

<sup>1</sup>Ю.А. Эргашева, <sup>2</sup>К.К. Бегалинова , <sup>3</sup>М.С. Ашилова

<sup>1</sup>Каршинский инженерно-экономический институт, Узбекистан, г. Карши

<sup>2</sup>Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы,  
e-mail: kalima910@mail.ru

<sup>3</sup>Казахский университет международных отношений и мировых языков  
им. Абылай хана, Казахстан, г. Алматы

## ПРОБЛЕМА «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В ТВОРЧЕСТВЕ АЛЬ ХАКИМА АТ-ТЕРМИЗИ И ИБН-АРАБИ

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема «совершенного человека» в суфизме, представленная в творчестве двух великих мыслителей – ат-Термизи и Ибн-Араби. Показывается преемственность идей в учениях этих двух мыслителей, живших в разное время. Анализируется учение о друзьях божьих ат-Термизи, дается всестороннее ему определение. Раскрываются различные подходы к проблеме святости и совершенного человека. Обосновывается деление ат-Термизи друзей божьих на четыре группы: 1) авлия'у хакк Аллах или садикуш; 2) авлия'у-ллах; 3) сиддикун (искреннейшие); 4) мунфарид (единственный). Дается подробный анализ качеств представителям каждой из этих групп. Авторы останавливаются и на понимании «печати святых» (хатм ал-аулия), т.е. самом главном «друге Божьем», который завершает цикл святости. Раскрывается историческое значение учения ат-Термизи о друзьях божьих через теорию «вахдат аль-вуджуд» ибн-Араби, в котором совершенный человек рассматривается как венец божественного творения, его завершение. Авторы останавливаются и на основополагающей концепции Ибн-Араби, согласно которому «мир» и «Бог» выражают одну и ту же сущность, являются двумя сторонами единственной истины, т.е. «бытие творений есть сущность бытия Творца». Авторы делают вывод, что учения ат-Термизи и Ибн-Араби сыграло существенную роль в дальнейшем развитии проблем «совершенного человека» не только в суфизме и арабско-мусульманской философии, но и в учениях западноевропейских мыслителей.

**Ключевые слова:** суфизм, мистицизм, «совершенный человек», «друзья божие», «вахдат аль-вуджуд», сподвижник, суфий, тарикат, духовное самосовершенствование, божественное откровение.

<sup>1</sup>Yu. A. Ergasheva, <sup>2</sup>K.K. Begalinova, <sup>3</sup>M.S. Ashilova

<sup>1</sup>Karshi Engineering and Economics Institute, Karshi, Uzbekistan

<sup>2</sup>Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty, e-mail: kalima910@mail.ru

<sup>3</sup>Kazakh University of International Relations and World Languages named after Abylai Khan, Almaty, Kazakhstan

### Problem of “Perfect Person” In Creativity al Khakim at-Termizi and ibn-Arabi

**Abstract.** The article discusses the problem of the “perfect man” in Sufism, presented in the work of two great thinkers – at-Termizi and Ibn-Arabi. It shows the continuity of ideas in the teachings of these two thinkers who lived at different times. The doctrine of the friends of God at-Termizi is analyzed, a comprehensive definition is given to him. Various approaches to the problem of holiness and perfect man are revealed. It justifies the making of at-Termizi God’s friends into four groups: 1) Avliya’u hakk Allah or Sadikush; 2) auliya’u-allah; 3) siddikun (sincere); 4) moonfarid (single). A detailed analysis of the qualities of representatives of each of these groups is given. The authors also dwell on the understanding of the “seal of the saints” (khatm al-auliya), i.e. the most important “friend of God” who completes the cycle of holiness. The historical significance of the teachings of at-Termizi about the friends of God through the theory of “wahdat al-wujud” of ibn-Arabi is revealed, in which the perfect person is considered as the crown of divine creation, its completion. The authors also dwell on the fundamental concept of Ibn-Arabi, according to which “peace” and “God” express the same essence, are two sides of the only truth, i.e. “The being of creatures is the essence of the being of the Creator.” The authors conclude that the teachings of at-Termizi and Ibn-Arabi played a significant role in the further development of the problems of the “perfect man” not only in Sufism and Arab-Muslim philosophy, but also in the teachings of Western European thinkers.

**Key words:** Sufism, mysticism, “perfect man”, “friends of God”, “wahdat al-wujud”, ascetic, Sufi, tarikat, spiritual self-improvement, divine revelation.

<sup>1</sup>Эргашева Ю. А., <sup>2</sup>Бегалинова К.К., <sup>3</sup>Ашилова М.С.

<sup>1</sup>Каршинский инженерно-экономический институт, Узбекистан, Қаршы қ.

<sup>2</sup>Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ., e-mail: kalima910@mail.ru

<sup>3</sup>Абылай хан атындағы қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университеті

### Әл Хаким ат-Термизи және Ибн-Араби шығармашылығындағы «кемел адам» мәселесі

**Аңдатпа.** Бұл мақалада екі ұлы ойшыл ат-Термизи мен Ибн-Араби еңбектерінде көрініс алған сопылықтағы «кемел адам» мәселесі қарастырылады. Әр түрлі уақытта өмір сүрген осы екі ойшылдың ілімдеріндегі ойлардың сабақтастығы көрсетіледі. Ат-Термизидің құдай достары туралы ілімі талданады және оған жан-жақты анықтама беріледі. Қасиеттілік және кемел адам мәселелеріне қатысты әртүрлі тәсілдер ашықталады. ат-Термизидің құдай достарының төрт топқа бөлінуі негізделеді: 1) авлия'у хакк Алла немесе садикуш; 2) авлия-алла; 3) сиддикун (искреннейшие); 4) мунфарид (жалғыз). Осы топтардың әрқайсысына толық талдау жасалады. Авторлар «қасиетті мөрлер» (ал-Әулие хатм), яғни ең басты «құдай досы» ұғымына тоқталады. «Вахдат әл-вуджуд» теориясы арқылы Құдайдың достары туралы ат-Термизидің ілімінің тарихи мәні ашылады, онда кемел адам Құдай туындысының тәжі және оның аяқталуы ретінде қарастырылады. Авторлар Ибн-Арабидің «әлем» және «Құдай» бір мәнді білдіретін екі тарап бірден-бір ақиқат, яғни «болмыс туындысы бар болмыстың мәні Жаратушы» атты негізгі концепциясына тоқталады. Сонымен қатар, авторлар ат-Термизи мен Ибн-Арабидің ілімдеріндегі «кемел адам» концепциясы тек қана суфизм мен араб-мұсылман философиясына ғана емес, Батыс Еуропалық ойшылдарының ілімдеріндегі аталған мәселені зерттеулеріне едәуір үлес қосқандығын тұжырымдайды.

**Түйін сөздер:** сопылық, мистицизм, «кемел адам», «Құдайдың достары», «вахдат әл-вуджуд», суфий, тарикат, рухани өзін-өзі жетілдіру, Құдайдың аян.

### Введение

Проблема «совершенного человека» в суфизме относится к числу основополагающих, ибо служит идеалом, конечной целью суфийской теории и практики. В исследовании проблем человека суфизм продолжил традиции восточной (индийской) философии, которая рассматривала человека как «переходное существо» между жизнью естественной, природной и жизнью духовной, божественной, высшим назначением которого было постижение Бога, служение Богу. «...Непобедимое стремление человека к Богу, Свету, Блаженству, Свободе, Бессмертию вполне оправданно занимает свое четко определенное место во всей цепочке, а именно это есть властное стремление, некий императив, с помощью которого Природа старается эволюционировать за пределы Разума, причем оно представляет таким же естественным, истинным и обоснованным, как и стремление к Жизни, которым Природа наделила формы материи, или же стремление к разуму, которым она наделила в свою очередь, некоторые формы жизни. ...Животное – это живая лаборатория, в которой Природа, можно сказать выработала человека. Человек же сам вполне может стать живой мыслящей лабораторией, в которой с помощью его, уже теперь сознательного сотрудничества Природа хочет создать сверхчеловека, Бога. Или может быть, лучше сказать, проявить Бога?» (Сатпрем, 1992, с.216). В

философских системах ат-Термизи, Ибн-Араби, Дж.Руми, как и в целом в суфийской пантеистической системе «вахдат аль-вуджуд», человек рассматривается несколько шире, он не только микрокосм, связанный с микрокосмом, но нечто гораздо большее: человек выступает как опосредствующее звено между Богом и земным миром и сочетает в себе божественное и тварное начала, которые в конечном итоге обеспечивают единство человеческого и божественного бытия.

**Методология научного исследования.** Методологическую и мировоззренческую основу статьи составляют универсалистский, диалектический, конкретно-исторический, комплексный подходы к рассмотрению суфизма, его теории и практики. Одним из основных принципов написания данной работы является гегелевский принцип единства и совпадения онтологии и гносеологии, предусматривающий рассмотрение гносеологических проблем исходя из единства с онтологическими. Используются теоретические положения, изложенные в трудах видных ученых-суфиеведов Бертельса Е.Э. (Бертельс, 1965), Гольдцигера И. (Гольдцигер, 1912), Ибрагима К. (Ибрагим, 1992), Казанского К. (Казанский, 1905), Массиньона Л (1992) и других.

### Основная часть

Одним из первых, поднявших на концептуальный уровень эту проблему, был Аль Хаким

ат-Термизи, перу которого принадлежат около 80 произведений по хадисоведению, фикху и кораническим наукам, в которых проблема «совершенного человека», роль и значение мистического опыта практикующих суфиев заняла ведущее место. Среди этих произведений особое место занимает «Хатм аль-аулия» («Печать святых»). Ат-Термизи первым в истории восточной философии детально разрабатывает в этом произведении учение о друзьях божьих. Основу его теоретической концепции о святости составляет понятие «хакк Аллах». Ат-Термизи делит друзей божьих на четыре группы: 1) авлия'у хакк Аллах или садикун; 2) авлия'у-ллах; 3) сиддикун (искреннейшие); 4) мунфарид (единственный).

Ат-Термизи делил авлия (святых) на тех, кто стремится неукоснительно соблюдать шариатские предписания и самосовершенствоваться («стремящиеся», «ищущие») и «истинных друзей бога» (авлия Аллах хаккан). Для группы авлия'у-ллах хаккан предписаны 10 стоянок (маназил), которые они должны преодолеть: 1) джабарут (великолепие); 2) султан (царствование); 3) джалал (величие); 4) джамал (красота); 5) азамат (могущество); 6) хайбат (импозантность); 7) рахмат (милосердие); 8) баха' (блеск); 9) бахджат (ликование); 10) фарданийат (единственность).

В качестве внешних признаков авлия'у-ллах автор указывает на следующее:

- 1) они заняты упоминанием Аллаха (зикр);
- 2) они имеют право на правление, и никто не в силах противостоять им;
- 3) они отличаются мудростью;
- 4) они владеют вдохновением;
- 5) обижая их, люди сами накликают на себя беду;
- 6) исполнимость их мольбы и чудеса, как ходьба по воде, разговор с Хизром;
- 7) все люди восхищаются ими, за исключением завистников (Термизи, 2004-2014, с.348).

Преодолевая каждую стоянку, авлия'у-ллах хаккан достигает нового наиболее высшего статуса, приближающего его к самой последней стоянке фарданийат, т.е. к степени совершенства.

В дополнение к иерархии стадий мистического познания ат-Термизи разделил всех верующих на категории сообразно их близости к Богу. Обычные верующие попадают в категорию авлия ат-таухид – «(истинных) приверженцев Божественной единственности». Несмотря на их высокий статус, в них все еще остаются остатки желаний, проистекающих из порочных стремлений их низменной души. Над авлия ат-таухид

ат-Термизи помещал четыре разряда «друзей Божьих», которые заслужили особое расположение со стороны Бога. Первую категорию составляют так называемые «искренние» (садикун). Несмотря на свою любовь и преданность Богу, они все же не могут полностью отречься от мирских привязанностей. Поэтому каждый из них вовлечен в нескончаемую борьбу со своей низменной душой с целью избавиться от ее желаний и дьявольских наущений. «Искренние» стремятся добиться полного контроля над членами своего тела, которые являются орудиями низменной души. Они неукоснительно выполняют требования Божественного закона, однако сверхобязательные акты поклонения Богу они совершают лишь из страха перед своей низменной душой, которая стремится сбить их с Праведного пути. В конечном счете, они вынуждены просить Бога о милости в надежде на то, что это поможет им достичь большего совершенства. Их местонахождение предопределено в «Байт-ул-'изза», тогда как «свободные и благородные» (ахрар кирам) находятся на седьмом небе в «Байт-ул-ма'мур». Если «искренним» удастся достичь следующей стадии и примкнуть к рангу «свободных и благородных» (ахрар кирам), то Бог ниспосылает им свет своей близости и милости. Он поселяется между сердцем и низменной душой подвижника, помогая ему тем самым бороться с порывами и желаниями, исходящими от нафс. Однако, даже на этой высокой стадии совершенства низменная душа не утрачивает способности воздействовать на верующего своими наущениями. Только тот, кто сможет ее одолеть раз и навсегда, сможет подняться до следующего ранга «друзей Божьих». В эту категорию входят сорок «искреннейших» (сиддикун). Сиддикун также не до конца освободились от влияния своей низменной души, однако они полностью охвачены любовью к Богу. От подвижников двух первых рангов они отличаются тем, что способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны. Находясь на этой стадии совершенства, «сиддикун» постепенно усваивают десять добродетелей, которые соответствуют десяти основным Божественным атрибутам. Каждую из этих десяти добродетелей «друг Божий» приобретает, исполнив условия, присущие тому или иному Божественному атрибуту.

Подвижник, достигший десятой добродетели – Божественной единственности – обретает статус представителя Бога на земле. Такого «друга Божьего» ал-Хаким ат-Термизи называл «единственным (в своем роде)» (мунфарид). Это

и есть настоящий «совершенный человек». Его положение ставит его почти на один уровень с пророками и конечно же выше остальных сиддикун. Мунфарид обладает многими качествами, присущими пророкам, включая способность получать Божественные откровения через «провидческие сновидения».

Из многочисленных идей ат-Термизи самой противоречивой было его учение о «печати святых» (хатм ал-аулийа), т.е. самом главном «друге Божьем», который завершает цикл святости. Некоторые исследователи, как А. Корбен, А.Д. Кныш и др. допускают, что Ат-Термизи вполне мог заимствовать эту идею у современных ему шиитских мыслителей, приписывавших статус последнего «мессии» и «избавителя» своему «скрытому» имаму, которого они помимо всего прочего считали проводником Божественной милости в этот мир. Эта шиитская концепция сформировалась в ответ на суннитское представление о Мухаммаде, как о «печати пророков» (т.е. в последнем звене в цикле пророчества, после кончины которого непосредственная связь между Богом и Его общиной напроць прекращается).

Он выделил праведников (сиддикун), которые борются с плотской душой (нафс), опасаясь ее превосходства; «благородные великодушные» (ахрар кирам) в силу света близости и милости успешно противостоят нафсу, однако также могут подвергаться ее наущениям; сорок праведников (сиддикун) полностью охвачены любовью к Богу и имеют непосредственное общение с Творцом через сны, но не полностью освободились от влияния нафса. Полностью преодолеть ее влияние способен только «единственный» (мунфарид), статус которого достигает статуса пророков (анбийа) и посланников (русул). Он стоит во главе иерархии святых, являясь «полюсом» (куб), «печатью святости» (хатм ал-аулийа). Святые – гаранты мирового порядка и правители мира. Ат-Термизи ратовал за признание, что святые имеют возможность совершать чудеса. После ат-Термизи в суфизме утвердилось представление об иерархии мистиков, признанных совершенными. В трактате «Печать святых» он подробно рассматривает возможность достижения состояния просветления и святости, предлагая два пути – неукоснительного соблюдения требований шари'а и тарика, или же через Божественную благодать.

Как видим, ат-Термизи был первым среди суфийских мыслителей, кто подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (русул) и про-

роками (анбийа). Также ученый характеризует в своем произведении внутренние и внешние признаки авлийа'у-ллах, с которыми Аллах общается непосредственно (тахдис). Для мухаддасов также имеются стоянки (маназил) и Бог дарует им от трети до половины дара пророчества (нубуввата). И лишь хатм ал-анбийа достойны наибольшего дара пророчества (Ходжа Ахмет Яссауи, 2006). В качестве внутренних атрибутов (батиниййа) авлийа'у-ллах ат-Термизи называет тахдис – Божественное откровение. При этом умиротворение сердец друзей Божьих указывает на божественность хадиса. Ат-Термизи был образованным человеком, имевшим представление о буддийских, христианских и манихейских учениях, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Современники, отдавая должное широте его кругозора и глубине его познаний, называли его «Аль-Хаким аль-Тирмизи» – «мудрец из Термеза». Таким образом, вилайат по теории ал-Хакима ат-Термизи, это восхождение подвижников (сулуки солик) по стоянкам, соответствующим атрибутам Аллаха, использование которых придает духовную силу и могущественное влияние в мире, а также приближает их к рангу посланников и пророков. В своих трудах ат-Термизи не ставит друзей Божьих (авлийа) выше пророков (анбийа), однако впервые среди суфийских мыслителей он подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (русул) и пророками (анбийа). Он заявил: «Пророчество (аннубуввату) нуждается в доказательстве, а святость (аль-вилайату) – само доказательство». Это и явилось нововведением в суфизме того времени и вызвало бурю негодования и недовольства среди его современников. Он подчеркивает свое превосходство над своими оппонентами, в числе которых были му'тазилиты, философы и правоведы (факехи), и отвечает на их нападки резкими словами и выражениями, как например «глупец», «невежда», «безграмотный» и т.п. Более того, ат-Термизи считает себя высшей личностью, прошедшей все стоянки святости и достойной титула «заместитель Пророка».

Таким образом, ал-Хаким ат-Термизи впервые в истории суфизма четко формулирует и описывает теорию о правдивости (сиддикийат)/вилайат и атрибутах «печати святых», которого он называет высшим заместителем Пророка. Ат-Термизи утверждал, что святость (валия) ограничена во времени, поскольку она, подобно пророческому дару (нубувва), отмечена печатью, которая должна проявиться при конце света.

Идеи ат-Термизи изложены на основе коранических аятов, хадисов и личном суфийском опыте.

Духовное и интеллектуальное наследие аль-Хакима ат-Термизи, сочетающее в себе не только элементы, присущие различным направлениям мусульманской мысли, но и следы неоплатонической и пифагорейской мысли, оставило глубокий след во всей последующей истории исламского мистицизма. Оно явилось началом систематизации исламского мистицизма. Влияние его учения ощущается в идейном наследии последующих мыслителей, в том числе выдающегося суфийского «святого» и проповедника ‘Абд ал-Кадира ал-Джилани и великого суфийского поэта и философа ибн ал-’Араби.

Продолжением учения ат-Термизи выступает теория «вахдат аль-вуджуд» Ибн-Араби, являющаяся эссенцией суфийского учения о человеке. Согласно этой теории действительное объективное бытие по своей сущности является единым. «Подобно тому, как паук выделяет из себя нити, и Бог выделяет из себя все существующее. Все существует в нем так же, как он во всем. Причем единственно реальным признается Бог, а все остальное как бы его отблеск, сияние» (Муминов, 1957, с. 41). По мнению Ибн-Араби, понятия «мир» и «Бог» тождественны, поскольку если мы будем понимать эти категории с позиции единства бытия, то – это неразделенная Истина, а если эту проблему рассматривать с позиции множественности, то и оно есть мир. «С точки зрения бытия тень есть сам Бог, ибо Бог единственный (ал-вахид), один (ал-ахад), а с точки зрения множественности форм он есть мир», – пишет Ибн-Араби (Ибн-Араби, 1992, с.64).

Другими словами, под «Богом» Ибн-Араби понимал мир, взятый в его целостности. Для подтверждения этой мысли достаточно привести два его высказывания, взятых из «Фусус ал-хикам», где говорится: «Среди сущих нет никого, который допускал бы противоположные атрибуты, кроме мира в аспекте его единства» и «нет никого, который допускал бы приписание ему противоположностей, кроме Аллаха» (Ибн-Араби, 1992, с.64). Следовательно, по Ибн-Араби «мир» и «Бог» выражают одну и ту же сущность, являются двумя сторонами Единственной Истины, т.е. «бытие творений есть сущность бытия Творца». При этом философ подчеркивает невозможность постижения этого единства при помощи разума или органов чувств. Трудность постижения этого единства заключается в том, что все объективное бытие подразделяется на две сторо-

ны: «Хак – Творец, Бог и «халк» – сотворенное, между которыми существуют отношения сущности и явления, интеллектуальные и феноменологические, субстанции и модусов, которые отражают дихотомию. Но человек, непосредственно связанный с божественной сущностью, объединяющий в себе «хак» и «халк» мог бы дойти до этого понимания. Таким образом человеком мог быть «совершенный» или «универсальный» человек (инсал кугли) или «объемлющий логос» (калима джамиа).

Учение о «совершенном человеке» является ядром теории «вахдат аль-вуджуд». Ибн-Араби в своих произведениях дает несколько десятков определений этого понятия, помогающих с разных сторон раскрыть его содержание. Но во всех определениях «совершенный человек» рассматривается как венец божественного творения, его завершение.

Наиболее существенными сторонами «совершенного человека», по Ибн-Араби, являются три – онтологический, космологический и гностико-профетологический, отражающие, говоря языком гегелевской диалектики, «триадичный ритм мирового процесса». В первом, онтологическом значении, «совершенный человек» есть «реальность реальностей» или «универсальная реальность», бытие. Ибн-Араби различает пять следующих друг за другом ступеней бытия. Это – первая низшая ступень – чувственный, материальный мир, за ним последовательно идут «мир идей», «мир души», последняя является божественной сущностью, абсолютным бытием. И наконец, пятая ступень, объединяющая предыдущие, носит название «совершенного человека». В человеке, – пишет Ибн-Араби, – потенциально содержится все сущее в мире, он целокупность всех вещей», «совершенный человек» есть «центр круга», из которого исходят лучи физического Универсума, космоса, чтобы потом возвращаться к нему, соединяясь в человеке – Гностике. (Ибн-Араби, 1992, с. 64-65).

На втором космологическом уровне «совершенный человек» рассматривается Ибн-Араби в единстве с космосом. Так же как и космос, «совершенный человек» совершенен, прекрасен, ибо он «совершенный конспект» или копия Вселенной, синтезирующей в себе все вещи, которые существуют в Универсуме, от четырех физических элементов до минералов, растений и животных. «Но все эти вещи присутствуют в человеке не в их конкретной, индивидуальной форме, а только универсальным образом, как реальности» – пишет Ибн-Араби, – человек,

таким образом, есть микрокосмос, а сам космос – «Большой человек» (Ибн-Араби», 1992, с. 64-66).

Как «в каждом атоме имеются сотни сияющих солнц, в каждой капле воды – сотни чистых океанов» (Шахристани), так и в каждом человеке отражается вся бесконечная всеобщность, вся целокупность бытия. Каждый человек потенциально может осознать свое место в мировом целом, единство бытия, экстатически слиться с Истиной. Но актуально этого состояния могут достичь лишь пророки, святые, гностики.

На третьем гностико-профетологическом уровне «совершенный человек» выступает как «идея Мухаммада», под которой понимается начало эзотерического знания – откровения. Пророк Мухаммад становится примером для «совершенного человека», он и «есть Коран, ибо нет разницы между тем, чтобы смотреть на Коран и тем, чтобы смотреть на послание Бога» (Ибрагим, 1992, с. 41). На этом уровне «совершенный человек», чтобы приблизиться к Богу, выходит за пределы чувственного мира и даже за пределы умопостигаемого мира. Достигнув подобной высоты, «совершенный человек», покидает телесный мир и рассеивает материальную вуаль, которая отделяет его от чистого света. Таким путем, «совершенный человек», достигнув высшего блаженства, отражая в сердце своем абсолютную сущность, осознает, что для него не существует ничего, кроме единого божественного бытия. Ибн-Араби говорит, что Бог в каждое мгновение находится в сердце «совершенного человека», а сердце последнего не может уместить в себе ничего, кроме него. Так Ибн-Араби, приходит к выводу о единстве между Богом и человеком. По его учению, славен Бог, который явил мир вещей и сам тождественен ему.

Эти и другие положения учения Ибн-Араби «вахдат аль-вуджу» развивали многие теоретики суфизма, как Джалолудин Руми, Абдурахман Джами, Алишер Навои, Ходжа Ахрор и другие. Так, дж.руми, вслед за Ибн-Араби, в конкретной форме раскрывает единство бытия. Он говорит, что Бог постоянно проявляется в разных формах, в виде прекрасных влюбленных, в виде старца и юноши, в образе пророков и предводителей, т.е. все многообразие мира имеет единую основу- божественную субстанцию. Ибн-Араби на теологическом языке эту объясняет так: «Бог достолавный возжелал увидеть свои неисчислимы прекрасны имена или можно сказать увидеть себя во всеобъемлющей

реальности, через которую раскрыть для себя свою тайну, ведь созерцание себя через себя не то, что созерцание себя в чем-либо другом, что было бы подобно зеркалу, ибо оно показывает вещь таким образом, каким она не могла бы видеть себя без него и без проявления в нем. И Бог достолавный создал мир подобным бездыханному телу, а потому похожим на неполированное зеркало – и возникла необходимость в полировке зеркала, и вот Адам стал полировкой того зеркала и духомтого тела» (Ибрагим, 1992 с. 42).

Поэтому предметы и явления материального мира выступают как проявления божественной манифестации, а человек поскольку он осознает единство Универсума, является синтезом всех форм божественной эпифании. И так, по Дж.Руми, как и по Ибн-Араби, Бог и человек также тождественны и идентичны.

Следует заметить, что в исследовании проблем человека суфизм продолжил традиции восточной (индийской) философии, которая рассматривала человека как «переходное существо» между жизнью и естественной, природной и жизнью духовной, божественной, высшим назначением которого было «постижение Бога», «служение Богу». «...Непобедимое стремление человека к Богу, Свету, Блаженству, Свободе, Бессмертию вполне оправданно занимает свое четкое определенное место во всей цепочке, а именно это есть властное стремление, некий императив с помощью которого Природа старается эволюционировать за пределы Разума, причем оно представляет таким же естественным, истинным и обоснованным, как и стремление к Жизни, которым Природа наделила формы материи, или же стремление к разуму, которым она наделила в свою очередь, некоторые формы жизни. ...Животное – это живая лаборатория, в которой Природа, можно сказать выработала человека. Человек же сам вполне может стать живой мыслящей лабораторией, в которой с помощью его, уже теперь сознательного сотрудничества Природа хочет создать сверхчеловека, Бога. Или может быть, лучше сказать, проявить Бога?» (Сатпрем, 1992, с.216). Как видим, эти слова созвучны с основополагающими идеями ат-Термизи и Ибн Араби по проблеме «совершенного человека»

### Заключение

В философских системах ат-Термизи, Ибн-Араби, как и в целом в суфийской пантеисти-

ческой системе «вахдат аль-вуджуд», человек рассматривается несколько шире, он не только микрокосм, связанный с макрокосмом, но нечто гораздо большее: человек выступает как опосредствующее звено между Богом и земным миром и сочетает в себе божественное и тварное начала, которые в конечном итоге обеспечивают единство человеческого и божественного бытия. Эта теория оказала заметное влияние на развитие проблем человека и мира в западноевропейской философии Нового времени.

Следует отметить, что пантеистическая теория «вахдат аль-вуджуд» полностью противопоставила понятию трансцендентного Бога, которого суфии провозгласили абсолютным. Сказать, что Бог безлик, что он находится за пределами чувственного или умопостигаемого мира и одно-

временно утверждать, что человек может его видеть, кажется явным противоречием. Но мистик никогда не сливается воедино конкретному облику и порой грубо материального Бога, который беседует с ним как друг и дает ему советы как учитель с ощущением безграничного и бесконечного бытия. Он является мистиком и только таковым, который утверждает, что Бог отдален от мира и в то же время достижим. Во всяком случае, этот мистицизм, удовлетворяя мусульманских теологов, не решал проблемы божественной сущности. Бог без воли, без знания и деятельности в абсолютном не отвечал принципам ислама. Ибн-Араби пытался примирить философского Бога с Богом Корана, но он не сумел, как и все, предыдущие философы, включая и ат-Термизи полностью преодолеть расстояния, которое их разделяло.

#### Литература

- Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М.: 1965 г.  
 Гольцигер И. Лекции об исламе. (Перевод с немецкого А.Н.Черновой). – Санкт-Петербург: Брокгауз – Ефронь, 1912. – 302 с.  
 Ибн-Араби. Фусус ал-Хикам. //В кн. Философская мысль континентов. М.: 1992-64 с  
 Ибн-Араби. Футухат. // В кн. философская мысль континентов... – М.: 1992- с.64 –65.  
 Ибрагим Г. К. Суфийская концепция совершенного человека. //В кн. философская мысль континентов. – М.: 1992-42 с.  
 Казанский К. Суфизм с точки зрения современной психопатологии. – Самарканд: типография «Труд», 1905. – 150 с.  
 Массиньон Л. Очерк по происхождению технической лексики мусульманской мистики. – Париж:1992 г. (Русский перевод Э. Ренана).  
 Муминов И. Философские взгляды Мирзы Бедили. – Ташкент, 1957-41 с.  
 Сатпрем. Шри Ауробиндо или путешествие сознания. – Бишкек: 1992 г., с. 136.  
 Термизи / Алексеев И. Л., Куликова К. Е. // Большой Кавказ – Великий канал. – М.: Большая российская энциклопедия, 2006. – С. 428. – (Большая российская энциклопедия: в 35 т. / гл. ред. Ю. С. Осипов; 2004–2017, т. 4). – ISBN 5-85270-333-8  
 Ходжа Ахмет Яссауи // Казахстан. Национальная энциклопедия. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2006. – Т. V. – ISBN 9965-9908-5-9.

#### References

- Bertels E.E. Sufizm i sufijskaya literatura. – M.: 1965 g.  
 Goltziger I. Lektsii ob islame. (Perevod s nemetskogo A.N.Chernovoy). – Sankt-Peterburg: Brokgauz – Efron, 1912. – 302 s.  
 Ibn-Arabi. Fusus al-Hikam. //V kn. Filosofskaya myisl kontinentov. M.: 1992-64 s.  
 Ibn-Arabi. Futuhat. // V kn. filosofskaya myisl kontinentov... – M.: 1992- s.64 –65.  
 Ibragim G. K. Sufijskaya kontseptsiya sovershennogo cheloveka. //V kn. filosofskaya myisl kontinentov. – M.: 1992-42 s.  
 Kazanskiy K. Sufizm s tochki zreniya sovremennoy psihopatologii. – Samarkand: tipografiya «Trud», 1905. – 150 s.  
 Massinon L. Ocherk po proishozhdeniyu tehnikeskoy leksiki musulmanskoj mistiki. – Parizh:1992 g. (Russkiy perevod E. Renana).  
 Muminov I. Filosofskie vzglyadyi Mirzyi Bedilya. – Tashkent, 1957-41 s.  
 Satprem. Shri Aurobindo ili puteshestvie soznaniya. – Bishkek: 1992 g., s. 136.  
 Termizi / Alekseev I. L., Kulikova K. E. // Bolshoy Kavkaz – Velikiy kanal. – M.: Bolshaya rossiyskaya entsiklopediya, 2006. – S. 428. – (Bolshaya rossiyskaya entsiklopediya : [v 35 t.] / gl. red. Yu. S. Osipov; 2004–2017, t. 4). – ISBN 5-85270-333-8  
 Hodzha Ahmet Yassauy // Kazahstan. Natsionalnaya entsiklopediya. – Almaty: Kazahstan. Natsionalnaya entsiklopediya, 2006. – T. V. – ISBN 9965-9908-5-9.