывают только самих себя, не ведая этого. В их сердцах — порок. Да усугубит Аллах их порок! Им уготовано мучительное наказание за то, что они лгали. Когда же им говорят: «Не творите нечестия на земле!»— они отвечают: «Мы творим только добрые дела» (Бакара: 8).

Как он отмечает, «человек не сможет жить в этом мире, даже не может сделать хоть один шаг без науки и знаний, поэтому Всевышний призывает людей к изучению знаний и наук».¹⁵⁹

В суфийской этической доктрине особое внимание уделяется проблеме намерения. Посланник Аллаха (мир ему) сказал: «Поистине, дела оцениваются по намерениям. Каждому человеку достанется лишь то, что он намеревался обрести».

В исламской юриспруденции этот хадис занимает одно из стержневых мест. Имам Ахмад Ханбал и имам Шафии оценивают хадис, где говорится о намерении, так: он заключает в себе треть знания, и объясняют это тем, что раб может приобрести для себя что-либо посредством сердца, языка и различных частей тела. Итак, намерение, возникающее в сердце, является одной из трёх упомянутых частей. Любое полезное, благое дело становится поклонением — благодаря доброму намерению и стремлению снискать довольство Аллаха.

Ахмад Джам также затрагивает эту проблему и считает доброго намерения золотым и связывающим звеном всех компонентов добродетели добрых нравов. По его мнению, человек должен

¹⁵⁹ Там же. —С. 121-122.

совершить каждое свое дело с добрым намерением. Если у него намерение доброе, то его дело кончается с добром, но если он имеет дурные намерения, тогда и его дело не приносит добро».¹⁶⁰

Значительное внимание в исламской философии и мистицизме уделено проблеме гармонии сущностных субстанций человека. Среди мусульманских ученых споры о природе и сущности человека никогда не кончались.

Аттар и Газали считают душу и сердце одной субстанцией, а Ибн Сина и Санаи человека считают владельцем двух субстанций.¹⁶¹

Ибн Сина классифицирует четыре видов души: небесная, растительная, животная и человеческая (говорящая).¹⁶² Насириддин Туси также согласуется с этой классификацией Ибн Сины и исключает лишь небесную душу.¹⁶³

Ибн Сина и Газали считали, что сущность души недостижима для разума и её нельзя описать или определить с помощью логических приемов. Газали обосновал это мнение с тем, что исследование души противоречит предписаниям шариата,¹⁶⁴ а Ибн Сина по причине отсутствия у души каких-либо логических границ, признает её существование в качестве субстанции с учетом тех реалий, которые являются следствием её существования.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Ахмади Джам. Сирадж-ус-соирин. –С. 34.

¹⁶¹ Мухаммади А. Суфийские воззрения Аттара. –С. 54; Газели Туси. Кимиёи саодат (Эликсир счастья). –С. 12-13.

¹⁶² Манафи Анари. Сравнительный анализ мистических воззрений неоплатонизма и Ибн Сины. –С. 22.

¹⁶³ Туси Х. Ахлоки Носири. –С. 56.

¹⁶⁴ Они спрашивают у тебя о духе, скажи: Дух от поведения Господа моего, и знания о нем дается нам только из малой мере (Коран, 17: 87).

¹⁶⁵ Манафи Анари. Сравнительный анализ мистических воззрений неоплатонизма и Ибн Сины. –С. 22.

Ахмад Джам вопреки Ибн Сины, Газали и Санаи считает человека владельцем не двух, а трех субстанций: «Человек состоит из трех субстанций: тело (или нечестивой души), души и сердца».¹⁶⁶ Он для каждой из этих сущностных субстанций человека описывает источники питания.

Пищей тела (нечестивой души), материальной субстанции человека являются еда, напитки, одежды и все то, что необходимо для удовлетворения жизненных потребностей организма человека, включая его сексуальные и другие потребности.¹⁶⁷

Пищей души являются наука, разум, покорность, молитва, воздержание от греха, совершение добрых поступков, благотворительность и т.д. Пищей сердца являются познание, наставление, убеждение, терпение и другие качества, характерные истинным шейхам-предводителям путников.¹⁶⁸

Таким образом, Ахмад Джам, говоря о необходимости ограничения плотских требований, в то же время не ставит никакого ограничения в удовлетворении сердца – то есть потребность к истинным знаниям, под которым в первую очередь он подразумевает религиозные и мистические знания.

Значительное внимание Ахмад Джам уделяет критику такого фатального порока, каким, по его мнению является чрезмерное увлечение светской (мирской) жизнью. Согласно его мнению, для того чтобы познавать тайны и истины божественного мира, путнику необходимо умеренно относиться к обществу и миру, регулярное уединение и отвлечение от мирских забот.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ахмад Джам. Раузат-ун-музнибин. –С. 104.

¹⁶⁷ Ахмад Джам. Раузат-ун-музнибин. –С. 105.

¹⁶⁸ Ахмад Джам. Раузат-ун-музнибин. –С. 105-106.

¹⁶⁹ Там же. –С. 108.

Многие суфии в целях и надежде постижения Бога даже полностью игнорировали всякое отношение с обществом. Ещё в раннем суфизме, в вопросе о добыче средств существования суфии разделились на две группы: одна группа аскетов выставляла требование честного, исключительно личного труда, хотя и сводимого к минимуму, необходимому для поддержания жизни, — всякий избыток полученных продуктов должен быть отдан нуждающимся, не способным к труду. Согласно другой ориентации, выражающейся в учении о таваккуле («уповании на Бога»), человек должен всецело положиться на Бога, не заботиться о добывании своего пропитания, жить текущим мгновением и надеяться, что Всевышний и завтра так же позаботится о нем, как Он позаботился о нем сегодня.¹⁷⁰

В поведении аскетов, с одинаковым равнодушием относящихся как к похвале, так и к порицанию, нашел свое воплощение тот тип социального протеста, который был характерен для античных киников. Демонстративный нонконформизм приобрел крайнее выражение в одной из школ суфизма — маламатийа (букв. «люди порицания»), зародившейся в Ираке, но наибольшего распространения достигшей в Хорасане, откуда она перешла в Среднюю Азию, а затем и в остальные части мусульманского мира. Крупнейшими представителями маламатии были Абу-Хафс аль-Хаддад (ум. 873), Хамдун аль-Кассар (ум. 885) и Абу-Усман аль-Хири (ум. 911).

Согласно мнению представителей маламатии, деятельность человека по самосовершенствованию является сугубо личным делом. Все, что происходит в его душе, есть тайна, касающаяся только Бога, ведающего все сокрытое. Внешне суфий не должен ничем отличаться от других людей. Напротив, если люди будут считать его грешником,

¹⁷⁰ См.: Тауфик Ибрагим. Классический суфизм // "Минарет", № 2-3, 2007.

презирать и оскорблять, то он должен радоваться. Это доказательство того, что он идет по правильному пути, ибо все пророки и святые подвергались поношениям и оскорблениям. Представители маламатии своими поступками стремились вызвать раздражение и неодобрение людей только для того, чтобы проявить равнодушие к их осуждению.

Отношение Ахмади Джам к мирским заботам и богатствам имеет свои специфические особенности. При поверхностном анализе его воззрений создается впечатление, что он призывает полное отречение от мирского. Например, он в «Канз-ул-хикма» он пишет, что друзья Бога никогда не занимаются делами, которые могут нарушить или разрушить эту дружбу. К таким делам он относит увлеченность мирскими заботами. Согласно его мнению, наслаждения проходящей мирской жизни не заслуживают внимания сердца, которое устремлено к вечным благам:

Ҳар кӣ омад, ҳар кӣ ояд бигзарад,
Ин ҷаҳон меҳнатсарое беш нест.
Дигарон рафтанду мо ҳам меравем,
Кист, к-ин манзил варо дар пеш нест?¹⁷¹

*Все кто пришли в этот
заполненный бедствиями мир,
Уходят и мы тоже уходим,
никто в нем не останется вечно.*

Поэтому не стоит любить его, а надо смотреть на него как на чужбину, где душа человека страдает вдали от своей истинной родины.

¹⁷¹ Ахмади Джам. Диван. –С. 56.

Но, учитывая тот факт, что Ахмад Джам являлся главой достаточно большой семьи (8 жен, 39 сыновей и 3 дочерей), также о том, что он активно занимался проповедничеством и имел большой авторитет среди аристократии и простого народа, можно не сомневаться, что он отнюдь не опровергал категорически светские заботы и увлечения.

Говоря конкретнее, он в «Мафатих-ун-наджат» и других своих суфийских произведениях критикует тех, кто заняты накоплением богатства и мирскими заботами, но он критикует их в том смысле, что если это отчуждает их от мысли о Боге и истинном пути. Но это не значит, что Ахмад Джам вообще игнорирует занятия, связанные с накоплением материальных богатств или их производством. Он понимает необходимость заниматься каким-либо полезным трудом для удовлетворения естественных материальных нужд. И отмечает, что если по мере накопления богатства человек не забывает Бога и не уклоняется от истинного пути, то он имеет право накопить богатство столько, сколько может. «Такому человеку, отмечает он, - можно доверять даже все богатства мира».¹⁷²

Ахмад Джам в своих произведениях затрагивая этические проблемы, описывает ряд дурных и отрицательных нравов, разъясняет их вредность и характеризует пути их устранения или избавления от них. К таким фатальным нравам он относит корысть, алчность, жадность, зависть, эгоизм, попрошайничество, лицемерие, высокомерие и т.д.

Чтобы избавиться от этих фатальных нравов и приобретать добрые нравы, Ахмад Джам разработал целое систематическое учение

¹⁷² Ахмад Джам. Мифтах-ун-наджат. –С. 148-150, Он же. Анис-ут-тоибин. –С. 22.

очищения морали и духовно-нравственного совершенствования человека-путника.

Так, один из лучших способов избавления от фатальных пороков – это искреннее покаяние за свои грехи. Как отмечает Ахмад Джам, человек не безгрешен, безгрешны только пророки (мир им), поэтому каждый из нас должен остерегаться греха. Если человек случайно или по незнанию совершил запретное и сожалеет об этом, то не нужно впадать в отчаяние, ибо Аллах подарил нам возможность исправиться путём покаяния и оставления греха.

Ахмад Джам убежден в том, что каждому грешнику Всевышний дал возможность искренне попросить прощения. Для утверждения этого мнения он ссылается на коранические стихи и хадисы Пророка. Например, он приводит следующий хадис «Покаявшийся в совершении греха как будто и не совершил его». По утверждению Ахмади Джам, все суры Корана начинаются со слов «именем Аллаха, Милостивого», что и подчёркивает Его снисходительность ко всем и призывает людей взывать к Нему о прощении. Как он отмечает, из многих стихов Корана следует вывод о том, что даже самый ярый грешник может искренне раскаяться перед Всевышним, например «Аллах не прощает многобожие, но прощает любой другой грех кому пожелает» (ан-Ниса: 48). В другой суре Корана написано: «Скажи (Мухаммад): О рабы Аллаха, которые притеснили себя (неверием, многобожием, прелюбодеянием), не теряйте надежду на милость Аллаха, поистине Аллах прощает все грехи (тем, кто покался в своих грехах, и тем, кто от неверия придёт в Ислам), ибо Он Прощающий и Милостивый» (аз-Зумар: 53). При этом, Ахмад Джам отмечает, что нельзя подумать, что человеку можно погрешить, а потом каяться. Покаяние должно быть с искренним сожалением о совершении недозволенного поступка. Для обоснования своих слов Ахмад Джам

ссылается на следующие стихи: «О те, которые уверовали, просите прощения у Аллаха искренне» (ат-Тахрим: 8). Закрывая эту тему, Ахмад Джам говорит, что «когда человек становится кающимся и выполняет все условия и принципы искреннего покаяния, он познает пользу покаяния и каждое его дыхание и поведение становятся покаянием».¹⁷³

По мнению Ахмади Джам, человек должен оказать терпение, благодарность Богу и удовлетворенность тем, что Всевышний Аллах одарил ему.

Согласно общепринятому убеждению мусульманских мистиков, одним из признаков любви Всевышнего Аллаха к людям – своим творениям является то, что Он испытывает их. Пророки и праведники были испытаны и проявили терпение. Посланник Аллаха (мир ему) сказал: «Величина награды зависит от величины испытания, и если Всевышний Аллах возлюбит какой-то народ, то испытывает их». В другом хадисе говорится: «Самые тяжёлые испытания проходят пророки, затем другие люди по степени праведности». Согласно мнению Абдуллаха Ансари, одному из духовных наставников Ахмади Джам, терпение делится на три вида:

1) Терпение в повиновении приказам Аллаха, например, когда мусульманин проявляет терпение, совершая молитву строго в предназначенное время, выполняя все её столпы и обязательные элементы, или терпение в послушании и благодеянии к родителям, или в соблюдении хиджаба для женщины, и другие дела, которые нам приказал Всевышний Аллах. Это лучший из видов терпения.

¹⁷³ Ахмад Джами. Мифтах-ун-наджат. –С. 99-100.

2) Терпение при оставлении грехов, которые запретил нам Аллах, например, отказ от слушания музыки и взглядов на запретные и табуированные объекты и т.д.

3) Терпение во время бедствий и несчастий, которые касаются самого человека, его семьи или его имущества. «Любое несчастье постигает только по воле Аллаха. Сердце того, кто уверовал в Аллаха, Он наставляет на прямой путь. Аллах знает обо всякой вещи». (Коран, 64: 11). Если человек попал в беду, потерял имущество или горе коснулось его детей, но при этом он знал, что всё происходит только по воле Аллаха, терпел, надеялся и был полностью покорен установлению Господа, то Аллах ему заменит его потерю верным руководством в сердце, светом, спокойствием и истинной убежденностью.¹⁷⁴

Ахмад Джам разделяет это мнение своего предшественника.

Согласно мнению Ахмади Джам, истинный и искренний верующий всегда проявляет терпение и хвалит Аллаха, независимо от своего положения и даже во время беды, потому что его отношение с Аллахом очень крепкое и его любовь к Аллаху очень сильная, и он не ждет материальной выгоды при восхвалении Аллаха¹⁷⁵

Как отмечает мыслитель, «человек должен проявить благодарность и хвалу Всевышнему во всех случаях, где ему необходимо проявить терпение».¹⁷⁶

Кроме этого, человек, по мнению Ахмади Джам, должен испытывать чувство страха и опасения от гнева Всевышнего и надежда на Его помилование. Это мнение Ахмади Джам также как и другие его

¹⁷⁴ Ансари Абдуллах. Сборник персидских трактатов. Трактат «Сад мейдан». –С. 263.

¹⁷⁵ Ахмад Джами. Сирадж-ус-соирин. –С. 245.

¹⁷⁶ Ахмади Джам. Анис-ут-тоибин. –С. 174.

этические и суфийские мнения, обосновывается на коранические стихи и хадисы.

В Коране приведены немало примеров и образцов страха и надежды. В суре «Йусуф» говорится, что пророк Йусуф (мир ему) под сенью опоры на Бога проявил терпеливость, оказавшись на дне глубокого колодца, и благодаря этому качеству он достиг величия. Воздержанность Йусуфа (мир ему) перед плотскими желаниями Зулейхи в силу страха перед Богом, определили ему счастливую участь. В коранической мысли отчаяние в божьей милости считается большим грехом. Тот, кто доверяет Богу и делает на Него опору, является окончательным победителем, а тот, кто возлагает надежды на кого-либо, кроме Всевышнего, терпит ущерб.

С точки зрения Корана, человек – это существо, которое должно балансировать в себе чувства «страх» и «надежда». Поддаваясь сильному страху, он может терять надежду на будущее, а предаваясь необоснованной надежде, он может видеть в неповиновении (Богу). Страх перед божьим наказанием – достойное чувство, которое заставляет человека исправлять самого себя, чтобы подготовить почву для надежды на будущее.

Согласно мнению Ахмади Джам, страх перед Богом тесно связан с верой в сотворении мира. Он считает, что «самое малое искреннее покаяние грешника, признавшего свой грех на тысячи раз лучше, чем ежедневных молитв лицемера».¹⁷⁷

Весьма интересным является тот факт, что Ахмад Джам в своих произведениях, рассуждая о понятиях нищеты и богатства, даёт предпочтение нищете, то есть материально бедную и духовно богатую

¹⁷⁷ Ахмад Джами. Анис-ут-тоибин. –С. 89.

жизнь считает лучшим, нежели материально богатой, но духовно бедной жизни.

Действительно, среди людей есть богатые, есть и бедные, которые в этом мире не могут позволить себе всё, что хотят. Но человеку всегда нужно быть довольным и знать, что везде есть свои преимущества, ведь Аллах дал человеку главное – это жизнь, близких людей, веру во Всевышнего, то есть то, что не купишь ни за какие материальные блага.

В этом вопросе Ахмад Джам был сторонником Мустамли, согласно которому нищета в суфизме отличается от той нищеты, которая понимается в буквальном смысле этого слова. Это слово означает отсутствие и недостатка материальных благ жизни. Однако в суфизме это слово означает полное безразличие ко всем благам.¹⁷⁸ Ахмад Джам уподобляет состояние суфия на состояние пророка Муса (мир ему) после того, как он был отчужден от матери, когда он не брал грудь няnek и будто знал, что это не грудь его матери.¹⁷⁹

Ахмад Джам в своих произведениях обстоятельно рассматривает пути приобретения и совершенствования таких добрых нравов и принципов, как, благонамеренность, совершение только благого дела и только с благим намерением, самоконтроль и самосозерцание, отрешенность от мира в целях самопознания и постижения истины, размышление об истине, любовь к мудрости и науке и стремление к изучению сокровенных знаний, вера в едином Создателе мира и упование на Него во всем, встреча и беседа с мудрыми наставниками-шейхами в целях удовлетворения духовных нужд, размышление о смерти.

¹⁷⁸ Мустамли Бухари. Шарх-ут-гаариф фи-л-мазхаби-т-тасаввуф. –С. 1741.

¹⁷⁹ Ахмад Джам. Канз-ул-хикма. –С. 103-104.

Особое место в суфийско-этическом учении Ахмади Джам уделено описанию и характеристики совершенного человека. Для него – образцом совершенности являются пророки (мир им), особенно – Печать Пророков Мухаммад (мир ему). Он при описании и характеристики каждого доброго поступка и качества совершенного человека обращается к хадисам и кораническим стихам, характеризующие пророческие качества.

Представление о совершенном человеке является органичной частью учения суфизма, в том числе учения Ахмади Джам, постольку, поскольку он повествует о чертах подлинного монотеиста, достигшего близости к Аллаху. Человек обретает качества совершенного человека благодаря искреннему и исполненному глубокого смысла поклонению Богу, и, что немаловажно, правильному намерению при совершении этого поклонения.¹⁸⁰

В целом, суфийско-этическое учение Ахмади Джам основывается на ряд теоретических источников, среди которых главенствующее место занимает Священный Коран, а также суфийские учения его предшественников – Абдулла Ансари, Абусаида Абулхайра, Газали и др. выдающихся хорасанских мыслителей-мудрецов, о чем свидетельствует сходство его воззрений по основополагающим вопросам исламской теологии и суфизма.

По словам видного иранского мыслителя Муртаза Мутаххари, человек в исламском мировоззрении имеет интересную историю. Человек в исламе – это не животное с широкими ногтями, способное говорить и умеющее ходить на ногах; это существо в кораническом описании имеет настолько глубокую сущность, что нельзя их характеризовать подобными словами. Он

¹⁸⁰ Ахмад Джами. Канз-ул-хикма. –С. 24-25.

ставит статус человека превыше всего существующего: выше земли, неба, ангелов и т. д., но в то же время считает его самым ужасным, опасным, хищным и диким животным. С точки зрения Корана, человек является таким существом, который способен покорить мир, покорить и принудить ангелов к служению; но в то же время он может оказаться в самой гуще адского огня. Согласно Корану, человек - это есть существо, который должен сам думать о себя и сам определить свою судьбу»¹⁸¹.

Особое влияние на сложение каламитских и суфийских воззрений Ахмади Джам в целом, и его воззрениям о совершенном человеке в частности, оказала кораническая доктрина о пророке и пророчестве, о чем свидетельствует само содержание трудов мыслителя, наполненных стихами Священного Корана.

Судя по логике Корана, любой человек, даже пророк, будучи социальным существом, тесно связан с обществом, со своими сородичами. Он не может удовлетворить свои духовные и материальные нужды без помощи других. Поэтому всегда и во всем временам людям необходимо объединиться и сотрудничать. Однако это требует, чтобы кто-то выступал с инициативой и организовал сотрудничество так, чтобы оно доставляло удовольствие всем членам объединения. Это возможно лишь тогда, когда души людей очищаются от отрицательных качеств и каждый из них познает себя как частный и неотлучный элемент единого для всех организма. Такое знание является божественным и большинства людей усвоит их у пророков, которым эти знания ниспосылаются.

Исходя из политической и социальной доктрины Корана, единственной формой объединения людей, обеспечивающий их

¹⁸¹ Муртазо Мутаххари. Человек в Коране. – Тегеран: Садро, 1370. – С. 7 (на перс яз)

сотрудничество, является государство. Между тем, сотрудничество людей в рамках государственной власти должно быть осуществлено так, чтобы никто и ни один человек не страдал. В общем, как подсказывает логика коранических учений о человеке, обществе и государстве, Священный Коран, хотя признает роль всякого государства в обеспечении социального сотрудничества, однако это не значит, что всякое сотрудничество бывает для всех его участников взаимовыгодным. Последнего, т. е. взаимовыгодного сотрудничества людей может гарантировать лишь то государство, политика которого зиждется на принципах и учениях монотеистической религии или не противоречит с ними.

Ахмад Джам, будучи в тесных отношениях с Султан Санджаром и другими правителями своего времени, стремился в своих трактатах внушить им соблюдения коранических предписаний об их ответственности за социальную справедливость.

Рассуждая о фатальных и добрых нравах и поведениях человека, он часто ссылается на хадисы (изречения) и сунна (жизненный опыт) Пророка Мухаммада, который по свидетельству Корана считается последним пророком монотеизма, а также на коранические суры и стихи, посвященные другим пророкам.

Согласно наставлению самого Пророка, между его изречениями и Кораном не существует расхождений, т.е. его хадисы строго подчиняются Божьему Слову. Если какой-либо из собранных хадисов, противоречит с Кораном, то это значит, что этот хадис не достоверный и не принадлежит Пророку. Следуя такому принципу, можно заключить, что между учением Пророка ислама и доктриной Корана о человеке не существует и не должно существовать противоречия. Соотношение между Кораном и хадисом – это есть отношение основы с его стволом и

ответвлениями. Это подобно отношению Конституции и нормативно-правовых актов, где последние, на конституционной основе регулируют различные отрасли социальных отношений.

В общем, ни Священный Коран, ни хадисы Пророка, не ставят «китайскую стену» между духовной и светской сторонами человеческой жизни, между индивидуальной свободой человека и его социальной зависимости. Напротив, эти две стороны жизни человека теснейшим образом привязаны друг с другом. Кораническая истина такова: без человека не может быть общества, без общества не может быть человек.

После Корана и хадисов, можно смело считать источниками суфийских и каламитских воззрений Ахмади Джам концепции ашаритов, мусульманских богословов, мыслителей и мистиков.

Здесь следует отметить, что Ахмад Джам, хотя по вопросам калама и суфизма стоит в позиции суннитской идеологии, однако в разработке своей концепции о человеке и использования опыта предшествующих мусульманских мыслителей не ограничивался лишь опытом суннитских мыслителей, но и проявил значительный интерес ко всем знакомым ему источникам. Для него и евреи, и христиане, и огнепоклонники, если они наделены добрыми качествами и нравами, заслуживают уважения. Он критикует лицемерие, и того, кто наделен этим и другими фатальными качествами, независимо от того, кем бы он является – шейхом, правителем и т.д.

Ахмад Джам при рассмотрении этических вопросов суфизма особе внимание уделяет подробному и детальному анализу сущностных сил человека, раскрытию субстанциональных основ человеческого бытия.

К таким компонентам, создающим действительную «я» человека, согласно Ахмаду Джам, относится разум., который

интерпретируется мыслителем как сила, способная раскрывать и постигать мир в его реальном состоянии, отражать в себе истинное состояние реальной действительности; своего рода зеркало, в котором можно получить точное отражение реального мира. Мыслитель утверждает, что познание мира в целом и в реальной его форме, познание первооснов мира и мировых процессов, познание всего миропорядка и конечных его результатов вполне соответствует описанной в Коране исламской вере.

Постулат о подлинности и достоверности рационалистических познаний, согласно которой разум (рассудок) человека в состоянии открыть истинные стороны реального мира, соответствуют с Кораном, в котором уникальная поддержка оказывается разуму. По словам мыслителя, ни в какой другой мировой религии подобной поддержки разума не встречается.

Другим важным компонентом сущностной природы человека является «сердце». Согласно мыслителю, если разум принято считать средоточием мыслей и умозаключений, то сердце у человека является средоточием чувств и желаний. Говоря иначе, в мистической философии Ахмади Джам разум и сердце представляют собой различные, коренным образом отличающиеся друг от друга центры.

Человеческие чувства в учении Ахмади Джам имеют такое же большое значение, как аргументация и логические выводы. Однако, чувства, о которых говорит мыслитель, коренным образом отличаются от популярного понимания этих явлений, например, любовь отличается от любви, основанной на половых влечениях. Мыслитель, ссылаясь на значение термина «любовь» в суфийских сочинениях, утверждает, что эта универсальная сила свойственна только человеком, а охватывает всё бытие.

Человеку, желающему достичь совершенства, мыслитель рекомендует, с одной стороны, пользоваться логикой, аргументацией и сопоставлениями, пониманием частных и общих аспектов, опираться на мышление, а с другой стороны - заниматься очищением души.

Однако, мыслитель протестует против чрезмерной и абсолютной самоуглубленности. Ибо подобная самоуглубленность затемняет отношения человека с внешним миром, действует в ущерб его социальной роли. Соблюдая это принцип, человек вынужден оградить себя от общества и жить в индивидуальной изолированности. Такой человек не социален, он сосредоточен только на своем внутреннем мире и отрешен от всего внешнего. Это принцип никак не соответствует с коранической доктриной, согласно которой человек должен принимать активное участие в общественной жизни.

Можно отметить, что не только Ахмад Джам, но в целом все мусульманские суфии, используя уникальный литературный язык, добились как в прозе, так и в поэзии мастерского изложения своих взглядов, в том числе и тех, которые не соответствуют с исламом. Благодаря этому, суфизм смог распространить свои идеи по всему исламскому миру.

Ахмад Джам категорически осуждает инициирование конфликта между разумом и верой. Человек — единственное существо, способное к самооценке и к самосовершенствованию. Среди живых существ только человек не наделен всеми своими отличительными качествами — он должен их приобрести.

По мнению Ахмади Джам, один из основных вопросов, которые всегда угнетающе воздействовали на человечество, является вопрос о жизни и смерти человека. Человечество испокон веков трудится над решением сущности и смысла человеческой

жизни, пытается выявить цель и предназначение его существования.

Согласно мыслителю, данный вопрос всегда вызывал и вызывает тоску, поскольку человек, размышляя над ним, осознает, что будущее всегда в конце концов приносит смерть. При этом, тоска человека всегда есть тоска по вечности, невозможности примириться с временем. Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем, она означает отдаленность от ней. Человек тоскует по трансцендентному миру, переходящему за границы этого мира. По утверждениям мыслителя, средствами освобождения человека от подобной гнетущей тоски «жизни», от её уродства является вера и стремление к наукам.

Роль науки заключается в том, что она указывает человеку путь созидания и совершенствования жизни. Она придает ему жизненно необходимые силы, делает его способным к созданию своего будущего в соответствии своему желанию.

Роль религии и веры состоит в том, что она внушает человеку создать свое будущее так, чтобы оно было полезно и для него самого, и для всего общества.

Согласно мыслителю, истинная вера создает человека, а человек посредством науки создает мир. Следовательно, совместимость религии и науки является важнейшим и обязательным гарантом жизненного благополучия человека, общества и всего мира.

В целом, Ахмад Джам одинаково высоко ценит роль и предназначение интеллектуальных и духовных сил человека в его жизни. Разум предназначен для познания и изучения природного мира, является средством познания материальных вещей и

явлений. А такие компоненты «сердца» как интуиция, любовь и т. п., предназначены для постижения религиозных истин и удовлетворения духовных потребностей человека.

Для Ахмади Джам суфизм является школой духовно-нравственного самопознания и самосовершенствования человека. В этом смысле он после пророчества считает суфийский опыт на второе место с точки зрения его социально-культурной значимости и той огромной роли, которую выполняет суфизм в духовно-нравственном обновлении социальной жизни. В этом смысле для него благочестивые суфии и мудрецы являются продолжателями пророческой миссии. Исходя из этого, он в своих трактатах особое внимание уделял совершенствованию теоретических основ суфийской этики.

Судя по его трактатам, он критикуя фатальные пороки и описывая пути избавления от них, в то же время в целях совершенствования суфийской этики создает уникальную систему самоочищения и самовоспитания человека-путника, стремящегося к постижению духовного счастья и сокровенной истины, под которым он подразумевает непоколебимую веру в едином Создателе и единстве творений.

В целом, по мнению многих исследователей, подобная духовная практика суфизма, которой проповедовали Ахмад Джам и другие хорасанские мистики, являлась альтернативой откровению или имитацию. Как известно, проблема постижимости трансцендентного Бытия возникла уже в раннем исламе как следствие рефлексии над центральным догматом ислама – догматом о единобожии. Уже тогда основополагающая посылка о трансцендентности и абсолютном единстве Бога с неизбежностью ставила два вопроса: 1) Как абсолютное и совершенное основание бытия связано с самим континуумом бытия?; 2) Как возможно познание первоосновы

бытия, абсолютно трансцендентной? В Коране можно найти стихи в пользу как трансцендентности, так и имманентности Бога множественному миру: «Нет ничего, подобного Ему» (Коран, 42:11) и «И Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:16).

Ранние суфии, или «люди отрешения от мирского» (*ахл аз-зухд*), строго следуя логике апофатической теологии (*танзих*), пришли к выводу, что Бог – за пределами рационального познания и что выход за эти пределы не может являться следствием сугубо интеллектуальных усилий, что для этого необходим духовный опыт, аскеза, или «отрешение от мирского» (*зухд*), материальный и духовный аскетизм, облегчающий сближение с божественным. В отличие от последующих поколений, ранние суфии пытались иным, непротиворечивым путем соединить зафиксированные в рассудочных абстракциях отдельные черты Абсолюта в единый, целостный образ, и притом сделать это не столько теоретическим образом (что вызывало сомнение в свете опыта мутазилитов), сколько попытаться практически актуализировать имманентность Абсолюта человеческому духу через духовный опыт, отрешение от мирского. Ранние суфии признавали возможность обретения сокровенного света (*нур*) для богопознания исключительно посредством «подвигов» на ниве подвижничества: необходим духовный опыт, практика: «Кто уединится, тот увидит Бога».¹⁸²

Отрешение от мирского было призвано обеспечить избавление от расщепленности сознания, которая характеризует обычное состояние сознания, когда человек инстинктивно помещает между миром и Богом «эго» как конституирующий принцип своего познания. Ранние суфии полагали, что стремление человека выйти за пределы

¹⁸² *Ас-Сулами*. Табакаат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир, 1986. С. 20–21.

своего бытия вовсе не следует трактовать как стремление человека превзойти свою природу ради достижения совершенства.

Для исламской культуры характерна онтология, в которой представлена модель реальности, где отношение между абсолютным трансцендентным началом и миром не есть отношение взаимоисключающих противоположностей, а есть отношение их взаимной обусловленности («Бог – первый и последний, явный и скрытый» (Коран, 57:3.). Иначе говоря, исламская культура предполагает онтологию, которая в своей основе имеет модель онтологической взаимообусловленности, или взаимного онтологического обоснования, двух противоположностей – божественного и множественного бытия. Ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в 857), ранний исламский богослов и подвижник, говорил: «Лучшие в этом народе – те, кого тамошний мир (*ахира*) не отвлекает от здешнего (*дунья*), а здешний мир – от тамошнего».¹⁸³

В его словах содержится утверждение единственности бытия как онтологического двуединства: бытие едино не через утверждение истинным только одной стороны (вечной) в ущерб другой (временной), но едино благодаря единству противоположностей – вечного и временного. Онтологическое обоснование суфийского «трансцендирования» достигалось за счет усмотрения двух онтологических уровней бытия (временного и вечностного) не как разных сущностей, а как разных сторон одной сущности.

Неспособность ранних суфиев обосновать тезис об одновременной трансцендентности и имманентности Бога множественному миру долгое время не давала им возможности развить вышеуказанную кораническую интуицию ясности истины в

¹⁸³ Сулами. Табакат ас-суфийа. - С. 58.

мистическое мировидение. Развитие последнего, т. е. мистического мировидения в рамках суфийской традиции, стало возможным лишь благодаря зарождению в среде исламских мистиков интуитивной уверенности в диффузном (взаимопроникающем) характере взаимоотношения двух уровней бытия (божественного и множественного). Потребовался новый язык, с помощью которого можно было бы описывать опыт сопричастности мистика к божественному, к Абсолюту. Этот опыт есть погружение в божественное в акте всепоглощающей любви к Богу, что гарантирует обретение непосредственного, интуитивного знания о конечных основаниях бытия.

Этот новый, или второй, этап в истории исламского мистицизма получил у специалистов название «опьяненного» направления в суфизме. Он обычно связывается с именами Бистами (ум. в 848 или 875) и ал-Хусайна ибн Мансура ал-Халладжа (казнен в 922).

Дальнейшее развитие суфизма, начиная с III в. по мусульманскому летоисчислению / IX в. по хр. л., стало возможным благодаря утверждению онтологического представления, которое сводилось к видению Единого множественным, и наоборот, каждой вещи множественного мира – Единым. К этому времени относится начало формирования суфизма как доктринального учения. В суфийской среде начинается складываться мистическая концепция, согласно которой постижение Истины осуществляется через прохождение ряда стоянок и путем переживания мистических состояний. Состояния служат обозначением особых духовных состояний суфия, достигнутых им в ходе интуитивного познания, когда суфий ощущает присутствие божественного внутри себя, и считаются дарованными свыше, тогда как стоянки обозначают различные стадии процесса

богопознания, достигнутые, или приобретенные, благодаря усердию (муджахада) в суфийской духовной практике.¹⁸⁴

На втором этапе развития суфизма мы имеем дело не просто со специфическим познанием в интуитивных формах, но преимущественно с духовной практикой, направленной на переустройство всего человеческого существа. Данный процесс, то есть тарикат, через ступени, или стоянки, расположенные в определенной последовательности, ведет суфия к погружению в тайны или истины сверхчувственной реальности, или Бога. Конечная цель - это обеспечение видения полноты Истины за счет уничтожения индивидуального «Я», т. е. обретение мистического ощущения полного растворения человеческой личности в Боге, или единения с Ним в духовном смысле с помощью комплекса упражнений и приемов, разработанных суфиями. Такое понимание предназначения суфийской духовной практики сложилось на втором этапе исторического развития суфизма. Встала задача организации духовного опыта, выработки, во-первых, условий его приготовления и, во-вторых, условий его протекания. К внешним условиям относили практику уединения, материальное ограничение, дополнительный пост, предпочтение бедности, наличие шейха-наставника.

К внутренним условиям относятся условия очищения и дисциплинированности сознания, т. е. условия, которые должны устранить отвлечение и рассеянность сознания, поскольку на начальном этапе богопознания посредством «растворения в Боге» (фана) все-таки требуется наличие воли суфия: он сознательно, свободным волевым актом направляет свое внимание на объект познания (Бога). Таким образом в указанный период в рамках

¹⁸⁴ Ал-Кушайри. Ар-Рисала ал-кушайрийя фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г. -С. 56–57.

суфизма разрабатывались принципы духовной практики. Так, Йахйа ибн Му‘аз (ум. в 872) выделял в качестве стоянок мистического пути семь степеней: покаяние (тавба), отрешение от мирского (зухд), довольство Богом (*рида*), страх (*хауф*), страстное желание (шавк), любовь (махабба) и богопознание (ма‘рифа). Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси в своем произведении «Китаб ал-лума‘ фи ат-тасаввуф» (Проблески знаний о суфизме) указывает на семь стоянок и десять состояний.¹⁸⁵ Ал-Кушайри в «Ар-Рисала фи ‘илм ат-тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) перечисляет пятьдесят стоянок. Ал-Калабази в своем трактате «Китаб ат-та‘арруф ли-мазхаб ‘ахл ат-тасаввуф» (Введение в суфийское учение) насчитывает семнадцать стоянок. Абу Талиб ал-Макки в «Кут ал-кулуб» (Пища сердец) описывает девять стоянок. Абу Хафс ас-Сухраварди в «Авариф ал-ма‘ариф» (Дары познаний божественного) приводит десять «стоянок». Абдуллах Ансари в трактате «Маназил ас-са‘ирин» перечисляет сто ступеней восхождения к Богу, каждая из которых разделена на десять частей.¹⁸⁶ Что касается Ахмади Джам, то он также как Абдуллах Ансари перечисляет десять ступеней духовного самосовершенствования и восхождения в тамошний мир. Ими являются: покаяние (тавба), терпение и довольство, страх, нищета и отрешение от мира, намерение, самоконтроль (мухосаба), размышление, упование на Всевышнего Аллаха, любовь и размышление о смерти.

Понятия *хал* (духовное «состояние») и *макам* («стоянка») в суфийских трактатах, в том числе трактатах Ахмади Джам используются в качестве средств описания процесса реализации богопознания.

¹⁸⁵ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума‘. Лейден, 1914. - С. 41–70.

¹⁸⁶ Камал ад-дин ‘Абд ар-Раззак ал-Кашани. Лата’иф ал-а‘лам фи ишарат ахл ал-илхам. Тегеран.: Мирас-е Мактуб, 2000. -С. 44.

Стоянки служат обозначением процесса постепенного избавления от связей с мирским, препятствующих полному сосредоточению на искомом объекте – сверхчувственной реальности. Начальной стоянкой на мистическом Пути традиционно считается стоянка покаяния (тавба), или решение человека избавиться от состояния небрежения Богом (гафла), в котором пребывает большинство людей и других фатальных пороков и состояний, свойственный нечестивой душе и полностью предаться Богу. Стоянки сами по себе не рассматриваются в качестве результатов познания, но считаются важнейшим средством фиксации духовных состояний, которым свойственны мимолетность и кратковременность.

Продвижение суфия от одной стоянки к следующей свидетельствует о его укреплении на более высокой и совершенной по сравнению с предыдущей степени приобщения к сокровенным «истинам». Каждая «стоянка» является средством подтверждения неукоснительного и постоянного исполнения исламским мистиком комплекса духовных и психофизических действий, благодаря которым «стоянки» были «приобретены» и перешли в его «собственность». Переход на очередную «стоянку», таким образом, диктует необходимость следования новым требованиям, связанным с условиями мистического познания. Например, стоянка страха служит обозначением не просто страха Божьего, страха перед будущим наказанием на том свете, свойственного простым верующим, но обозначением особого страха – пребывания суфия в таком состоянии, когда он страшится нарушить чистоту своего познания отвлечением своих мыслей из-за дьявольских наущений, которые могут привести к отступлению с пути и впадению в прежнее состояние небрежения Богом, в обычное состояние большинства людей, не-суфиев. Некоторые стоянки пути используются в паре – страх-надежда (хауф-

раджа); радость-печаль (*сурур-хузн*) – для самоконтроля суфия. Он должен твердо осознавать, что Бог, а не он, – фактический действующий богопознания. Ведь стоянки являются лишь средством фиксации результатов мистических состояний общения с Богом, которые есть божественные дары, а потому в первую очередь должна быть надежда на милость свыше, а не упование исключительно на собственные усилия. Неукоснительное соблюдение условий конкретной стоянки способствует упрочению суфия в ней и превращению ее в его постоянное качество.

Такова краткая характеристика суфийско-этической концепции Ахмади Джам. Как показывает анализ, он был продолжителем пути, предначертанной предыдущими известными хорасанскими суфиями – его соотечественниками и в своих произведениях значительно обогатил содержание духовной практики. Он в противовес учению крайних мистиков, которые считали единственным путем познания отчуждение от индивидуальности, особо подчеркивал значение разума в познавательной деятельности человека.

Поэтому в учении Ахмади Джам имеются мысли, носящие рационалистический характер. Именно этот момент отделяет мыслителя от крайних мистиков, для которых разум считался второстепенным, а экстаз – действительным путем познания.

Однако Ахмад Джам вовсе не отвергает духовную экзальтацию. Когда он говорит о познании человеком сущности Творца, он признает экстатическое познание Бога. Но в остальных моментах, в познании человеком мира, мыслитель придает огромное значение разуму, а иногда считает важным средством познания человеческое чувство. В противовес учению крайних мистиков, которые отрицали объективность материального разума, считали его лишь тенью общей реальности, т.е. Бога, Ахмад Джам подчеркивает объективность мира,

который подвержен изменению и движению, хотя в конечном итоге связывает его с Богом. В этом смысле его воззрения аналогичны воззрениям Ансари, Санаи, Газали и других известных хорасанских суфиев.

Ниже, для адекватной оценки места и вклада Ахмади Джем в истории Калама и суфизма, ознакомимся с каламитскими и суфийскими терминами и понятиями в его творчестве.

Абид — поклоняющийся, эпитет суфия.

Адаб («обычай») — нормативное поведение суфия по отношению к своему шейху и братьям по общине; правила, регламентирующие эти отношения, а также отправление религиозных обрядов; этика, предписывающая обращать внимание на то, как обрести довольство Аллаха. Все благочестивые люди, достигшие святости и удостоившиеся счастья лицезреть Бога, достигли этих высоких степеней благодаря знанию правил вежливости и учтивости.

Алам ал-гайб («мир сокрытого») — мир, недоступный человеческому разуму.

Алам ал-джабарут — мир, постигаемый проникновением в божественность и приобщением к ней.

Алам ал-малакут — невидимый, духовный, ангелический мир, воспринимаемый внутренним зрением и духовными качествами.

Алам ал-мулк — мир явного и осязаемого, посясторонний мир явлений.

Амм — обычные люди.

Ариф — тот, кому даровано мистическое знание.

Бай'а — клятва верности, даваемая при посвящении главе обители, ордена.

Бака — «пребывание» в божестве, созерцание Бога. Коррелятом и ступенью, предшествующей бака, является фана, понимаемая как

самоуничтожение, исчезновение человеческих свойств. Количество определений фана и бака в суфийской литературе огромно; представители различных течений не раз вступали в полемику относительно трактовки этих понятий. Создание учения о фана и бака приписывается традицией мистику Абу Саиду ал-Харразу, полагавшему их высшей целью религиозной практики. Большинство авторов указывают, что фана и бака суть переживания, а не действительное субстанциональное соединение человеческого и божественного начал. Согласно учению Ахмади Джам бака есть возвращение мистика, постигшего божественную тайну всеобщего единства, к множественному миру. Достичь состояния бака можно аскезой, медитацией, упорным самосовершенствованием.

Басират — видение глазами сердца.

Бид'а — нововведение, заслуживающее порицания.

Ваджд — особое «экстатическое» состояние, упоение от близости к Аллаху.

Ваджх — лицо, лик.

Васль — забвение самого себя и всего, кроме Бога, благодаря созерцанию лучей существования Всевышнего и Истинного Аллаха.

Вахи — божественное откровение, адресованное пророку.

Вахм — представление в мечтаниях.

Гайб — отсутствие; то, что сокрыто, тайна; божественная тайна; сокрытое, божественное знание, согласно традиционным мусульманским представлениям, не постижимое ни для кого, кроме Бога. Знание ал-гайб — привилегия Бога; ниспосылается пророкам; частично ал-гайб раскрывается через Коран. Ахл ал-гайб — сопричастные божественной тайны, иерархия суфийских святых всех рангов.

Галаба — экстатический восторг, экстаз.

Гафла — небрежение на Пути мистического познания, поглощенность собой; забвение Бога на мгновение.

Дервиш — «нищий», «бедняк», синоним слов «факир», «суфий», обозначающий члена мусульманского мистического братства; термин «дервиш» стал употребительным с XI в., времени распространения многочисленных мистических суфийских объединений, возлагаемых наставниками. Существовало множество групп дервишей; все дервиши разделялись на странствующих и живущих в обители и руководимых «святым старцем». В более узком смысле слово «дервиш» употреблялось применительно к нищенствующим бродячим аскетам, отказавшимся от владения каким-либо имуществом.

Джаухар — суть, содержание, субстанция.

Ду‘а — просьба, обращенная к Богу/

Закир — тот, кто принимает участие в поминании (зикр) имени Божьего.

Заук — вкушение, озарение как начало постижения мистического.

Захид — предающийся зухду; аскет.

Зикр - поминание — духовное упражнение с целью ощущения внутри себя божественного присутствия; ритмичное, повторное поминание имен Бога для достижения состояния духовной сосредоточенности/

Зухд — воздержание, отречение, аскетизм. В Исламе первоначально благочестивое поведение, предполагавшее отказ от мирских благ, бедность, воздержанность в пище и сокращение времени, отведенного для сна; позднее один из этапов мистического пути суфия. Изжив в себе привязанность к этому миру, суфий должен освободиться от самого стремления к воздержанию, что ведет к окончательному освобождению от земных искушений.

Идрак — понимание, достижение.

Ильхам — божественное вдохновение. Врата ильхама остаются открытыми после закрытия врат вахи. Ильхам есть такой вид осознания,

при котором индивидуальная душа человека приобретает у Всеобщей души в меру своей чистоты, возможности и способности.

Кутб — совершенный человек, каковым, по представлению суфиев, являются пророки и носители высшего ранга в суфийской иерархии святых.

Иршад — наставление на праведный путь.

Исм — имя, см. асма; ал-исм ал-а'зам или исм ал-джалаль — величайшее имя (Бога), знающий которое обладает святостью, пониманием сокровитого и способностью совершать чудодейственные поступки.

Истигдад — готовность, умение.

Истиграк — погружение в Бога, растворение в нем.

Истигфар — принесение слов просьбы о прощении.

Истикрар — долготерпение; постоянное качество (чего-либо).

И'тикад — узы полного подчинения шейху.

Ишк — неумная страсть к божеству, ведущая суфия по мистическому Пути.

Дил, калб — сердце, в мусульманском богословииместилище веры и благочестия, орган, через который постигаются религиозные истины; одно из ключевых понятий суфизма. Согласно ал-Газали, в кальбе соединяются высшая и низшая природа человека; калб уподобляется зеркалу, отражающему человеческие поступки: добрые дела совершенствуют его, приближая к Богу, дурные — портят. Согласно Ахмаду Джам, дил — единственная на свете сущность, способная вместить Бога.

Канз-ул-хикма (скрытая мудрость) — Ахмад Джам так называет одну из своих суфийских трактатов. В один их хадисов кудси Бог возвещает: «Я был скрытым сокровищем, поэтому Я пожелал быть

известным». Вселенная служит как зеркало Бога, в силу того, что Бог зрит Свои атрибуты. Человечество играет особую роль в этой вселенной.

Карама — милосердие; чудотворный дар; чудо, осуществляемое святым с соизволения Божьего. Ахмад Джам открыто критиковал это убеждение.

Кашф — раскрытие, снятие покрывала, «озарение»; синоним терминов фатх или футух; ‘илм ал-футух — способ обретения мистического откровения.

Курб — состояние близости к Богу.

Кутб - ось, полюс, точка опоры — верховный ранг в иерархии авлийа.

Ма’ани — мистическая эзотерическая сущность — внутренний смысл явления.

Маджаз — употребление слова в иносказательной форме.

Маджзуб, мн. ч. маджазиб — исступленный, находящийся в состоянии экстатического озарения; лицо, которое постигло это состояние без чьего-либо руководства.

Макам — ступень или стадия мистического пути, достигаемая усилиями путника; место явления святого, где с ним можно вступить в духовное общение; гробница местного святого.

Макбул — получивший одобрение, принятый

Мактубат — собрания писем-посланий деятелей суфизма.

Малакут — природа ангелов, для достижения которой необходимо следовать по пути очищения, т. е. тарикату.

Ма’рифат — мистическое внеопытное знание; мистический гнозис; истинное познание Аллаха.

Мауджудат — то, что начало существовать.

Махабба — взаимная любовь между Богом и его творением.

Махбуб — возлюбленный— аллегорический эпитет Бога, к которому обращены чувства «влюбленного», т. е. суфия.

Муджахада — подвижнические усилия, направленные на исполнение того, что не любит нафс.

Мукашафа — откровение, созерцательное знание.

Муктада — образец для подражания; ведущий по мистическому Пути.

Муракаба - самонаблюдение, созерцание — сознание, бдение; концентрация помыслов с целью духовного общения с Богом, Пророком Мухаммадом, святым или наставником (муршид).

Мурид — послушник, идущий по суфийскому пути, подчиняющийся наставнику, ученик.

Муршид — наставник, ведущий по пути к Божественному Присутствию.

Мусалли — молящийся. Согласно Ибн Араби, только тот, кто способен постичь ответ Господа на его молитву, является истинным мусалли.

Мутлак — ничем не ограниченный.

Муфарака — отдаление.

Мухасаба — самоконтроль, самоотчет, предпринимаемый с целью уберечься от соблазнов, мешающих движению по пути к Богу. Тот, кто предъявляет себе отчет, не оставляет в своей душе пути для скверны.

Мушахада — созерцание, внутреннее видение божественного могущества.

Нафс — низменное «Я», ан-нафс ал-аммара — нечестивая, «упорствующая» душа; ан-нафс ал-лаввама — «душа, заслуживающая осуждения»; ан-нафс ал-мутмаинна — успокоенная душа.

Ният — намерение. Это основа для действия, чтобы оно стало благом, намерение же само по себе остается благом, даже если что-то помешает совершить доброе дело.

Раджа' — надежда. Раджа есть надежда на милость Аллаха посредством улучшения поступков, ибо надежда без стремления — это обман.

Рида — «удовлетворение», суфийский термин, обозначающий одну из «стоянок» (макам) мистического пути суфии (тарик). Согласно суфийским авторам, смысл рида заключается в полной покорности божественной воле и пренебрежении собственными невзгодами. Понятие рида тесно связывали с другой мистической «стоянкой» — таваккул, предписывающей отказ от добывания средств к существованию в уповании на Аллаха.

Риязат — борьба с собой, нацеленная на неисполнение дурных желаний.

Сабр — терпение, перенесение страданий, неудобств. Одна из стоянок (макам) на пути.

Салик — путник, идущий по мистическому Пути.

Салих — праведный, благовоспитанный.

Сахв — трезвость.

Сидк — правдивость. Правдивость в речи, правдивость в намерениях и стремлениях, правдивость в решительности, правдивость в поступках и правдивость в поисках ступеней религии.

Сукр — духовное опьянение любовью к Богу.

Сулук — процесс прохождения мистического Пути, часто понимаемый как собственно Путь; сулук ат-тарик —хождение Пути; мистическая лестница совершенства.

Таваккуль — упование на Аллаха и предание себя божественной воле; широко распространенный элемент религиозной практики аскетов,

посвятивших свою жизнь служению Богу и размышлениям о Нем. В суфийской литературе слово таваккуль встречается как наименование одной из начальных «стоянок» (макам) мистического пути суфия; смысл этой ступени заключается, по мнению суфийских авторов, в полном отрешении от собственной воли и обращении к Богу как единственному источнику человеческого бытия.

Тавхид (таухид) — единобожие; единение.

Тазкия — очищение (души).

Таква — богобоязненность, страх перед Аллахом, стремление к благочестию, внимание по отношению к Богу. Однажды у халифа Умара (р.а.) спросили, что означает таква. Он сказал, что когда человек идет по дороге, по обе стороны которой растут колючие кусты, он очень внимателен к тому, чтобы его одежда не зацепилась за кусты. Вести жизнь подобным образом означает таква.

Тарбийя — наставничество, воспитание. Одна из важнейших функций муршида.

Тасаввур — представление, воображение.

Тасфийя — очищение (сердца) от скверны мирского.

Тауба — раскаяние. Покаяние в грехах — одно из условий вступления в тарикат. Говорят о наличии стоянки (макам) раскаяния, различают раскаяние простых людей и избранных.

Тафаккур — размышление.

Файз — переполнение; эманация; проявление божественного милосердия.

Факр — добровольная бедность.

Фатх — откровение как результат мистических бдений.

Хакика — Истина, истинная Реальность; состояние истинности.

Халь — состояние, о котором говорят как о Божественном даре. Этот термин указывает на милость и благодать, которые Бог дарует сердцу у

своего слуги, вне зависимости от духовного борения, в котором может подвизаться преданный. Бывают состояния наблюдения, близости, страха, надежды и др.

Ханака — суфийская обитель; религиозный странноприимный дом.

Хасс — особая элита, избранные.

Хатм — доведение до конца.

Хауф — страх. Суть страха заключается в переживаниях сердца и огорчениях от вероятности попадания в нежелательное или запретное.

Хикмат — мудрость; канзул-хикма – хранилище мудрости.

Химмат — сила, мощь сердца.

Хирка — рубище дервиша, символ его клятвы во всем подчиняться правилам ордена; употребляется также в значении силсила или тарика.

Хузур — повсеместное поминание того, что ты всегда перед Аллахом Всевышним.

Шахават — бранные мысли и желания обычного человека, житейские страсти.

Шейх — суфийский наставник. Ахмад Джам отмечает, что мюриду нужно подчиняться шейху наподобие того, как больной слушается своего врача.

В целом, в суфийско-этической системе Ахмади Джам приводится и интерпретируется обильный перечень суфийских терминов и понятий, что свидетельствует о его достаточно глубокой осведомленности по теоретическим вопросам исламского мистицизма. Анализ суфийско-этических воззрений Ахмади Джам подтверждают, что он является одним из великих хорасанских суфиев XI-XII вв. и в своем творчестве существенно обогатил теоретические основы духовной практики умеренного суфизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как выяснилось из анализа произведений Ахмади Джам, он являлся продолжителем духовных традиций предшествующих поколений мусульманских мистиков. Философско-теологическое и суфийско-этическое учение Ахмади Джам не было лишено рационалистических элементов. Например, когда он говорит о душе и теле, то признает их единство и взаимосвязь и подчеркивает, что низшая стадия души то есть нечестивая душа всегда находится в связи с телом.

Ахмади Джам высказал очень много интересных и важных социально-политических мыслей. Он открыто критикует пороки феодального строя, разоблачает тиранию и беззаботность правящих слоев. Критикуя шахов, Ахмад Джам указывает на их неумение управлять государством, их погоню за богатством, которая стала причиной ограбления вдов и сирот. Требование мыслителем разумного управления государством имело важное значение в его времена.

Особый интерес представляют гуманистические идеи Ахмади Джама, проявляющиеся в осуждении несправедливости, эксплуатации, сочувствии бедственному положению трудового народа. Призыв к справедливости, восхваление науки и требование сочетания ее с действием, выступления против невежества, проповедь дружбы и товарищества, а также воспевание действительной, земной, человеческой любви является основным и прогрессивным в этике мыслителя. Это дает нам право поставить Ахмади Джам в один ряд с

виднейшими представителями духовной культуры таджикского и иранского народов.

Однако, отдавая должное прогрессивным и живым тенденциям в учении мыслителя, надо отметить и тот факт, что учение Ахмади Джам было во многих моментах исторически ограниченным и поэтому некоторые вопросы нашли одностороннюю трактовку в его изложении. Он не мог понять действительных причин, лежащих в основе общественной жизни. Поэтому выход он видел в уничтожении невежества, восстановлении справедливости и разумном управлении государством. Он представлял себе справедливое государство, управляемое просвещенным, образованным шахом. Мыслитель считал, что если шах будет справедливым и просвещенным, то положение народа улучшится и восторжествует справедливость и гуманизм. Сталкиваясь со многими не разрешимыми проблемами, видя, что положение не улучшается, а, наоборот, все более ухудшается, Ахмад Джам не расстраивается и путем назидания призывает правителей к обеспечению социальной справедливости.

Исходя из этого, Ахмади Джам можно отнести к числу тех мыслителей, «у которых проповедь аскетизма возникла из справедливого негодования на развратную роскошь тех людей, к которым она была обращена. Этим людям, губившим родную землю и тиранившим свой народ для удовлетворения своих пошлых страстей, действительно нужно было напоминание о власянице и черном хлебе».

Таким образом, философские и этические взгляды Ахмади Джам, на которые мы обратили внимание в основных главах данной работы, являются важным моментом в истории философской и социальной мысли иранского и таджикского народов.

В современный период господства техногенной культуры человечество сталкивается со множеством проблем, одна из которых

является аморализация социальных и межличностных отношений. Длительное время в философии господствовало убеждение, что современный техногенный тип цивилизации является магистральным путем общественного прогресса, ибо эта цивилизация привела к огромным достижениям в области производственных технологий, способствовала повышению благосостояния и комфортности материальной и жизни индивида и общества. Вместе с тем, техногенная цивилизация породила и глобальные кризисы, поставившие под угрозу само существование человечества. Для спасения современной цивилизации из этих кризисов требуется переоценка и изменение стратегии развития и базисных ценностей техногенной культуры. В таких условиях возникает и расширяется поле для взаимовыгодного диалога науки и религии, который должен способствовать изменению прежнего статуса полной автономии научных исследований¹⁸⁷ и духовно-нравственному обновлению науки. Поэтому, в настоящее время наблюдается тенденция сближения науки и религии, ярким примером которого является повышение научного интереса к различным религиозно-мистическим учениям.

В этом направлении особую актуальность приобретает изучение религиозно-мистической доктрины Ахмади Джам, особенно её онтологические, теологические, антропологические, гносеологические и социально-этические идеи. Религиозно- мистическая доктрина Ахмади Джам отличается многими оригинальными положениями, имеющими прогрессивное значение.

Например, Ахмад Джам видит истину не только в коранических стихах или изречениях Пророка ислама, но и в любой другой религии. Для него одинаково уважаемы и дороги все добрые и

¹⁸⁷ Степин В.С. Философия и религия в социокультурном аспекте // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: Изд-во РГГУ, 2009. С. 33-34.

праведные люди, независимо от того, являются ли они мусульманами, или иудеями, или христианами. Таким же образом он одинаково, независимо от религиозной или этнической принадлежности, осуждает всех людей с темной душой и злыми намерениями. Как он отмечает, «среди каждого народа и племени найдутся люди, которые оскверняют их доброе имя. Подчиняющийся Богу везде находит уважение и доброе имя, кем бы он ни являлся, даже если является иудеем или огнепоклонником. Но отморозок везде останется отморозком, где бы он ни был, даже в Каабе!».¹⁸⁸

Он прославляет богослужение и чистосердечное покаяние как качества совершенного человека и считает, что такие люди найдутся не только среди мусульман, но и среди приверженцев других религий и верований: «Знай, что покаяние – это великое и святое дело. И умные люди, занимающиеся покаянием и имеющие отношение с этим делом, найдутся среди всех групп - мусульман, иудеев, христиан, огнепоклонников, политеистов, идолопоклонников!».¹⁸⁹

В этом смысле мистическое учение Ахмади Джам является неким посланием любви, гармонии и красоты, ответом на зов каждой верующей души и может служить руководством для воспитания современных поколений в духе религиозной толерантности.

¹⁸⁸ Джам Ахмад. Сирадж-ус-соирин. С. 33.

¹⁸⁹ Джам Ахмад. Мифтах-ун-наджат. С. 93.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Священный Коран. С переводом и комментариями Мустафа Хуррамдил. Тегеран: «Ихсан», 1379. 1337 с.

Нахдж-ул-Балага. Автор перевода и комментарии Файзулислам. Тегеран: «Гаухар», 1375. 410 с.

Орбери А.Д., Бартольд В.В. и др. История ислама. Перевод на персидского Ахмада Арама. Тегеран: «Сипехр», 1381. 950 с.

Ибн Сина. Указания и наставления. Автор перевода и предисловия ИхсанЯршатир. Тегеран, 1332. 332 с.

Ибн Батута. Сафарнаме. Автор перевода доктор Мухаммад Али Муваххид. Тегеран: «Агах», 1370. 550 с.

Асири Лахиджи Мухаммад. Комментарии «Сад секретов» («Гулшан-е роз»). С предисловием КайванаСамии. Тегеран: «Саади», 1371. 804 с.

Амининеджад Али. Знакомство с исламским мистицизмом (история суфизма, теоретический суфизм, практический суфизм). Кум, 1387. 536 с.

Амин Мухсин. Шиитские просветители. Т.7. Бейрут, 1403х/1983. 354 с.

Ансари Хаджа Абдулла. Ал-асрарваиддату-л-абрар. Под ред. Али Асгара Хикмата. Тегеран: «Амирикабир», 1371. 735 с.

Ансари Хаджа Абдулла. Табакат суфия. Под ред. доктора МухаммадсурураМаулаи. Тегеран: «Тус», 1362. 968 с.

Ансари Хаджа Абдулла. Маназилу-с-саирин. С примечаниями и комментариями Абдулгафура Раванфархади и под ред. МухаммадумараМуфида. Тегеран: «Муса», 1383. 544 с.

Ансари Хаджа Абдулла. Сборник писем на фарси. Под ред. доктора Мухаммадсурура Маулаи. Т.1. Тегеран: «Тус», 1372. 826 с.

Ансари Хаджа Абдулла. Сад мейдан. Под ред. Икрама Шифаи Электронная версия. Тегеран, 1370. 338 с.

Баба Фиган Ширази. Сборник стихов. Под ред. Ахмада СухайлиХансари. Тегеран, 1353. 447 с.

Босворт, Бойл, Петрушевский, Репка и др. История Ирана. Автор перевода Хасан Ануше. Тегеран: «Сипехр», 1382. 681 с.

Бухари Салах бен Мубарак. Анису-талибин ва иддату-с-саликин. Под ред. и с предисловием Доктора Халил Ибрагима Сари-огли и доктора ТауфикаСубхани. Тегеран, 1371. 422 с.

Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Автор перевода Сириус Йезди. Тегеран: «Амирикабир», 1387. 723 с.

Бергсон Г. Две источники этики и религии. Автор перевода Хасан Хабиби. Тегеран: «Иттихад», 1358. 356 с.

Бандарреги Мухаммад. Новый арабско-персидский словарь. Тегеран, 1370. 864 с.

Бузджани Дервиш Али. Раузату-р-раяхин. С предисловием доктора ХашматуллаМуайяда и под ред. доктора ИхсанаЯршатира. Тегеран, 1345. 174 с.

Байхаки Абулфазл Мухаммад бен Хасан. История Байхаки. Под ред. доктора АлиакбараФайяз. Автор передисловии доктор Мухаммад ДжафарЙахаки. Мешхед, 1375. 1088 с.

Парсаи Бухари Мухаммад. Божественный трактат (Рисала кудсия – слова Бахауддина Накшбанда). С предисловием Ахмада Тахира Ираки.Тегеран: «Тахури», 1354. 145 с.

Тафаззули Абулкасим. Дервишский танец у гробницы Мауляна. Тегеран: «Зеба», 1370. 224 с.

Тихрани Мухаммад Джавад. Что говорит мистик и аскет? Мешхед:»Хорасан», 1340. 280 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Канзу-л-хикма. Под ред. доктора Али Фазила и доктора Хасан НасириДжами. Тегеран, 1387. 315 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Мифтахун-наджат. Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387. 396 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Раузатул-музнибин ва джаннатул-муштакин. Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387. 464 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Сборник стихов. Под ред. Ахмада Карами. (рукопись). Тегеран, 1377. 484 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Анис ут-тайибин. Под ред. и с предисловием доктора Али Фазил. Тегеран, 1387. 704 с.

Джам Ахмад (Жандапил). Трактат «Самаркандия». Под ред. ХашматуллаМуайядСананджи. Тегеран, 1340. 424 с.

Джам Ахмад. Сирадж ус-соирин. С предисловием, комментарием и примечаниями доктора Хасана Насири Джамии. Тегеран, 1389. 480 с.

Джам Ахмад. Бихар ул-хакикат. С предисловием, комментарием и примечаниями доктора Хасана Насири Джамии. Тегеран, 1389. 407 с.

Джами Нуриддин Абдурахман. Нафахат ул-унс мин хазарат ул-кудс. С предисловием МехдиТаухидпура. Тегеран, 1376. 679 с.

Джар Халил. Арабско-персидский словарь. В двух томов. Автор перевода Хамид Талибиян. Тегеран: «Амири кабир», 1379.

Хафиз Ширази Ходжа Мухаммад. Сборник стихов. С предисловием Хатиба Рахбара. Тегеран, 1374. 724 с.

Хафиз Ширази Ходжа Мухаммад. Сборник стихов. Тегеран: «Завор», 1386. 420 с.

- Хаками Исмаил. Танец в суфизме. Тегеран, 1371. 216 с.
- Хадиди Джавад. Ислам глазами Вольтера. Мешхед, 1343. 160 с.
- Хакикат Абдурафи. История суфизма и иранских суфиев. Тегеран, 1388. 750 с.
- Халаби Али Асгар. Основы суфизма и аскетической жизни. Тегеран: «Асотир», 1376. 946 с.
- Хамави Багдади Йакут. Муджамул-булдон. Т.2. Автор перевода доктор Алинаки Мунзави. Тегеран, 1383. 647 с.
- Хусайни Казирани Ахмад, Хамиди Джафар. Словар терминов сборника стихов Хафиза. Тегеран, 1384. 215 с.
- Харакани Шейх Абулхасан. Нурул-улум. Под ред. Абдурафи Хакиката. Тегеран: «Бехджат», 1387. 377 с.
- Хуррамшахи Бахауддин. Хафиз-наме. Тегеран, 1372. 762 с.
- Хондамир. Гиясуддин бен Химамуддин аль-Хусайни. Тариххабиб ус-сияр. Т.3. С предисловием доктора ДжалаладдинаХумаи. Под ред. доктора Мухаммад ДабираСаяки. Тегеран, 1362.
- ДеххудаАлиакбар. Энциклопедия Деххуда. Т.4.
- Рукн уд-Даула. Сафар-наме. Под ред. Мухаммада Али Мунши и МухуммадаГулбуна. Тегеран, 1365. 144 с.
- Рузбехан Ханаджи Фазлулла. История царствования Мухаммадхана Шейбани. Под ред. Манучехра Сутуди. Тегеран, 1365. 399 с.
- Зарринкуб Абдулхусайн. Поиски в иранском суфизме. Тегеран: «Амирикабир», 1357. 399 с.
- Саджади Сейид Зияуддин. Введение в основу суфизма и мистицизма. Тегеран, 1379. 372 с.
- Саджади Сейид Джафар. Словарсуфийских терминов. Тегеран: «Самт», 1383. 814 с.

Саджади Сейид Джафар. Энциклопедия исламского просвещения. Т.3. Тегеран, 1362. 2200 с.

ас-Саррадж Абу Наср ат-Туси. Китаб ал-лума. Лейден, 1914.

Саррадж Туси Абунаср. Аль-лама фи тасаввуф. С предисловием Р. Нексона. Автор перевода доктор Мехди Муджтаби. Тегеран: «Асотир», 1382. 509 с.

Саади. Гулистан. Под ред. Хатиба Рахбара. Тегеран, 1348. 695 с.

Санай Газневи Маджидаддин. Сборник стихов. Под ред. МухаммадтакиМударрисаРезави. Тегеран, 1388.1227 с.

Сауди Буснави Мухаммад. Комментарии Хафиза. Автор перевода доктор Исмаил Саттар-заде. Т.1. Тегеран: «Аржанг», 1366. В 4-х тт.

Степин В.С. Философия и религия в социокультурном аспекте // Ценностный дискурс в науках и теологии. М.: Изд-во РГГУ, 2009.

Сухраварди Шахабуддин. Аварифул-маариф. Автор перевода Абумансур бен Абдурахман Исфакхани. Под ред. Касима Ансари. Тегеран, 1364. 326 с.

ас-Сулами. Табакат ас-суфиййа. 3-е изд. Каир, 1986.

Шабустари Шейх Махмуд. Сад секретов (Гулшани роз). Под ред. и с предисловием доктора АликулиМахмудиБахтияри и комментариями доктора Мухаммада ЛахиджиГиляни. Тегеран, 1381. 759 с.

Шуштари Кази Сейид Нурулла. Маджалисул-муминин. Т.2. Тегеран, 1376.

Ширвани Хадж Зейнул-абидин. Рияз ус-саяха. Под ред. Асгара Хамида Раббани. Тегеран, 1379. 910 с.

Сафо Забехулла. История литературы в Иране. Тегеран: «Фирдавси», 1370.

Туси Ходжа Низамульмулк Абуали Хасан. Сиярул-мулук. Под ред. доктора Ихсана Яшатира. Тегеран, 1365. 380 с.

Туси Ходжа Насриддин. Насирская этика (Ахлоки Носири). Под ред. доктора Муджтаба Минави и Алиреза Хайдари. Тегеран: «Хорезми», 1356. 619 с.

Газали Туси Абухамид Мухаммад. Эликсир счастья. Под ред. Хусайна Хадюджам. Тегеран, 1384. В 4-х тт.

Газневи Ходжа Сайидаддин Мухаммад. Ступени Жандапила (Ахмада Джами). С предисловием доктора Хашматулла Муайяда Сананджи. Тегеран, 1345. 424 с.

Гани Касим. Споры о наследии, воззрениях и жизни Хафиза. Тегеран: «Завар», 1331.

Гани Касим. История мистицизма в исламе. Тегеран: «Завар», 1369. В 2-х тт.

Фазил Али. Подвиги Ахмади Джама. Тегеран, 1383. 512 с.

Фазил Али. Из чащи Ахмада Джами (Избранные стихи Ахмада Джами). Тегеран, 1376. 323 с.

Фазил Али. Характеристика жизни и критический анализ наследия Ахмада Джами. Тегеран: «Тус», 1373. 555 с.

Фарзан Сейид Мухаммад. Статьи. Под Ред. Ахмада Идарачи Гиляни. Тегеран, 1356. 461 с.

Фархи Сиистани. Избранные стихи. Под ред. доктора Мухаммадабира Саяки. Тегеран: «Сухан», 1374. 363 с.

Фирдавси Хаким Абулкасим. Шахнаме. Тегеран: «Илм», 1381. 1463 с.

Казвини Аллама, Гани Касим. Редактирование стихов Хафиза. Тегеран: «Нигах», 1372. 397 с.

ал-Кашани Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак . Лата'иф ал-а'лам фи ишарат ахл ал-илхам. Тегеран.: Мирас-е Мактуб, 2000.

Ал-Кушайри. Ар-Рисала ал-кушайрийя фи 'илм ат-тасаввуф. Бейрут, б. г.

Кушайри Абдулкарим бен Хавазан. Трактат Кушайрия. Автор перевода Абуали Хасан бен Ахмад Усман. Под ред. доктора Бадеуззамана Фурузонфара. Тегеран, 1383. 835 с.

Кокои Касим. Единство бытия. Тегеран, 1385. 674 с.

Кароби Ахмад. Комментарии и анализ месневи «Тухфатул-ахрар». Тегеран, 1375.

Кисрави Ахмад. Суфизм. Тегеран, 1323. (электронная версия).

Кеянинеджад Зейнуддин. Шествие мистицизма в исламе. Тегеран, 1366. 552 с.

Мэри Шеймал Н. Мистические основы ислама. Автор перевода Абдурахим Гувахи. Тегеран, 1374. 703 с.

Мударрис Тебризи Мухаммад Али. Рейханатул-адаб. Т.1. Тегеран, 1376. В 8 тт.

Мадраси Сейид Мухаммадтаки. Основы исламского мистицизма. Автор перевода Мухаммадсадик Пархезгар. Тегеран: «Исламская мысль», 1369. 420 с.

Мустамли Бухари Абуибрагим Исмаил бен Мухаммад. Шархутаариф ли-мазхабитасаввуф. Под ред. и с предисловием Мухаммада Равшана. Тегеран: «Асотир», 1366. В 4-х тт.

Муставфи Казвини Хамдулла. Назхатул-кулуб. Под ред. доктора Сейид Мухаммаддабира Саяки. Казвин: «Алхуда», 1381. 271 с.

Мухаммад бен Мутаххар бен Шейх ул-ислам Ахмад Джам (Жандапил) Абулфатх. Хадикатул-хакика. Под ред. доктора Мухаммад Али Муваххида и доктоора Ихсана Яршатира. Тегеран, 1343. 233 с.

Мухаммади Ахмад. Суфийские воззрения Аттара. Тегеран: «Адиб», 1368. 295 с.

Мутаххари Муртаза. Знакомство с исламскими науками. Тегеран: «Садро», 1371. 164 с.

Мутаххари Муртаза. Человек в Коране. Тегеран: «Садро», 1370.

Мотамади Махиндухт. Маулана Халид Накшбанди и его последователи. Тегеран, 1368. 463 с.

Манафи Анариалар. Сопоставительный анализ мистических идей неоплатоников с мистическими воззрениями Ибн Сины. Тегеран, 1368.

Манучехри Дамгани. Избранные стихи. Под ред. Ахмад Али Имамиафшар. Тегеран: «Санубар», 1366. 150 с.

Мунаввар Механи Мухаммад. Смысл единства в ступенях Шейха Абу Саида. Под ред., с предисловием и комментариями доктора Мухаммадреза Шафии Кадкани. Тегеран: «Агах», 1366. В 2-х тт.

Мунаввармехани Мухаммад. Смысл единства в ступенях Шейха Абу Саида. Сопоставительный анализ Стамбульского, Ленинградского и Копенгагенского рукописей. Под ред. доктора ЗабехуллаСафа. Тегеран: «Сипехр», 1360. 405 с.

Мусави Сейид Махмуд. Энциклопедия исламских суфийских терминов. Тегеран, 1388. 408 с.

Маулави Абдулхамид. Древнее наследие Хорасана. Т.1. Тегеран, 1354. 656 с.

Маулана Джалаладдин Мухаммад Балхи. Месневи. С комментариями Р.Никольсона. Тегеран, 1380. 952 с.

Насири Джами Хасан. Поэтические ступени Шейха Ахмада Джами. Тегеран, 1391. 255 с.

Низами Бохарзи Абдулвосе. Ступени Джами. Под ред. и с предисловием доктора НаджибуллаМаилаХирави. Тегеран: «Мумтаз», 1371. 400 с.

Нафиси Саид. История персидской поэзии и прозы. Т.1. Тегеран: «Механ», 1386. 620 с.

- Нафиси Саид. Истоки суфизма в Иране. Тегеран, 1388. 264 с.
- Нурбахш Джавад. Кто такой суфий? Тегеран, 1382. 29 с.
- Нурбахш Джавад. Нищета и нищий. Тегеран, 1382. 127 с.
- Ницше Ф. Весёлая наука (Хикмати шодон). Авторы перевода Джамал Оли Ахмад и Хамид Фулодванд. Тегеран, 1377. 407 с.
- Николсон Р. Ислам и суфизм. Автор перевода ХусайнМударрисНахаванди. Тегеран: «Завар», 1341. 164 с.
- Ваиз Кашифи Сабзавари Маулана Хусайн. Царская книга рыцарства (Футувватномаисултони). Под ред. Мухаммада ДжафараМахджуба. Тегеран, 1365. 424 с.
- Хаджвири ал-ГазневиАбулхасан Али ибн Усман ал-Джалоби. Кашфул-махджуб. Под ред. Жуковского и с предисловием Касима Ансари. Тегеран: «Ормон», 1371. 607 с.
- Хумаи Джалаладдин. Газали-наме (Анализ жизни, наследия и воззрений Имама Мухаммада Газали). Тегеран, 1368. 584 с.
- Хумаи Джалаладдин. Суфизм в исламе (Взгляд на мистические идеи Шейха Абу Саида Абулхайра). Тегеран: «Хума», 1366. 158 с.
- Хумаи Джалаладдин. Место Хафиза в суфизме. Тегеран, 1342. 63 с.
- Ясриби Сейид Яхйя. Философия мистицизма (Анализ методов и основ теоретического суфизма). Кум, 1366. 564 с.
- Азизи Алавиджи Мустафа. Анализ теории эгоизма и самолюбия // Научно-аналитический журнал новых религиозных воззрений. 1386. №9. –С. 125-160.
- Кадрдан Фарамулки Мухаммад Хасан. Сотворение неверного в царстве религии и разума. Электронная версия.
- Мамаджанова М.Т. Религиозно-философская концепция ДжалаладдинаРуми. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Душанбе, 2007.

Мэри Шеймал. Мистицизм – мост между культурами // сборник статей, посвященных памяти Мэри Шеймаля. Тегеран: Издательство Тегеранского университета и Центра развития гуманитарных исследований, 1383.