

Ж.И. Даулбаева¹ , Б.Ж. Абдрашева² , М.Д. Тлебалдиева³ 

¹Медицинский университет «Астана», Астана, Казахстан;

²Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан;

³Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан
(E-mail: d_jannat@mail.ru; banu_26_02@mail.ru; merusha_1985@mail.ru)

Методы познания в суфийском учении ибн Араби

Суфизм представляет собой один из значительных и величайших духовных феноменов, сыгравших огромную роль в жизни мусульманского мира. В странах Центральной Азии суфизм выполнял роль теоретического и практического образца исламской культуры. Поэтому в настоящее время, когда перед странами постсоветского пространства стоит проблема национальной идентификации, особенно актуальными являются вопросы, связанные с духовным наследием, в ряду которых находится суфизм. Для глубокого понимания этого религиозного феномена необходимы детальные исследования работ известных теоретиков. Практически все работы Великого суфия посвящены теме Богопознания, познания мира и человека. На основе анализа работ мыслителя и известных исследований современных авторов авторы статьи постарались показать типы познания, представленные в работах ибн Араби. В статье были использованы методы компаративного анализа, парадигмального подхода и общепсихологических исследований. Вместе с тем, рассмотрены различные позиции понимания гносеологических идей ибн Араби в исследовательской среде. Авторы стремились показать, что учение ибн Араби о познании имеет характер не только мистического порядка, но и философской концепции. Сама доктрина суфизма так же, как и философия, предполагает постоянный поиск истины не как данности в готовом виде, которая в конце концов овладевает человеком, а как постижение истины, которая расширяет все границы духовного мышления и ведет к тому, что человек владеет такой истиной. Философское учение ибн Араби о познании нацелено на «добывание» истины, которая всегда служит человеку.

Ключевые слова: вера, знание, рационализм, суфизм, иррационализм, интуитивизм, мистика, познание, логика, теология.

Введение

«Великий шейх суфизма» ибн Араби был одним из тех мыслителей, которые оказали большое влияние на развитие суфизма. Многочисленные труды ученого-мистика содержат самобытный и глубокий материал, позволяющий поставить его наследие в ряд с наиболее влиятельными философскими системами в мировой истории. Именно ибн Араби сумел придать суфизму характер новой философской системы. Поэтому работы мыслителя представляют значительный интерес для практического и философского исследования мистического течения ислама, составляющего важный компонент мусульманской культуры. Наряду с другими мистическими традициями, суфизм является духовным и культурным феноменом, определившим многие аспекты жизнедеятельности огромного пласта социума. На протяжении многих десятилетий исследователи высказывают разные, порой противоречивые оценки понимания природы суфизма и его теории познания. Именно обращение к наследию ибн Араби может дать адекватное понимание гносеологических аспектов мистического течения ислама.

* Автор-корреспондент. E-mail: d_jannat@mail.ru

Целью данной статьи является раскрытие основных позиций гносеологии суфизма через философские идеи ибн Араби. Надо отметить, что в широкой философской исследовательской аудитории нет однозначного отношения к учению Великого шейха и его теории познания. В целом, в отношении вопросов гносеологии или познания можно выделить два лагеря, определяющие позицию мыслителя. С одной стороны, это исследователи, признающие рациональное, интуитивное и мистическое познание в учении суфия, с другой — те, кто придерживаются совершенно противоположной точки зрения, считая учение и идеи ибн Араби чисто мистическими.

Методы исследования

В связи с тем, что статья посвящена исследованиям учения ибн Араби было целесообразным использовать методы герменевтики, диалектики, тождества исторического и логического, и сравнительного анализа. Большое значение в написании статьи имел парадигмальный подход А. Смирнова, который посвящен реконструкции методов исследования самого ибн Араби. Исходя из того, что статья нацелена на раскрытие основных тенденций в познании Бога в суфизме, авторы делали акцент на обобщении идей и методов Богопознания, данных ибн Араби. Парадигмальный подход рассматривает смену философских направлений как закономерный процесс. При этом парадигмы определенного периода времени сменяют в истории друг друга и не могут быть «иерархизированы». То есть мы не можем говорить, средневековая философия «выше» или «ниже», чем античная и т.п.

Поэтому в данной статье философские идеи ибн Араби рассматриваются с позиции парадигмального подхода, в котором средневековая арабо-мусульманская философская традиция и, в частности, философия ибн Араби представляют собой самодостаточный и самобытный процесс.

Также в статье использованы классические формы философского анализа: диалектический подход, метод дедукции, анализа и синтеза.

Результаты и обсуждение

Ученые и просвещенные умы советской и постсоветской науки всегда проявляли внимание к Востоку, его духовной культуре. В ряду особенно таинственного и притягательного находились мистические направления, различные эзотерические практики. В частности, духовно-культурный феномен ислама — суфизм всегда вызывал исследовательский интерес.

Благодаря ученым-арабистам и исламоведам стало широко известно имя андалузского богослова, «Величайшего шейха», суфия Мухйи-ад-дина Мухаммада ибн Араби. В начале XX века на территории России и Средней Азии идеи ибн Араби впервые на научном уровне получили освещение в трудах основателей восточной ориенталистики В.В. Бартольда (1869–1930), И.Ю. Крачковского (1883–1951), Е.Э. Бертельса (1890–1957) [1].

В период становления советской науки, в 30–60-е годы, ученые полностью были вынуждены подчиниться идеологии того времени. Вся история философии была подчинена идее европоцентризма и линейного понимания развития истории. И арабо-мусульманская философия рассматривалась с позиции разделения на «линию Платона» и «линию Демокрита». Несомненно, что это стало тормозом на пути исследования суфизма и его выдающихся деятелей, таких как ибн Араби.

Ситуация стала постепенно меняться с середины 50-х годов. С этого периода стали появляться новые переводы и комментарии работ арабо-мусульманских философов, и акцент все больше ставился на философском анализе. Предметом исследования все чаще были вопросы соотношения веры и разума, мистического и рационального, философского и теологического.

В данной статье мы попытаемся рассмотреть различные позиции понимания теории познания ибн Араби, в частности, на соотношение рационального и мистического в учении великого шейха.

Прежде всего, надо отметить, что и философы, и суфии, как наиболее яркие искатели истины, имеют одну высокую цель — максимально расширить границы познания (мира, человека, Творца). Они часто выступают против *догматического* мышления разного рода изошренных апологетов науки или религии. Философы и суфии также не приемлют *ординарное мышление* большинства, основанного на заблуждениях, стереотипах и предубеждениях так называемого здравого смысла.

В этом смысле и философы, и суфии пытаются достичь Истины, то есть, обрести Истину. В ортодоксальном религиозном мировоззрении Истина дана в готовом виде, и дана она в Священном Писании и в толкованиях Авторитетов. Такой тип познания Истины может быть заранее застрахован от ошибок и сомнений. Человек может прожить свою жизнь в заранее очерченных рамках, где все явления жизни проходят через четкие и ясные требования. Но такая готовая и данная Истина овладевает

человеком, его поведением и мыслями. Истина, добываемая, не может застраховать человека от многочисленных ошибок и сомнений, но добытая Истина всегда служит человеку. Такой Истиной человек владеет. «Знай, что знание будет истинным лишь для того, кто знает вещи самолично» [2; 94].

Когда мы говорим о суфизме, то подразумевается именно такой способ постижения мира, Бога и Вселенной, в котором человек добывает сам Истину, вне зависимости от методов его познания.

Наследие Великого Шейха велико. На основе работ мыслителя были разработаны многочисленные концепции последующих суфийских ученых. Через свои произведения ибн Араби оказал огромное влияние на суфизм. Все исследователи сходятся во мнении, что в работах Шейха, и в особенности в «Мекканских откровениях», очень трудно уловить имманентную логику изложения. При внешнем прочтении складывается впечатление, что все главы и параграфы создают впечатление случайного набора. Но при более внимательном отношении, его тексты демонстрируют сильную внутреннюю логику и ясность.

Известный российский исследователь творчества ибн Араби академик А.Смирнов пишет, что для понимания внутренней структуры текстов Великого шейха необходимо знакомство со всем корпусом его философских текстов, а также знание общей проблематики всей арабо-мусульманской средневековой философии [3; 6]. В такой ситуации А. Смирнов предлагает поставить разноплановость во главу угла, которая может быть основанием реконструкции философской системы суфия.

Для всей средневековой арабо-мусульманской философии характерны определенный круг проблем и вопросов, без решения которых не обошелся бы ни один арабо-мусульманский мыслитель. Исходя из этого, А. Смирнов считает, что целесообразно в данной ситуации использовать парадигмальный подход.

Парадигма, как принято считать в науке, это определенный шаблон, который поддерживает тот или иной феномен. Парадигмы существуют не только в науке, но и в художественной сфере. Например, в изобразительном искусстве или в литературе парадигма представляет собой «законы жанра» того или иного направления. Отличаются парадигмы тем, что в науке они представляют собой четко выраженные образцы, по которым ученые апробируют свои новые идеи, то в художественной сфере эти законы чаще всего латентны и постигаются больше интуитивно.

Каждая парадигма конкретно исторична, она имеет строгие хронологические рамки. С течением времени возникает другая парадигма, которая сменяет предыдущую. Арабо-мусульманская философия представляла собой конкретную парадигму, имеющую свое предметное поле. А. Смирнов считает, что нельзя считать, что арабо-мусульманская философская традиция в чем-то «выше» или «ниже», чем античная, или она целиком заимствованная извне, напротив, следует признать, что внутренние стимулы преобладали над заимствованием извне. В данном контексте ученый выступает против позиции Г.А. Вольфсона и других мыслителей, которые считали, что арабо-мусульманская мысль полностью заимствована с античной древнегреческой философии [4].

Проблемное поле средневековой арабо-мусульманской философии включает в себя следующие вопросы: единство и единственность вечной божественной сущности и множественность сотворенных вещей, которые подвержены изменениям, возникновению и исчезновению. Это два главных постулата средневековой парадигмы, в которой третий постулат — утверждение человека как промежуточного и центрального элемента в системе отношений между Богом и миром. Человек есть микрокосм, в нем фокусируется весь мир, он отражает в себе мир-макрокосм. Мир исчерпывается человеком, но человек не исчерпывается миром, он устремлен к Богу, в человеке есть как черты мира, так и черты Бога.

Данный подход — парадигмальный анализ исследования — позволяет объединить суфийские учения в одно общее направление. Они объединяются в рамки единого проблемного поля, благодаря чему можно глубже понять философские идеи раннего и теоретического суфизма.

Итак, объектом гносеологических исследований ибн Араби являются мир, человек и Бог в их взаимосвязи. Три типа отношений между этими тремя компонентами приводят к трем методам познания: разделенность, частичное слияние и тождественность, что соответственно представляют собой рационализм, интуитивизм и мистицизм.

Когда мы говорим о разделенности, как о методе познания, то имеется ввиду разделенность между субъектом и объектом, причем разделенность онтологическая и гносеологическая. Рациональное познание принимает два вида деления: онтологическое — я не есть объект познания, и гносеологическое — мои мысли отделены от объекта.

Обычно мы понимаем под *рациональным методом познания* мира, человека или Бога использование нашим мышлением понятий, суждений, умозаключений. Этот метод широко используют философы. Ибн Араби описывает условия, необходимые для построения силлогизма. Рациональное знание составляет обязательный элемент познания. Благодаря методам рационального мышления мы узнаем, что преломляющийся через цветное стекло свет имеет другую окраску, сам же бесцветен. На основе дедуктивных умозаключений мы узнаем, что представляющееся нам маленьким Солнце во много раз больше Земли [2; 162]. Ибн Араби согласен с тем, что Бога можно познавать и рационально: «Знай, что откровение имеет [несколько сторон]: разумную, то есть то, что разум познает своей субстанцией, будучи освобожден от пут мыслей и индивидуального склада» [5; 79]. Но в данном случае мы должны строго придерживаться критериев и требований рационального познания. Поэтому рациональное знание ограничено, оно проистекает из его сути, из самого метода. В произведении «Геммы мудрости» суфий пишет, что путь рационального познания — это «прямая линия» между двумя пунктами, начальным и конечным: «Для него (рационалиста) существует «от» и «к» и то, что между ними» [3; 167]. Ибн Араби показал, что рационалисту приходится нарушать «правила игры», чтобы достичь цели.

Рационалистическая философия основана на идее безусловного существования единого самодостаточного Бога и сосредотачивается на двух постулатах — зависимость от него множественного тварного мира и центральное место человека в этом мире. Ибн Араби о единстве-единичности Бога пишет так: «Многочисленность связанностей Связанного не влияет на то, чтобы Ему быть Единым в Себе, равно как разделение того, о чем идет речь, не влияет на единичность речи» [6; 92]. Но согласно логике, множественное бытие не может быть следствием бытия единого, оно ущербно уже потому, что оно множественно и не совершенно. Бог совершенен, и он ни в чем абсолютно не нуждается. Следовательно, Бог един: «Знай, что именуемый Богом единичен по Самости».

Все попытки объяснить мир и божественную самость приводили к нарушению строгого единства последней. Ибн Араби на примере перипатетиков подробно это объясняет. Он пишет, что бытие мира не может быть следствием совершенства божественной самости. Самодостаточная, совершенная Божественная самость не нуждается в чем-то другом и множественном.

Согласно рациональному подходу, мы исследуем Бога через созданный им тварной мир. И соответственно, переносим все черты созданного им мира на Бога. Но, если следуя логике, мы будем действовать согласно методу исключения, то есть принимаем тезис о том, что мир отличен от Бога, то опять же никакого знания о нем не получим. Значит, понятие божественной самости исключает дедуктивное выведение из него бытия мира. Единственное, что может объяснить этот мир — введение категории «иллюзорного бытия» — *вуджут мутаваххам* — бытия неистинного. Мир иллюзорен, в нем нет подлинного бытия. Есть мир воображаемый, иллюзорный. Человек видит мир, так как он видит, всем людям предстает «мир видимости».

Итак, два постулата средневековой парадигмы требуют третьего — человека, как связующего звена божественного бытия и бытия мира. Человек видит мир через данную Богом способность воображения. Мир предстает как нечто, превышающее, и нечто, внеположенное истинному (Божественному) бытию. Логика такова: если действительное бытие может пониматься только как истинное бытие, то мир внеположенный Богу есть иллюзорный.

По ибн Араби, мир может быть увиден человеком и не как иллюзорный, то есть не как внеположенный божественной самости, а как мир в Боге.

Но, согласно рационалистической традиции, единое и божественное есть бытие абсолютное. В таком случае бытие человека иллюзорно. Одним лишь разумом решить эту проблему невозможно.

Следующий метод познания — интуитивный, эстетический, который основывается на «чувстве красоты», «чувстве истины», «чувстве долга». Такой род познания дает основания и философу к знанию, но в этом случае картина мира будет нарисована не аналитиком, а художником, и написана не разумом, а интуицией. Надо отметить, что структура эстетической философии также задана средневековой философской парадигмой. На основе аллегорий и художественным языком ибн Араби представляет картину мироздания, в которой представлено абсолютное совершенство Бога, неразрывная связь с ним тварного мира и особое место человека.

Познание интуитивное основано на отличном от рационального метода познания положении. Суть его в том, что в каждой вещи и в каждом явлении существует внешнее «захир» — осязаемое и умопостигаемое, и внутреннее «батын» — скрытый смысл, который недоступен ни разуму, ни чувствам. Необходимо так уметь прислушиваться к интуиции, чтобы увидеть внутренний смысл явля-

ний, который и является первоосновой познания: «Когда его внутреннее (батын) осветится этим светом, он поверит ему. Это — свет веры. А другой, в ком не появился этот свет, несмотря на его знание о том, что посланник правдив, — знания с точки зрения доказательства, а не с точки зрения света, брошенного в сердце, — тот отрицает [правдивость посланника], несмотря на свое знание» [2; 119]. Увидеть скрытый смысл — значит узреть Бога в вещах, Бога в мире. Бог везде, говорит ибн Араби, надо уметь его «увидеть».

Если человек может познать мир на основе интуиции, то он может видеть внутренний смысл всех вещей. Интуитивно познавая окружающие явления, а также свой внутренний мир, свои глубины, как существа физического и духовного, человек интуитивно созерцает и Бога: «Кто познает самого себя, познает Господа своего»: «Знай, что познать Создателя возможных вещей можно только с его точки зрения... а также — знать то, что существует благодаря Ему; ничто иное недопустимо. ... Значит, остается лишь знать то, что происходит от Него; а это — ты, ты и есть познаваемое» [6; 106].

В интуитивном познании проводится частичное слияние с объектом познания. Здесь сохраняется разделение на субъект и объект, и так же, как в рациональном познании, обнаруживается онтологическое разделение. Но в гносеологическом плане субъект сливается с объектом познания: в процессе интуитивного мирозозерцания субъект «внедряется» в объект познания. Интуитивное познание преодолевает границы рационального мышления. Поэтому такое познание высоко оценивается ибн Араби и рассматривается им как цель человеческих стремлений, панацея, которая может спасти от ошибок в понимании мира.

В данном виде познания ибн Араби вводит новые категории, которые отсутствуют в рациональном типе познания, например, категория «чистого небытия». Бог есть «чистый свет», а невозможное есть чистая тьма. Тьма не становится светом, и свет не станет тьмой. Категория чистого небытия соответствует образу тьмы, «свету» соответствует категория бытия. Данные категории вводятся в соответствии с правилами художественного языка — от целого к частям. Тогда как в аналитическом, рациональном мышлении — от части к целому.

Все эти построения могут быть приняты только образным мышлением, но не логическим.

Третий вид познания — мистический. А. Смирнов пишет, что мистическое познание можно отнести к философскому, поэтому можно выделить некоторое общее основание для всех видов познания. Мы уже писали о разделенности, частичном слиянии и тождественности как о методах познания в философии ибн Араби. И это отношение между познающим и познаваемым, или между субъектом и объектом, является общим для видов познания. В процессе рационального познания отмечается онтологическая и гносеологическая разделенность объекта и субъекта, тогда как в интуитивном между познающим и познаваемым сохраняется только онтологическая разделенность. В мистическом познании совершенно отсутствуют и онтологическая и гносеологическая разделенность субъекта и объекта: познающий становится познаваемым.

Процесс мистического познания описывается через образ водоворота — «хира», также этот термин обозначает «растерянность». Смысл образа водоворота в том, что у кругового движения нет начала, начать можно с любой точки, с любой вещи мира, но есть полюс, центр водоворота. Круги познания ведут к единому и единственному Богу. Центр-Бог вбирает в себя все бытие.

Органом мистического познания является сердце. Сердце обеспечивает жизнь, символом жизни является вода, вода жизни образует водоворот бытия, в котором вращается «растерянный» суфий. Таким образом, водоворот бытия познания отождествляется с сердцем, эпицентром которого является Бог. В данной ассоциации проглядывается интровертность мистического познания, его максима «познай самого себя»: все сокровища заключены в человеке, а не вне его.

А. Смирнов пишет, что, когда мы говорим о мистическом знании, правомерно появляется вопрос: «Может ли мистическое знание быть знанием вообще?» [3; 76]. Знание обычно это есть знание о том, что есть. Пока есть субъектно-объектная разделенность, такое представление верно. В этом смысле знание в философии ибн Араби содержится только в рационалистической философии. В мистическом познании при онтологической и гносеологической разделенности субъекта и объекта знание есть знание-бытие, знать — это значит быть, это не знание о познаваемом, а знание познаваемого. Это особое состояние, при котором идет преодоление разделенности субъекта и объекта.

Отличаясь от рационального и интуитивного познания, мистическое познание также обладает своим языком. Но этот язык прямо противоположен языку рационалистическому. А. Смирнов пишет, что рационалистический язык стремится максимально однозначно зафиксировать смысл каждого слова и каждой фразы, а мистический стремится к максимальной многоосмысленности любой едини-

цы текста, видя в этом выражение истины. «Текст на мистическом языке требует особого прочтения: каждая словесная форма его — всего лишь форма, в которой читатель должен сам открыть бесконечное богатство содержания, не предзаданного однозначно и не зафиксированного никакими терминологическими определениями» [3; 77].

В мистическом познании любое слово или термин и категория могут и должны пониматься во многих, в том числе и противоположных смыслах. Подобный способ прочтения и понимания текста облегчают специальные приемы, которые использует ибн Араби. Например, игра слов, употребление слов, имеющих противоположное значение, замена существительных местоимениями, когда под словом «он» может пониматься и Бог, и человек, и мир. Мистический язык стремится выразить тождественность Бога и мира, Бога и человека, человека и мира. «Кто познает себя, тот познает Бога (*ман 'арафа нафса-ху 'арафа рабба-ху*)» [2; 97].

Если в эстетической философии каждая вещь есть «некоторая форма Бога», то в мистической — «некоторая форма в Боге». То есть происходит отождествление Бога и мира, при котором мир не исчезает в божественной сущности. «Быть самим собой в Боге» означает в мистической философии «быть любим другим», «быть всем», «быть Богом». Такое невозможно при рациональном познании, когда идет разделение и противопоставление противоположных смыслов, невозможно при интуитивном познании, в котором не противопоставляется, а соединяется путем взаимного перехода одного в другое. Лишь мистическое знание может увидеть полную тождественность противоположного. Поэтому в мистической философии мир является и имманентным, и трансцендентным Богу.

Принцип всеобщности противоположностей определяет решение других философских проблем, например, вопросов о свободе и необходимости, свободной воли и предопределения. Свободен ли человек в своих поступках? Свободен ли Бог в сотворении мира? Предопределена ли судьба «мирских вещей»? Что есть зло и почему оно сотворено Богом?

Согласно ибн Араби, если любое божественное приказание исполняется, так как оно не может быть не исполнено, то послушания нет. Но вместе с тем послушание имеет место. Нарушение или послушание ведет за собой вину, но вины нет, так как это было приказание Бога. Следовательно, вина человека — вина Бога. Человек может быть наказан, может быть и не наказан. Таким образом, свобода и необходимость совершенно тождественны.

Таким образом, по законам мистической философии, всемогущество человека неотъемлемо от его немощи, невозможности что-либо изменить. Человек может и не может распоряжаться миром. Человек способен, как и Бог, творить вещи и сохранять сотворенное.

На мистическом уровне сердце охватывается *самим объектом познания*, а словесное повторение его имен теряет прежнее значение. По ибн Араби, самый совершенный ариф (познающий) тот, в ком воспоминание и осознание *имени* объекта уходят из сердца (на любом языке), а остается только *сам объект* — Бог, Единственный. Такое происходит в результате избыточного чувства любви, называемой 'ишк. При этом любящий ('ашик) всецело испытывает страсть к возлюбленному. Случается, что от увлеченности Им он забывает собственное имя, поскольку погружается в свой объект настолько, что забывает себя и всё, что есть, кроме Него. Когда суфия Халладжа спросили, кто он, то, находясь в этом состоянии познания объекта, он не задумываясь ответил «Я — Бог». Для таких людей мир является имманентным Богу, когда преграды между субъектом и объектом познания стираются (исчезают).

Хотим особо отметить, что на мистическом уровне слова, имена, или текст субъекта познания (ибн Араби), по выражению А. Смирнова, «требует особого прочтения: каждая словесная форма его — всего лишь форма», а ищущий субъект познания должен сам открыть «бесконечное богатство содержания» своего объекта, не предзаданного однозначно никакими терминами и определениями. Лишь на этом мистическом уровне субъект познания может увидеть единство (тождественность) противоположностей.

Таким образом, ибн Араби разрабатывает три метода познания, но не удовлетворяется только одной из них, считая, что только в совокупности они имеют основания для построения целой системы.

О наличии всех трех видов познания в учении ибн Араби свидетельствует другой российский ученый Тауфик Ибрагим. Он считает, что творчество великого суфия по степени категоризации и схематизации не уступает методам фальсафы [7; 85]. Однако ученый считает, что ибн Араби особый акцент ставит на интуитивное познание. Бытие воплощено во многих вещах, но оно и скрыто, так как

ни одна вещь не может ограничить или определить это бытие. Постичь его можно только через интуицию.

Единая реальность имеет два аспекта — *хакк* (истина) и *халк* (творение), они различаются как единое и множественное, как реальное и феноменальное, как внутреннее «батин» и внешнее «захир», и т.д. Эти аспекты единой реальности не существуют один без другого. Более того, они диалектически взаимосвязаны: переходят один в другой, содержат друг друга. В этом взаимопереходе аспектов Т. Ибрагим усматривает диалектический принцип совпадения противоположностей. Для описания соотношения единого и многого, ноуменального единства и феноменального множества, ибн Араби использует различные метафоры, например, математические — единица и ряд натуральных чисел, когда каждое натуральное число получается из сложения единицы с самой собой, центр окружности и ее точки, точка и прямая. Физическая метафора проявляется через свет и тень, вещь и ее отображение в зеркале, радуга и ее цвета. Органические аналогии — это душа и тело, тело и его части. Но эти аналогии далеки от адекватного отображения соотношения Высшего Единства и множественности конкретных вещей. Это не познается только рационально-аналитическим и дискурсивным мышлением, а именно через интуицию.

В отличие от указанных выше подходов, известный исследователь творчества ибн Араби А.Д. Кныш считает, что доктрина суфия целиком сосредоточена только на мистическом познании [8; 11–12]. Все работы ибн Араби подчинены одной определенной логике, и основным методом является диалектика. Именно на основе диалектики можно понять гносеологические идеи Великого суфия. А.Д. Кныш так объясняет познавательный процесс, данный в работах Шейха: через динамичный и противоречивый процесс суфий-гностики проходит несколько этапов постижения Абсолюта. Сначала познающий испытывает растерянность перед постоянно сменяющимися картинами бытия на уровне чувственного восприятия, затем растерянность сменяется неожиданным прозрением и осознанием истинного положения дел во Вселенной. Затем наступает период отчаяния, из-за понимания ограниченности знания реальности, познать которое можно лишь только при постоянном и синхронном изменении состояния сознания самого исследующего. Вселенная представляется отражением имен и атрибутов Абсолюта, сущность которого трансцендентна.

Как правило, доктрину ибн Араби понимают как изложение ряда рациональных положений. Но здесь А.Д. Кныш предлагает рассматривать два разных уровня изложения — абстрактно-метафизический и мистико-интуитивный. Первый основан на философии, второй — на мистическом опыте. Если первый уровень изложен ясно и логически непротиворечиво, то второй — полон парадоксов и антиномий, идущими вразрез с положениями ортодоксальной религии. Именно это сделало идеи ибн Араби уязвимыми как со стороны мусульманских традиционалистов, так и со стороны современных исследователей. Доктрина ибн Араби, считает исследователь, ближе к теософии и теологии, нежели к философии, и она никак не может быть понята с позиции систематизации и рационализации. Великий шейх не разделял до конца позиций спекулятивного богословия, считая, что им присуща принципиальная ошибка в определении роли разума: «... разум, рациональные доводы, к которым апеллировали как мутазилиты, так и ашариты, могут дать лишь неполное, приблизительное знание о бытии и Боге» [9; 15].

Данная точка зрения была выражена ранее в работах известных английских востоковедов Р.А. Никольсона (1868–1945) [10] и Дж. Тримингема (1904–1987) [11; 137]. На таких же позициях излагает свое понимание английский исследователь Р. Остин: «Тот особый, систематичный способ, которым он (ибн Араби) выражал свои идеи, использование философских терминов и его кажущийся философским ход мыслей привели мыслителей к предположению, что он был философом, тогда как, по своему собственному свидетельству, он был прежде всего мистиком» [12; 24].

Концепция ибн Араби все же относится к философскому знанию, так как его учение посвящено разработке решения вопросов, входящих в проблемное поле всей средневековой философской парадигмы. Мистическое познание включает в себя и рациональный тип познания, и интуитивный. Известный российский исследователь суфизма И.Р. Насыров пишет, что философскую основу гносеологического учения Ибн Араби надо понимать через историческую перспективу исламского мистицизма [13; 94]. «Теоретики суфизма», как например, аль-Газали и Ибн Араби, осуществляли деятельность по приданию мистическому опыту статуса «теоретической дисциплины», которое имелось так же, как и в других религиозных науках. Например, на раннем этапе развития суфизма адепты считали, что Бога можно познать через аскезу и отрешение от мирского. В дальнейшем считалось, что познание возможно путем использования элементов духовной практики: уединение,

зикры, особые состояния. Но по мере усложнения суфийской мысли появлялись мыслители, которые считали, что познание возможно в результате религиозно-философских поисков.

Заключение

Анализ исследований философского наследия ибн Араби показывает, что в отношении Великого суфия сложилось неоднозначное понимание. Одни ученые считают, что философский суфизм и рационализация мистицизма в работах мыслителя сыграли решающую роль в упадке самого суфизма. Ряд других исследователей считают, что именно с ибн Араби началось новое понимание суфизма как философского учения. Вместе с тем, некоторые ученые отрицают философскую составляющую в работах суфия, считая, что все его творчество направлено на мистическое обоснование суфизма.

Рассматривая теорию познания Великого суфия, мы приходим к выводу, что именно с его теоретических работ начинается философская направленность мистического течения ислама. Ослабление влияния суфизма или кризис суфизма больше связаны с комплексом социальных, идеологических, политических факторов. Использование особых методик, зикра, экстатических состояний для достижения богопознания или сближения с Богом, без сильной теоретической основы, под прикрытием суфизма давали возможности распространению шарлатанства и профанации. В этом смысле учение ибн Араби выступило ответом на требования времени.

Метод парадигмального подхода позволил выявить, что основные проблемы философского учения суфия сосредоточены вокруг проблемного поля средневековой философской традиции. Это вопросы божественного предопределения и свободы воли, активности субъекта и подчиненности Богу, познаваемость Бога и его трансцендентность по отношению к миру. Через раскрытие методов познания, ибн Араби вводит в особый мир суфизма, в котором вместо абстрактных рассуждений и некритического следования авторитетам, больший приоритет отводится осознанию человеком своих границ и возможностей познания. Человек является центром и местом сопряжения абсолютного и конечного, вечного и временного.

Ибн Араби представил принципиально новое понимание познания Абсолюта, утвердив новую цель познания и роль субъекта духовной практики. В его учении познание есть самопознание Бога, где человек является и целью, и инструментом самопознания Бога, через процесс проявления Бога через множественные вещи. А сам человек приближается к истине через разум, интуицию и мистическое слияние, которые основаны на трех методах познания: разделенность, частичное слияние и тождественность.

Список литературы

- 1 Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Е.Э. Бертельс. — М.: Наука, 1965. — 528 с.
- 2 Ибн Араби. Избранное. — Т. 1 / Ибн Араби. — М.: Языки славянской культуры; ООО «Садра», 2013. — 216 с.
- 3 Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии ибн Араби / А.В. Смирнов. — М.: Наука; Изд. фирма «Восточная литература», 1993. — 328 с.
- 4 Wolfson H.A. The philosophy of Kalam / H.A. Wolfson. — Harvard University Press, 1976.
- 5 Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (*Ал-футухат ал-маккийя*) / Ибн ал-Араби. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. — 288 с.
- 6 Ибн Араби. Избранное. — Т. 2 / Ибн Араби. — М.: Языки славянской культуры; ООО «Садра», 2014. — 400 с.
- 7 Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм / Т. Ибрагим // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. — М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. — 527 с.
- 8 Кныш А.Д. Учение ибн Араби в поздней мусульманской традиции / А.Д. Кныш // Суфизм в контексте мусульманской культуры. — М.: Наука; Гл. ред. восточ. лит., 1989. — 341 с.
- 9 Кныш А.Д. Введение к книге Ибн Араби. Мекканские откровения (*Ал-футухат ал-маккийя*) / А.Д. Кныш. — СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. — 288 с.
- 10 Nicholson R.A. The Mystics of Islam / R.A. Nicholson. — Ancient Wisdom Publications, 2007.
- 11 Trimingham J. Spencer. The Sufi orders in Islam / J. Spencer Trimingham. At the Clarendon Press, — 1971.
- 12 Austin, R.W.J. Translation and introduction to the book Ibn al'Arabi. The Bezels of Wisdom / R.W.J. Austin. — Paulist Press.
- 13 Насыров И. К вопросу о роли ибн Араби в истории исламского мистицизма / И. Насыров // Философская антропология. — 2016. — Т. 2. — № 2. — С. 90–109.

Ж.И. Даулбаева, Б.Ж. Абдрашева, М.Д. Тлебалдиева

Ибн Араби сопылық іліміндегі таным тәсілдерінің түрлері

Сопылық — мұсылман әлемінің рухани өмірінде үлкен рөл атқарған маңызды және ұлы философиялық құбылыстардың бірі. Орталық Азия елдерінде сопылық ислам мәдениетінің теориялық және практикалық үлгісі ретінде қолданылады. Сондықтан, қазіргі уақытта посткеңестік елдердің алдында ұлттық идентификация мәселесі тұрған кезде, әсіресе рухани мұраға қатысты сұрақтар өзекті болып саналады, олардың қатарында сопылық та бар. Діни құбылысты терең түсіну үшін теориялық талдаулар тереңдей зерттелуі қажет. Ибн Араби — сопылық философиялық және практикалық жағынан зерттеуде үлкен қызығушылық тудыратын маңызды тұлғалардың бірі. Ұлы сопының барлық дерлік еңбектерінде құдайды тану, әлемді тану және адамды тану тақырыбына басты назар аударылған. Мақалада ұлы ойшылдың еңбегімен қатар, қазіргі авторлардың зерттеулерін талдау да компаративтік талдау, парадигмалық тәсіл және жалпы философиялық зерттеулер әдістері қолданылды. Сонымен қатар, Ибн Арабидің эпистемологиялық идеяларын зерттеу ортасында түсінудің әртүрлі ұстанымдары көрсетілген. Авторлар Ибн Арабидің білім туралы ілімі тек мистикалық тәртіптің ғана емес, сонымен бірге философиялық тұжырымдаманың сипатына ие екенін көрсетуге тырысты. Сопылық ілімі философия ілімі секілді ақиқатты дайын күйінде берілген, түптеп келгенде адамды иемденетін нәрсе ретінде қабылдамаған. Ақиқатты барлық рухани шекарасын кеңейтетін, шындықты үнемі іздеуді талап ететін рухани ойлау деп түсінген, сондықтан, сопылық та, философия да адамның осындай ақиқатқа ие болуына жетелейді. Ибн Арабидің философиялық ілімі әрқашан адамға қызмет ететін ақиқатты «игеруге» бағытталған.

Кілт сөздер: иман, сенім, білім, рационализм, сопылық, иррационалдылық, интуитивті білім, мистикалық білім, таным, логика, теология.

Zh.I. Daulbayeva, B.Zh. Abdrasheva, M.D. Tlebaldieva

Methods of cognition in Ibn Arabi's sufi teachings

Sufism is one of the significant and greatest philosophical phenomena that have played a huge role in the spiritual life of the Muslim world. In Central Asian countries, Sufism was a theoretical and practical model of Islamic culture. Therefore, in the present time when post-Soviet countries face the issue of national identity, the questions related to spiritual heritage, including Sufism, are particularly relevant. Detailed studies of the works of renowned theorists are necessary for a deep understanding of this religious phenomenon. Ibn Arabi is one of the significant figures representing a significant interest in the philosophical and practical study of Sufism. Almost all the works of the Great Sufi are dedicated to knowing God, knowing the world, and knowing human beings. Based on the analysis of the thinker's works and the known studies of modern authors, the authors of the article tried to demonstrate the types of knowledge presented in the works of Ibn Arabi. In the article the methods of comparative analysis, paradigmatic approach, and general philosophical studies were used. At the same time, different positions on the understanding of Ibn Arabi's gnoseological ideas in the research environment were demonstrated. The authors aimed to show that Ibn Arabi's teachings on knowledge have a character that goes beyond mysticism and encompasses a philosophical concept. The essence of Sufism and philosophy lies in the continuous pursuit of truth, rather than perceiving it as a predetermined entity that seizes a person's being. Instead, it entails the understanding and assimilation of truth, paving the way for the vast expansion of spiritual contemplation and ultimately allowing individuals to embody this truth. Ibn Arabi's philosophical teachings on knowledge revolve around acquiring truth, and consistently serving mankind.

Keywords: faith, belief, knowledge, rationalism, Sufism, irrationalism, intuitionism, mysticism, cognition, logic, theology.

References

- 1 Bertels, E.E. (1965). Sufizm i sufiiskaia literatura [Sufism and Sufi literature]. Moscow: Nauka [in Russian].
- 2 Ibn Arabi (2013). Izbrannoe. Tom 1 [Favorites. Vol. 1]. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury: OOO «Sadra» [in Russian].
- 3 Smirnov, A.V. (1993). Velikii sheikh sufizma: Opyt paradigmalnogo analiza filosofii ibn Arabi [The Great Sheikh of Sufism: The experience of the paradigmatic analysis of Ibn Arabi's philosophy]. Moscow: Nauka; Izdatelskaia firma «Vostochnaia literatura» [in Russian].
- 4 Wolfson, H.A. (1976). The philosophy of Kalam. Harvard University Press.
- 5 Ibn al-Arabi (1995). Mekkanskie otkroveniia (Al-futukhat al-makkiia) [Meccan revelations (Al-futuhah al-makkiyya)]. Saint Petersburg: Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie» [in Russian].

- 6 Ibn Arabi (2014). Izbrannoe. Tom 2 [Favorites. Vol. 2]. Moscow: Yazyki slavianskoi kultury; OOO «Sadra» [in Russian].
- 7 Ibragim, T. (1998). Vudzhudizm kak panteizm [Wujudism as pantheism]. *Srednevekovaia arabskaia filosofiiia. Problemy i resheniia — Medieval Arab philosophy. Problems and solutions*. Moscow: Izdatelskaia firma «Vostochnaia literatura» RAN [in Russian].
- 8 Knysh, A.D. (1989). Uchenie ibn Arabi v pozdnei musulmanskoii traditsii [The teachings of Ibn Arabi in the late Muslim tradition]. *Sufizm v kontekste musulmanskoii kultury — Sufism in the context of Muslim culture*. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury [in Russian].
- 9 Knysh, A.D. (1995). Vvedenie k knige ibn Arabi. Mekkanskie otkroveniia (*Al-futukhat Al-makiiia*) [Introduction to the book of Ibn Arabi. The Meccan Revelations (*Al-futuhat Al-makiyya*)]. Saint Petersburg: Tsentr «Peterburgskoe vostokovedenie» [in Russian].
- 10 Nicholson, R.A. (2007). *The Mystics of Islam*. Ancient Wisdom Publications.
- 11 Trimingham, J. Spencer (1971). *The Sufi orders in Islam*. At the Clarendon Press.
- 12 Austin, R.W.J. Translation and introduction to the book Ibn al'Arabi. *The Bezels of Wisdom*. Paulist Press.
- 13 Nasyrov, I. (2016). K voprosu o roli ibn Arabi v istorii islamskogo mistitsizma [On the question of the role of Ibn Arabi in the history of Islamic mysticism]. *Filosofskaia antropologiia — Philosophical Anthropology*, 2(2), 90–109 [in Russian].

Сведения об авторах

Даулбаева Жаннат — кандидат философских наук, ассоциированный доцент, кафедра социально-гуманитарных наук, Медицинский университет «Астана», Астана, Казахстан; <https://orcid.org/0000-0001-8712-2876>

Абдрашева Банугуль — кандидат социологических наук, ассоциированный профессор кафедры социальной работы и социальной педагогики, Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан; <https://orcid.org/0000-0002-4037-9102>

Тлебалдиева Меруерт — PhD докторант, кафедра истории Казахстана, Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан; <https://orcid.org/0009-0002-3039-8737>

Information about the authors

Daulbayeva Zhannat — Candidate of philosophical sciences, associate professor, chair of the Department of social and humanitarian Sciences, NCJSC «Astana Medical University», Astana, Kazakhstan.

Abdrasheva Banugul — Candidate of sociological sciences, associate professor of the Department of Social Work and Social Pedagogy, Karaganda State University named after E.A. Buketov, Karaganda, Kazakhstan.

Tlebaldiyeva Meruyert — PhD student, Department of history Kazakhstan, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Kazakhstan.