АКАДЕМИЯИ МИЛЛИИ ИЛМҲОИ ТОҶИКИСТОН
ИНСТИТУТИ ФАЛСАФА ВА СИЁСАТШИНОСИИ БА НОМИ А. БАҲОВАДДИНОВ

ВБД 1 (091)
ТКБ 87.3 (2 тоҷик)
З-57

Бо ҳуқуқи дастнавис



ЗИЁЕВА ЗЕБОНИССО ИДИБЕКОВНА

ФАЛСАФАИ ИБНИ АРАБӢ

АВТОРЕФЕРАТИ
диссертатсия барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 6.3.2. Таърихи фалсафа

ДУШАНБЕ – 2026

Диссертатсия дар шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А.Баҳоваддинови АМИТ омода гардидааст.

Мушовири илмӣ: **Карематулло Олимов –** академик, доктори илмҳои фалсафа, профессор, сарходими илмии Шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови АМИТ

Муқарризони расмӣ: Амирхон Шоҳусайн Талбонӣ – доктори илмҳои фалсафа, и.в. профессор, мудири кафедраи таърихи фалсафа ва фалсафаи иҷтимоии факултети фалсафаи Донишгоҳи миллии Тоҷикистон

Латифӣ Зебинисо Абдулатиф - доктори илмҳои фалсафа, мудири кафедраи умумидонишгоҳии фалсафаи факултети таърих ва ҳуқуқӣ МДТ “Донишгоҳи давлатии Хуҷанд ба номи академик Бобоҷон Ғафуров

Султонзода Соқи Аслон - доктори илмҳои фалсафа, мудири кафедраи забонӣ фарасавии факултети забонҳои Аврупо ва Осиёи Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи Садриддин Айнӣ

Муасисаи пешбар: Донишгоҳи техникии Тоҷикистон ба номи академик М.С. Осимӣ

Ҳимояи диссертатсия «07» январи соли 2027, соати «14^{00}» дар ҷаласаи Шурои диссертатсионии 6D.KOA-092-и назди Донишгоҳи миллии Тоҷикистон (734025, Ҷумҳурии Тоҷикистон, ш. Душанбе, х. Рӯдакӣ 33) баргузор мегардад.

Матни диссертатсия ва автореферат дар китобхонаи марказии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон бо суроғаи 731025, ш. Душанбе, хиёбони Рӯдакӣ 33 ва сомонаи расмии Донишгоҳи миллии Тоҷикистон www.tnu.tj дастрас мебошад.

Автореферат «___» _____ соли 2026 фиристода шудааст.

Котиби илмии
Шурои диссертатсионӣ,
номзади илмҳои фалсафа Ҳаитов Ф.Қ.

МУҚАДДИМА

Мубрамии мавзуи (предмет) таҳқиқот. Тасаввуф яке аз падидаҳои маънавӣ мебошад, ки дар марҳаллаҳои мухталифи тамаддуни инсонӣ дар байни халқҳои гуногуни ҷаҳон вуҷуд доштааст. Аммо тасаввуф, ба мисли ҳар кадом шаклҳои гуногуни ирфон дорои хосиятҳои худ мебошад, ки дар муҳити муайяни умумифарҳангие ташаккул ёфта, фарҳанги онро дар партави ҷиҳатҳои хоси худ инъикос намудааст. Худи ҳамин ба ҷиҳатҳои хоси тасаввуф дар доираи «кулли умумиисломӣ» низ дахл дорад, ки то андозаи муайян тасаввуфро аз дигар ҷараёнҳои бузург ва мактабҳои исломӣ фарқ мекунонад. Дар баробари ин тасаввуф, яке аз унсурҳои бунёдии ин «кулли умумимусулмонии маданият»-ро бо ҳама ҷараёнҳо ва таълимотҳои гуногун, инчунин дастовардҳое, ки дар соҳаи илм ва фаъолияти амалӣ, ташкил медиҳад, алоқаманд намудааст. Ғайр аз ин метавон гуфт, ки тасаввуф яке аз намунаҳои назарӣ ва амалии маданияти мусулмонӣ мебошад.

Ҳамаи ин гуфтаҳо арзиши баланди тасаввуфро дар шинохти ҷанбаҳои маънавии ақли назариявӣ ва амалии исломӣ ба миён меоваранд. Ин самтҳо дар аксари ҳолатҳо аз доираи «ҷаҳонбинии мусулмонӣ» берун баромада, тобеъи ҷараёни умумии пешрафти намунаҳои беҳтарини таҷрибаи инсонӣ мешаванд. Маҳз ҳамин ҳолатҳо то ҳанӯз ҳам сабаби баҳсу мунозираҳо дар атрофи моҳият ва хусусиятҳои тасаввуфи исломӣ будаву ҳоло ҳам ҳастанд. Дар вай ҳамчунин яке аз ангезаҳои гносеологӣ ва маънавии омӯзиши тасаввуфи исломӣ пинҳон аст, ки таваҷҷуҳи рӯзафзуни муҳаққиқони оламро ба худ ҷалб мекунад. Ин раванд, ки беинтиҳо ба назар мерасад, ду сабаби асосӣ дорад. Аввалан, ин беинтиҳо будани проблемаҳоест, ки тасаввуф дар назди ақл ва интуитсияи (кашфи) инсонӣ гузоштааст. Сониян, дар шаклҳои гуногуни он ва нодир будани ҳар кадоми он нуҳуфта аст, ки имкони шарҳу баёнҳои гуногуни онро дар ҳар марҳалаи нави пешрафт ва фаъолияти амалӣ, ба вуҷуд меоварад.

Муҳиддин Ибни Арабӣ (560 х.ш./1165-638 ҳ.ш./1240) аз назари мақоми таърихӣ ва нуфуз дар тасаввуфи исломӣ дар афкори назариявӣ ва амалӣ, яке аз шахсиятҳои нодир ва нотакроре мебошад, ки омӯзиши амалӣ ва фалсафии ӯ дорои

аҳамияти болиғ мебошад. Сухан на дар бораи шахсияте меравад, ки ҳанӯз дар замони зиндагиаш сазовори унвони олитарин ва ифтихории «шайхи акбар» – «устоди бузург» ё «қутб-ул-ақтоб» (қутби қутбҳо) гардидааст, балки нуфузи бузург ва асарҳои ниҳоят зиёди эҷодкардаи ӯст, ки ҳар яке аз файласуфони бузург дар таърихи инсоният гузоштааст.

Ирфони исломӣ ва ё тасаввуф – шакли махсуси худошиносӣ ва тарзи инкишоф додани донишҳо оид ба Худо, олам ва инсон мебошад. Нақши таълимоти ирфонӣ дар ҳаёти маънавӣ ва сиёсии олами муосир муҳим арзёбӣ мегардад. Чунин ба назар мерасад, ки гуё дини расмӣ қабл аз ҳама мутаваҷҷеҳи оммаи мардум буда, на ҳама вақт қодир аст ниёзҳои маънавии фарди алоҳидаро ҳаматарафа қонеъ гардонад. Сарчашмаи доимии мавҷудияти ориф ва заминаи асосии пешрафти ғояҳои ирфонӣ маҳз дар ҳамин нуҳуфта мебошад. Рушди бе майлон ва тӯлонии ирфон, аз ҷиҳати ташкилӣ, боиси дар тӯли асрҳои XII-XIII бунёди силсилаҳои ақлонӣ (ратсионалӣ) ва ғоявӣ ҳукмрон гардидани теософияи ирфонӣ гардид.

Муҳиммияти мавзӯи рисолаи илмӣ ҳамчунин дар нукоти зерин ифода меёбад:

1. Омӯзиш ва таҳқиқи тасаввуфи Ибни Арабӣ ва умуман мутафаккирони барҷастаи Шарқ дар шароити муосир имкон фароҳам меоварад, ки на танҳо умқи таълимоти дар тӯли асрҳо ташаккулёфта ва таҳаввулёфта, ҷойгоҳи арзишҳои маънавии инсоният дар фарҳанги муосир равшантар гардад ва зуҳуроти ботинӣ ва зоҳирии инсон мавриди омӯзиши ҷиддии муҳаққиқон қарор мегирад. Таълимоти гуногуни ӯ ваҳдати вуҷуд, ваҳдати адён, аъёни собита, нақши калидии ишқ дар ҳаёти одамӣ, аз ҷумлаи аносири аслии ташкилдиҳандаи дастгоҳи фикрии Ибни Арабӣ эътироф гардидаанд.

2. Зарурати он фаро расидааст, ки масъалаи муаяйн намудани ҷойгоҳ ва мақоми Ибни Арабӣ дар таърифи фалсафаи Шарқ ва таъсири нуфузи ғояҳои ӯ дар тасаввуф ва ирфони исломӣ ва умуман фалсафаи муосир дар доираи илмҳои фалсафӣ, сотсиологӣ, антропологӣ аз мавқеи таҳлили интиқодӣ анҷом дода шавад.

3. Ибни Арабӣ аввалин андешаманди мусулмон аст, ки бо усули сабки нигориш, таълимотеро асос гузоштааст, ки қаблан

дар таърихи фалсафаи исломӣ назири онҳо вуҷуд надошт. Ҳамин нуктаро низ бояд ёдовар шуд, ки забони осори ӯ дар ниҳояти камол ва ларбрезу саршори истиораву маҷоз, рамзҳо ва символизм мебошад, ки фаҳму дарки маънии гуфтаҳои ӯ на ба ҳар муҳаққиқ дастрас мебошад.

4. Ибни Арабӣ орифи бузурги олами ислом аст, ки аксари муҳаққиқони ҷаҳон ӯро бунёдгузори ирфони назарӣ номида, таваҷҷуҳ ба осор ва андешаҳои ӯ тайи солҳои ахир рӯ ба афзунӣ дорад. Осори ӯ ба рағми теъдоди зиёди мухолифон ва мувофиқонаш дар бештари кишварҳо дар ҳоли интишор, тарҷума ва таҳқиқ қарор дорад.

5. Соли 1964 аҳли илму фарҳанги араб бояд 700-мин соли таваллуди Ибни Арабиро тибқи барномаи бузургдошти ӯ таҷлил менамуд, аммо он бо сабабҳои гуногун баргузор нагардид. Сарфи назар аз таваҷҷуҳи аксари муҳаққиқон ба таълимоти пешниҳод кардаи ӯ, таълимоти ваҳдати вуҷуд дар маркази таваҷҷуҳи муҳаққиқон қарор дорад, зеро ин назария асос ва меҳвари андешаҳои Ибни Арабиро ташкил медиҳад ва дар воқеъ афкори дигари вай бар асоси ҳамин назария устувор мебошанд.

6. Сарфи назар аз он ки муҳаққиқон осор ва афкори ӯро «фалсафаи сӯфиёна» ё «тасаввуфи фалсафӣ» ном мебаранд, Ибни Арабӣ орифест, ки бар наслҳои баъд аз худ таъсири фаровон дошта, баҳсу мунозираҳои донишмандон дар атрофи меҳвари назарияи ваҳдати вуҷуд оғозу анҷом мегиранд. Осор ва афкори ӯ, ҳам дар миёни суннимазҳабон ва ҳам шиъимазҳабон тарафдорон ва мухолифони зиёд дорад.

7. Дар ҷомеаи ҷаҳонӣ таҳаввулоти азиме мадди назар қарор гирифтааст, ки бо таъсирпазирӣ аз ҷараёни глобализм бегонашавии фарҳангӣ ва косташавии ахлоқ назаррас мебошад. Аз ин хотир, масъалаи бо ҳам муқобилгузории тамаддунҳо, яке аз масъалаҳои ҷиддӣ ва хатарзоест, ки имкони воқеии онро дорад, ки заволи ахлоқии башариятро тақвияту таҳким бахшад. Аз ин рӯ, таҳлил ва омӯзиши гуногунҷабҳаи осор ва мероси мутафаккирони сатҳи ҷаҳонӣ имкон дорад, ки дар боло бурдани маънавиёт ва арзишҳои умумибашарӣ бар пояи ҳуқуқ ва сиёсат гардида, шароити шиддатнокӣ ва тезутундшавии муқобилгузории фарҳангҳо нақши калидӣ дошта бошад. Қабл аз ҳама дар мадди аввал қарор додани талаботи маънавии ҷомеаи

таҳаввулёбанда ва тағйирёбандаи ҷомеаи ҷаҳонӣ мебошад, ки метавонад сурат ва симои комилан нав бигирад. Дар ин самт омӯзиш ва таҳқиқи таълимоти ваҳдати динҳо ва нақши калидии ишқ дар ҳаёти одамӣ дорои аҳамияти болиғ мебошад. Ҳақ ҷониби Президенти муҳтарами кишвар аст, ки дар ин маврид таъкид намудааст: «Мероси таърихии фарзандони барӯманди миллатамон имрӯз низ барои худшиносии миллӣ, муаррафӣ намудани тоҷикон дар сатҳи ҷаҳонӣ ва дар гуфтугӯи тамаддунҳо аҳамияти муҳими байналмиллалӣ дорад» [97, С. 125].

Дараҷаи таҳқиқи мавзуи илмӣ. Осор ва мероси Ибни Арабӣ ҳанӯз аз давраи зиндагиаш таваҷҷуҳи донишмандони гуногуни ҷаҳонро ба худ ҷалб кардаву дар шароити муосир низ ҷанбаҳои гуногуни таълимоти ӯ мавриди омӯзиш ва тадқиқи донишмандони гуногуни ҷаҳон қарор доранд. Муҳаққиқони осори Ибни Арабиро тибқи дараҷаи имрӯзаи омӯзиш, тарҷума ва таҳқиқи онҳоро шартан метавон ба шаш гурӯҳ тақсим намуд.

Ба гурӯҳи якум, метавон осори мутафаккирони асримиёнагиеро дохил намуд, ки аввалин маълумоти тарҷумаҳолӣ, шарҳи андешаҳои алоҳида, назарияҳо ва таълимоти ӯро дар ин ва ё он шакл шарҳу баён намуданд. Ба ин гурӯҳ асарҳои бо забони арабӣ навиштаи ҳамасрон, шогирдон, мухолифон ва ҷонибдорони таълимоти Ибни Арабӣ дохил мешаванд.

Аввалин маълумоте, ки дар бораи Ибни Арабӣ ва шахсияти ӯ то замони мо расидаанд, дар осори таърихнигорон ва донишмандони мусулмони зиёде: Аз-Заҳабӣ [1], Ибн Касир [20], Ибн Имод [10], Ибн Тақрибурдӣ [64], Ҷомӣ [34; 35; 36; 37; 39; 76], Ҷалолуддин ал-Суютӣ [4] ва дигарон пайдо намудан мумкин аст. Аз ҷумла, қисмати зиёди маълумоти онҳо хусусияти тарҷумаҳолӣ, номгӯи осор ва андешаҳои ӯро зикр намудаанд.

Таълимоти ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии Ибни Арабӣ имкон медиҳад, ки манзараи ҳаматарафаи барқароршавии инфиродии он ва инкишофи таҷрибаи шахсии ӯро бозтакрор намоем. Дар он ягонагии ҷанбаҳои онтологӣ, гносеологӣ, ахлоқӣ ва ваҳдати вуҷудии фалсафаи ӯ мушоҳида мегардад, ки яке аз муҳимтарини онҳоро назарияи “ваҳдати вуҷуд»ташкил медиҳад. Ба қавли дигар, маҳз маърифати ҳақиқӣ имкон медиҳад, ки

инсон ба камол бирасад. Тамоми ин ҳолатҳо муҳиммияти интихоби мавзуи тадқиқоти мазкурро ба миён овардаанд [2; 7; 8].

Гурӯҳи дуюмро он мутафаккироне ташкил медиҳанд, ки тасаввуфи Ибни Арабиро комилан ҷонибдорӣ карда [10; 45], таълимоташро ҳимоя, пуштибонӣ ва ҳатто ғояҳои ӯро дар гушаҳои гуногун ва бо забонҳои гуногуни олами исломӣ, таблиғу ташфиқ кардаанд. Дар миёни онҳо Кошонӣ [23] ва Қунавиро [26] метавон ҷудо кард, вале Абдулваҳҳоб Шаъронӣ [7; 8] дорои ҷойгоҳи хоса мебошад.

Дар воқеъ, атрофи таълимоти Ибни Арабӣ, дар ҳалқаҳои илмӣ баҳсу мунозираҳои шадид сурат гирифтаанд, ки номгӯи он китобҳо аз ин шаҳодат медиҳад: [15] «Барҳазар доштани аҳмақон оид ба кофир будани Ибни Арабӣ ва посух ба он» ва «Барҳазар доштани аҳмақон оид ба бегуноҳ будани Ибни Арабӣ» мебошанд, ки аввалинаш китоби Бурҳониддин ал-Буқоӣ (1406-1480) ва дуввумаш асари Ҷалолиддин Суютӣ (1445-1505) мебошанд, ки ҳар ду аз донишмандони мифтоҳии исломӣ мебошанд.

Гурӯҳи сеюмро муҳаққиқони муосири аврупоие ташкил медиҳанд, ки асарҳои онҳо хусусияти тарҷумаи ҳолии Ибни Арабӣ ташкил медиҳанд. Масалан, «Ҷустуҷуи кибрити сурх»-и Клод Аддас (1993), ки эҳтимолан яке аз тарҷумаҳои ҳоли пурраи Ибни Арабӣ мебошад.

Аммо **гурӯҳи муҳаққиқони** дигари аврупоӣ мебошанд, ки дар замони муосир дар омӯзиш ва тадқиқи фалсафаи Ибни Арабӣ ба ном шарқшиносон мебошанд, ки ба методикаи илмии муосир такя мекарданд, нақши асосиро бозида тавонистаанд, ки як қатор самтҳои нави фалсафаи ӯро ошкор намоянд.

Дар миёни шарқшиносони аврупоӣ метавон асарҳои Р.А. Николсон, [45; 86; 87; 88; 89; 161; 162] Карра де Во [69], Андре Тор [107], Дж. Триментэм [108], Ҳенри Корбен [73; 74; 75; 76; 129; 157], Клод Аддас, [42], В.Читтик [35; 104; 113; 114; 141; 142; 153; 154] ва дигаронро ном бурд.

Ҳамчунин хизмати файласуфон-шарқшиносони рус ва дигар муҳаққиқони кишварҳои дигарро, ки бо забони русӣ менавиштанд, дар ошкор сохтани паҳлӯҳои гуногуни фалсафаи Ибни Арабӣ бояд таъкид кард: М. Т. Степанянц [104; 105; 106;

139; 140], А. А. Игнатенко [66; 67; 122; 123; 124], А.В. Смирнов, [12; 16; 19; 100; 101; 102; 103; 134; 135; 136; 137; 138], А. Кныш [13; 70; 71; 72; 125; 126; 127; 128], Т.А. Ибрагим [118; 119; 120; 121], А. Насыров [131; 132] ва дигарон дар омӯзиш, таҳқиқ, тарҷума ва нашри осори Ибни Арабӣ хизмати сазовор ва шоистае анҷом додаанд, ки мавқеи ҳар кадоми онҳо аз якдигар фарқ мекунад.

Аммо он чӣ ба назарияҳои онтологӣ ва гносеологии Ибни Арабӣ дахл дорад, ба андешаи онҳо, маҷмӯи ғояҳои гуногун ва кӯшиши дар як низоми ягона муттаҳид намудани андешаҳои мактабҳо ва ҷараёнҳои гуногуни фалсафӣ ба мисли Карра де Во [69], Абулаъло Афифӣ [6; 14; 46], Т. Андре [107] ва дигарон мебошанд.

Гурӯҳи чаҳорумро асарҳои илмие ташкил медиҳанд, ки махсус ба шарҳ ва тавзеҳи осори Ибни Арабӣ бо ҳадафҳои гугогун, паст задан ва хилофи таълимоти исломӣ будани онҳоро даъво кардаанд. Таҳти таъсири муҳаққиқони фавқуззикр як қатор тадқиқотҳои муҳаққиқони араб, аз қабили Абӯало ал-Афифӣ [6; 14; 46], Наср Ҳамод Абӯ Зайд [85], Умар Фаррух [32; 109] низ рӯи даст омадаанд. Онҳо таъкид кардаанд, ки фалсафаи Ибни Арабӣ аз омехта кардани ғояҳо иборат буда, аз таълимоти гуногуни фалсафӣ маншаъ гирифтаанд.

Гурӯҳи зиёди муҳаққиқони арабро низ метавон ном бурд, ки андешаҳои Ибни Арабиро аз мавқеъҳои гуногун мавриди баррасӣ қарор додаанд - Абӯало ал-Афифӣ [6; 14; 46], Абдуллоҳ Ал-Муслиҳ [3], Абдурраҳмон Вақид [9], Абу Абдулазиз Идрис Маҳмуд Идрис [68], Абӯбакр Ҷобир ал-Ҷазоирӣ [33], Доктор Али ал-Хатиб [110], Доктор Исом Қасабҷӣ [130], Доктор Карам Амин Абдукарим [41], Абдулқодир ибн Ҳабибуллоҳ [22], Лайло бинт Абдуллоҳ [78], Маҳмуд Абдураъуф ал-Қосим [25], Муҳаммад ал-Абла [27], Муҳаммад Аҳмад Луҳ [28], Собир Таъима [30], Фаллоҳ ибн Исмоил ибн Аҳмад [31], Шайх Юсуф Хаттор Муҳаммад [40] ва диг.

Ҳамчунин гурӯҳи бузурги таҳқиқотҳои муҳаққиқони муосири эронӣ аз ҷумла Косим Кокоӣ [77], Муҳаммад Алӣ Муваҳҳид ва Самад Муваҳҳид [15], Муҳсин Ҷаҳонгирӣ [112], Сайд Яҳё Ясрибӣ [99; 144] Муҳаммад Шариф [116], Муҳсин Тайб Ниё [147], Муртазо Разавӣ [146] ва Шарафуддини

Хуросонӣ [143] ва дигарон намояндагони он мебошанд.

Таҳқиқи Муртазо Ризавӣ аз таҳқиқоти дигар муҳаққиқон бо услуб ва шакли муносибати худ ба Ибни Арабӣ ва осораш тафовути ҷиддӣ дорад. Масалан, «Ӯ чунин меҳисобад, ки тасаввуфи Ибни Арабӣ ба манотиқи ҷанубии Эрон, Форс, Кирмон, Язд, Блуҷистони Эрон ва Покистон нуфуз накардааст. Ба андешаи ӯ, ин бахшҳо дар ҳамон тасаввуфи форсӣ ва суннатии худ боқӣ монданд. Ба ҳамин ҷиҳат вижагиҳои тасаввуфи ӯ дар осори монанди Ҳоҷӯи Кирмонӣ, Ҳофизи Шерозӣ, ҳатто осори Саъдӣ, ки ҳамасри ӯ мебошад, дида намешавад» [146, С. 16-19, 20].

Мутаҳҳарӣ низ ҳамин гуна андешаро дар бораи Ибни Арабӣ таъкид карда навиштааст: «Ҳеҷ кас ба андозаи Муҳйиддин дар бораш мутаноқиз изҳори назар нашудааст. Баъзе ӯро авлиё-ул-лоҳ ва инсони комил ва қутби акбар медонад ва баъзе ӯро як кофири муртад ва гоҳе мумайит-уд-дин (қотили дин) ва мо ҳай ад-дин (зиндакунандаи дин) мехонанд» [83, С. 131].

Гурӯҳи панҷумро асарҳои илмию таҳқиқотиии муҳаққиқони арабию эронӣ ташкил медиҳанд, ки ҷанбаҳои гуногуни фалсафӣ-динии ӯро мавриди таҳқиқ қарор додаанд, ки онро метавон мавқеи тавзеҳотӣ ном бурд. Ба таълимоти Ибни Арабӣ аз назаргоҳи фалсафаи континенталӣ низ наздик шудаанд, ки китоби Ян Алмондро [149; 150] метавон мутолиа кард.

Дар ин ҷо муҳаққиқони туркӣ ва эронии Ибни Арабиро низ бояд ёдовар шуд, ки қариб аксари осори ӯро тарҷума карда, ба ҳаводорони фалсафа ва ирфон пешниҳод кардаанд [15].

Гурӯҳи шашумро муҳаққиқони ватанӣ ташкил медиҳанд, ки ҷанбаҳои гуногуни фалсафаи динӣ-фалсафии мутафаккирро: Зиёзода И.Ғ [54; 55; 56; 59; 60; 61; 62; 117] ва Одинаев Ё. - ро [92] метавон ном бурд, ки паҳлӯҳои гуногуни эҷодиёт ва пайравони мактаби Ибни Арабиро мавриди баррасӣ қарор дода, самтҳои асосии таълимоти ӯро шарҳу баён намудаанд.

Робитаи таҳқиқот бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзуъҳои илмӣ.

Таҳқиқоти диссертатсионӣ дар доираи мавзуи панҷсолаи

корҳои илмӣ-таҳқиқотии шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳовaддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон таҳти унвони «Масъалаҳои методологии таҳқиқи афкори фалсафӣ, иҷтимоӣ-ахлоқӣ ва тасвири олам дар осори мутафаккирони тоҷик» барои солҳои 2023–2027 мавриди иҷро қарор гирифтааст.

Таҳқиқоти диссертатсионии мазкур бо самтҳои афзалиятноки рушди илмҳои фалсафӣ, стратегияҳои давлатӣ ва барномаҳои миёнамуҳлату дарозмуддати Ҷумҳурии Тоҷикистон робитаи илмӣ дорад. Пеш аз ҳама, он бо ҳадафҳои дар «Стратегияи миллии рушди Ҷумҳурии Тоҷикистон барои давраи то соли 2030» пешбинишуда, бахусус рушди илм, маориф, сармояи инсонӣ ва омӯзиши мероси таърихию фарҳангӣ мувофиқат менамояд. Дар ин замина, таҳқиқи низоми фалсафии Ибни Арабӣ, масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ, ваҳдати вуҷуд ва мақоми инсон дар низоми ҳастӣ барои густариши донишҳои илмӣ ва фалсафӣ аҳаммияти назариявӣ дорад.

Ҳамзамон, таҳқиқоти мазкур бо паёмҳои солонаи Асосгузори сулҳу ваҳдати миллӣ – Пешвои миллат, Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон муҳтарам Эмомалӣ Раҳмон ба Маҷлиси Олии Ҷумҳурии Тоҷикистон дар масъалаҳои рушди илму маориф, баланд бардоштани маърифати ҷомеа ва омӯзиши мероси таърихию фарҳангӣ алоқаманд мебошад. Дар ин замина, омӯзиши осори Ибни Арабӣ барои шинохти амиқтари таърихи афкори фалсафии Шарқ, арзёбии саҳми мутафаккирони ҷаҳони ислом ва бозшиносии мероси фалсафию маънавии тамаддуни исломӣ мусоидат менамояд.

Инчунин, таҳқиқоти мазкур бо «Стратегияи давлатии муқовимат ба экстремизм ва терроризм дар Ҷумҳурии Тоҷикистон барои солҳои 2021–2025» робитаи назариявию маърифатӣ дорад. Зеро омӯзиши илмӣ-таърихии мероси динӣ-фалсафӣ, таҳлили таълимоти мутафаккирони асримиёнагӣ ва муайян намудани заминаҳои ташаккули андешаҳои динӣ барои ташаккули муносибати илмӣ ва таҳлилӣ ба масъалаҳои динӣ ва маънавӣ аҳаммият дорад. Дар ин замина, таҳқиқи таълимоти фалсафию ирфонии Ибни Арабӣ барои дарки хусусиятҳои ҷаҳонбинии ӯ ва мазмуни назариявии андешаҳои фалсафии

тамаддуни исломӣ мусоидат менамояд.

Илова бар ин, таҳқиқоти диссертатсионӣ бо «Барномаи давлатии тарбияи ватандӯстӣ ва таҳкими ҳувияти миллии ҷавонони Тоҷикистон барои солҳои 2023–2027» дар самти омӯзиши мероси таърихию фарҳангӣ, арзишҳои маънавию ахлоқӣ ва ташаккули ҷаҳонбинии илмӣ ҳамоҳанг мебошад. Ҳамчунин, он бо вазифаҳои марбут ба Соли маърифати ҳуқуқӣ ва баланд бардоштани фарҳанги ҳуқуқии ҷомеа аз ҷиҳати омӯзиши масъалаҳои ахлоқ, масъулияти инсон ва арзишҳои маънавию иҷтимоӣ робитаи маърифатӣ дорад.

Дар маҷмӯъ, натиҷаҳои таҳқиқот барои амиқтар омӯхтани таърихи фалсафаи Шарқ, муайян намудани ҷойгоҳи Ибни Арабӣ дар рушди фалсафа ва ирфони назариявӣ, таҳлили масъалаҳои бунёдии ҳастӣ, маърифат ва инсон, инчунин такмили муҳтавои таълими фанҳои фалсафӣ дар муассисаҳои таҳсилоти олии касбӣ аҳаммияти илмӣ ва амалӣ доранд.

ТАВСИФИ УМУМИИ ТАҲҚИҚОТ

Мақсади таҳқиқот. Омӯзиш ва таҳлили фалсафаи сӯфиёнаи Ибни Арабӣ, вижагиҳои таълимоти маърифатшиносӣ (гносеологӣ) ва ҳастишиносии (онтологии) ӯ, ваҳдат ва ногусастагии онҳо зимни таҳқиқи таълимоти ваҳдати вуҷуд ва масоили мутааллиқи он мебошад. Барои татбиқи ҳадафи таҳқиқот иҷрои **вазифаҳои зерин** муҳим шуморида шуданд:

- шарҳи мухтасари тарҷумаи ҳоли мутафаккир, тавсифҳо, вижагиҳои осор, шахсият, мақом, таъсир ва баҳогузориҳои гуногуни тасаввуфи Ибни Арабӣ, ки дар асарҳои донишмандони асрҳои миёна, маълумоти тарҷумаҳолии дар асарҳои худи мутафаккир ва муҳаққиқони муосири аврупоӣ, арабӣ, форсӣ ва ватанӣ мавҷуданд.
- тавсиф ва таҳлили умумии таълимоти коркардшудаи ирфонии ӯ, баҳсҳои таърихнигорон, фарҳангнависон, қомуснигорон оид ба номгӯи осор, теъдоди таълифот, тартиби таълифи асарҳо, номгузории китобҳо, нашри китобҳо, таълифоти асосии Ибни Арабӣ: «Таъбирот ал-илоҳия», «ал-Футутоҳот ал-маккия», «Иншо-ад-давоир», «Ақлат ал-муставфиз» ва «Тарҷумон ал-ашвоқ» (Девони ашъор).
- муайян намудани мақоми китоби «Фусус ал-ҳикам»

дар тасаввуфи назарӣ ва интишор ёфтани ирфони минбаъдаи баъди вафоти Ибни Арабӣ, баҳогузориҳои гуногун ба ин асар, ба ду гурӯҳ табақабандӣ кардани пайравону ҷонибдорон ва душманон ғоявии таълимоти ваҳдати вуҷуд.

- мушаххас намудани номҳо ва асарҳои шореҳони машҳури «Фусус ал-ҳикам», шарҳи мухтасари тарҷумаи ҳол ва андешаҳои шогирдони ӯ, ки ҳар кадоме шарҳи мустақиле бар он таълиф намуда, ки бо хусусияҳои худ, дарки масъалаҳои ваҳдати вуҷудӣ, тарзи фаҳмиш ва баёни масоили матраҳшуда аз ҷониби онҳо, мушкилоти забонӣ, дарки маънои консепсияҳои коркард намудаи Ибни Арабӣ аз ҷониби шогирдон. Баъзе маълумоти асосӣ дар бораи тарҷумаи ҳоли шореҳон, осори илмии онҳо, фарқияти байни усулҳо ва равишҳо, ба фалсафа наздик шудани тасаввуф, оҳанги фалсафӣ гирифтани баҳси шогирдон ва пайравони Қунавӣ ва Ибни Арабӣ дар бораи қаробат ва дурии онҳо аз фалсафа, асарҳои ба муқобил, инкору ботил гардонидани ғояҳои марказии таълимоти ваҳдати вуҷуд. Нишон додани зуҳури анъанаи шарҳнависӣ ба китоби «Фусус ал-ҳикам», ангезаҳо ва сабабҳои он.

- шарҳ ва таҳлил намудани вокунишҳо ва аксуламалҳои мутафаккирони асримиёнагӣ дар мухолифат ва ҷонибдорӣ таълимоти ваҳдати вуҷуд.

- муайян кардани мушкилоти фаҳм ва дарк, тарҷума ва шарҳи осори Ибни Арабӣ, баҳсу андешаҳои донишмандони асримиёнагӣ, муҳаққиқони муосири осори мутафаккир на танҳо аз ҷониби донишмандони арабизабон (масалан Афифӣ, донишманди асри XIX мисрӣ), балки муҳаққиқони муосири забонҳои аврупоӣ (масалан, Читтик ва муҳаққиқони муосири русзабон) ва шаркӣ.

- таҳлил намудани мактаби Ибн Арабӣ ва вижагиҳои ин таълимот, машраби мутафаккир дар тасаввуф, муносибати ӯ ба фалсафа, илмҳои анъанавӣ ва файласуфон, баҳси рад намудани андешаҳои файласуфон аз ҷониби ӯ, дар худошиносӣ дасткутоҳ ҳисобидани донишҳои фалсафӣ, ки ба ақл ва далелу бурҳонҳои мантиқӣ сару кор доштани онҳо, қосир ва нокомил будани роҳҳои маърифатии ақлӣ ва ҳиссии инсон, афзалият додани ӯ ба масъалаи имон ва ҷойгоҳи он дар худошиносии сӯфиёна, андешаҳои Арабӣ дар бораи дилбохтагӣ ва мансубияташ ба

тасаввуф.

- возеҳ намудани рабти Ибни Арабӣ ба ваҳдати вуҷуд ва консепсияҳои мустақили пешниҳод намудаи ӯ: «халқи ҷадид», «аъёни собита», «таҷаллиёти илоҳӣ», муайян намудани масъалаи офариниши дар ҷаҳони ҳастӣ, таҳлили таълимоти аз «ҳеҷ» офаридани олам тибқи оятҳои қуръонии «Кун фаякун» (“Бишав! Ва олам пайдо шуд”) дар муқобили таълимоти таҷаллиёти илоҳӣ.
- шарҳ ва таҳлил намудани масъалаҳои асосии фалсафаи ирфони Ибни Арабӣ: масъалаҳои ҳастишиносӣ: Худо ва олам, фано ва бақо, шарҳҳои гуногуни сӯфиён аз ин масоили вобаста ба таълимоти фано ва бақо, аз ҷумла, фано аз-зот, фано ас-сифот ва ғ.
- мушкилоти фаҳм ва дарки ваҳдати вуҷуд ва робитаи он бо пантеизм, панентеизм, тавҳиди мутлақ, ҷавҳар ва араз, интуитсия (ваҷди сӯфиёна), ихтилоф ва баҳси байни тасаввуф ва пантеизм, масъалаҳои танзеҳ ва ташбеҳи Худо аз ҷониби муҳаққиқон ва донишмандони Ғарбӣ ва Шарқӣ.

Объекти таҳқиқот: мероси фалсафӣ-ирфонии Ибни Арабӣ ҳамчун яке аз самтҳои муҳимми ташаккул ва рушди фалсафаи назариявии тасаввуф.

Мавзуи предмети таҳқиқот: андешаҳои ирфонӣ-фалсафии асосгузори таълимоти ваҳдати вуҷуд – Ибни Арабӣ.

Марҳила, макон ва давраи таҳқиқот. Давраи таърихи таҳқиқотро андешаҳои сӯфиёнаи аз фалсафаи асримиёнагии Шарқ то замони Ибни Арабӣ, андешаҳои мутафаккирони гуногуни муосири аврупоӣ, шарқӣ ва русӣ дар бораи таълимоти ӯ ташкил медиҳанд. Таҳқиқоти мазкур дар давоми солҳои 2020 то 2025 дар Шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон сурат гирифтааст.

Асосҳои назариявии таҳқиқот. Аз лиҳози назариявӣ таҳқиқот пеш аз ҳама дар асоси таҳқиқоти осори худи Ибни Арабӣ, сониян, дар заминаи шарҳҳои шогирдон ва пайравони ӯ таълиф намудаанд ва саввум таҳқиқоти ба анҷом расидаи муҳақиқони аврупоӣ, шарқӣ ва ватанӣ дар бораи Ибни Арабӣ, соҳаи таърихи фалсафа ҳамчун асоси назариявии таҳқиқот ба ҳисоб мераванд. Аз ин лиҳоз, муаллиф зимни таҳияи рисола ба

таҳқиқоти саршиносони муҳаққиқони ватанӣ дар соҳаи таърихи фалсафа аз қабили муҳаққиқони А. Баҳоуддинов [49], М. Диноршоев [51; 52; 53], К. Олимов [93; 94; 95; 96; 133], А. Муҳаммадхоҷаев [84], О. Нодиров [90; 91], С. Аҳмадов [47; 48], А. Шамолов [115; 145], М. Музаффарӣ [81], Х. М. Зиёӣ [57; 58; 63], Н. Содиқова [98], М.Т. Мамадҷонова [79; 80] ва муҳаққиқони теъдодан зиёди муосири арабу эронӣ ва дигарон такя намудааст.

Асоси методологии таҳқиқотро асосан усулҳои таърихӣ-фалсафӣ ва герменевтикии омӯзиши мавзуъ ташкил медиҳад. Усули таърихӣ-фалсафӣ дар таҳқиқи ин мавзуъ дар коркарди сарчашмаҳои аввалияи ирфонӣ, бахусус, осори Ибни Арабӣ мебошад, ки дар пояи онҳо муҳокима ва таҳлили фарзияҳо ва назарияҳо, инчунин дар муайян кардани заминаҳои матншиносии ирфонӣ ифода ёфтааст. Ин усул инчунин дар таҳлили адабиёти таҳқиқотӣ ва сарчашмаҳои дуюмдараҷа, синтез ва тафсири интиқодии онҳо барои муқоиса ва арзёбии аҳамият ва арзишҳои ғояҳои ирфонии Ибни Арабӣ истифода шудааст. Ин усулҳо дар диссертатсия инчунин бо усулҳои дигар, ба монанди абстраксияи илмӣ, таърихшиносӣ, таҳлил, синтез ва муқоиса ҳамгиро аст. Таҳлили масоили ирфонии Ибни Арабӣ бо таъкид бар ҷанбаҳои аксиологӣ аз нигоҳи деонтология ва секвенсиализм анҷом дода мешавад. Ҳангоми омӯзиши масъалаҳои ба миён гузошташуда, усулҳои гуногуни дигари таҳлилӣ низ ба кор рафтаанд: усули диалектикӣ барои маърифати объективии масъалаҳои матраҳшуда ва усули системавӣ, ки таҳлили масъалаҳои умумии масъалаҳои ирфониии таълимоти Ибни Арабиро дар бар мегирад.

Заминаҳои эмпирикии таҳқиқотро маълумоти таърихӣ ва фалсафӣ оид ба ҳаёт ва фаъолияти илмии Ибни Арабӣ, далелҳои илмии марбут ба ташаккул ва рушди таълимоти фалсафию ирфонии ӯ, осори аслии мутафаккир, аз ҷумла «Ал-Футуҳот ал-Маккия» ва «Фусус ал-ҳикам», натиҷаҳои таҳқиқоти илмии муаллиф, хулоса ва тавсияҳои амалии диссертант, инчунин мақолаҳои илмии нашрнамудаи муаллиф дар маҷаллаҳои илмии аз ҷониби КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон эътирофшуда ташкил медиҳанд.

Пойгоҳи таҳқиқот маҷмуи сарчашмаҳои фалсафӣ,

ирфонӣ, таърихӣ, назариявӣ ва таҳқиқоти илмиро дар бар мегирад, ки барои таъмини эътимоднокӣ, асоснокӣ ва мукаммалии натиҷаҳои таҳқиқот заминаи зарурӣ фароҳам меоранд. Манбаъҳои истифодашуда ба гурӯҳҳои зерин ҷудо мешаванд:

1. Сарчашмаҳои аслӣ ва осори фалсафию ирфонии Ибни Арабӣ: Ба ин гурӯҳ асарҳои бунёдии мутафаккир, аз ҷумла «Ал-Футуҳот ал-Маккия», «Фусус ал-ҳикам» ва дигар осори ӯ дохил мешаванд. Ин сарчашмаҳо барои таҳлили масъалаҳои ҳастӣ, маърифат, ваҳдати вуҷуд, инсон ва муносибати байни Худо ва олам ҳамчун заминаи асосии таҳқиқот истифода гардидаанд.

2. Сарчашмаҳои фалсафӣ ва ирфонии классикӣ: Ба ин гурӯҳ осори мутафаккирон ва намояндагони барҷастаи фалсафа ва тасаввуфи исломӣ, ки дар ташаккул ва рушди афкори фалсафию ирфонӣ саҳм гузоштаанд, дохил мешаванд. Ин манбаъҳо барои муайян намудани заминаҳои таърихӣ ва назариявии ташаккули таълимоти Ибни Арабӣ ва муқоисаи андешаҳои ӯ бо равияҳои дигари фалсафию ирфонӣ истифода шудаанд.

3. Манбаъҳои консептуалӣ ва назариявӣ: Ба ин гурӯҳ асарҳои бунёдӣ, монографияҳо, мақолаҳои илмӣ ва таҳқиқоти муосири олимони ватанию хориҷӣ оид ба таълимоти Ибни Арабӣ, фалсафаи назариявии тасаввуф, ваҳдати вуҷуд, назарияи маърифат, масъалаи инсон ва дигар ҷанбаҳои фалсафаи ирфонӣ дохил мешаванд. Ин манбаъҳо заминаи назариявию методологии таҳқиқотро ташкил дода, барои шарҳу таҳлили мафҳумҳо ва консепсияҳои асосии фалсафии мутафаккир хизмат менамоянд.

4. Сарчашмаҳои таърихӣ ва тарҷумаиҳолӣ: Ба ин гурӯҳ маълумоти таърихӣ, осори тарҷумаиҳолӣ, тазкираҳо ва таҳқиқоте дохил мешаванд, ки ҳаёт, фаъолияти илмӣ, муҳити иҷтимоию фарҳангӣ ва заминаҳои таърихии ташаккули ҷаҳонбинии Ибни Арабиро инъикос менамоянд. Ин сарчашмаҳо барои муайян намудани шароити таърихии ташаккул ва таҳаввули афкори фалсафию ирфонии мутафаккир истифода гардидаанд.

5. Манбаъҳои таҳлилӣ ва муқоисавӣ: Ба ин гурӯҳ таҳқиқоти илмие дохил мешаванд, ки ба баррасии интиқодӣ,

муқоисавӣ ва арзёбии таълимоти Ибни Арабӣ, аз ҷумла масъалаҳои ваҳдати вуҷуд, муносибати ҳастӣ ва маърифат, инчунин таъсири андешаҳои ӯ ба рушди фалсафа ва тасаввуфи исломӣ бахшида шудаанд. Ин манбаъҳо барои муайян намудани хусусиятҳои хоси таълимоти мутафаккир ва ҷойгоҳи он дар таърихи афкори фалсафӣ истифода гардидаанд.

6. Манбаъҳои илмии даврӣ ва таҳқиқоти диссертатсионӣ: Ба ин гурӯҳ мақолаҳои илмии дар маҷаллаҳои тақризшавандаи ватанӣ ва хориҷӣ нашршуда, маводи конференсияҳои илмӣ, рисолаҳои илмӣ ва таҳқиқоти диссертатсионӣ оид ба ҷанбаҳои гуногуни фалсафа ва ирфони Ибни Арабӣ дохил мешаванд. Онҳо барои омӯзиши дараҷаи таҳқиқи мавзуъ, шиносоӣ бо дастовардҳои илмии муосир ва муайян намудани масъалаҳои ҳанӯз камомӯхташуда истифода шудаанд.

Маҷмуи сарчашмаҳо ва адабиёти илмии истифодашуда бо фарогирии ҷанбаҳои фалсафӣ, ирфонӣ, таърихӣ, назариявӣ ва таҳлилӣ имконият фароҳам овард, ки мавзуи таҳқиқот ҳамаҷониба омӯхта шуда, хулосаҳо ва натиҷаҳои пешниҳодгардида дорои асоснокӣ, эътимоднокии илмӣ ва аҳаммияти назариявию амалӣ бошанд.

Навгониҳои илмӣ дар он зоҳир мешавад, ки барои аввалин бор дар таърихи фалсафаи ватанӣ омӯзиши муқоисавӣ ва таҳлилии фалсафаи Ибни Арабӣ дар шакли комплексӣ ва системавӣ ҳамчун объекти тадқиқот қарор дода шудааст, ки дар натиҷаи он баъзе масъалаҳои норавшани мероси ирфонӣ-фалсафӣ ошкор ва мушаххас гардонида шудаанд. Аз ҷумла:

- тарҷумаи ҳол ва мероси Ибни Арабӣ, унсурҳои алоҳидаи таълимоти ӯ ва ҷойгоҳи ирфонӣ-фалсафӣ дар низоми ҷаҳонбинии сӯфиёна – «ваҳдати вуҷуд», «фано» ва «бақо», «халқи ҷадид», «аъён ас-собита», «таҷаллиёти илоҳӣ» ва ғ. аниқ гардонида шуда, робитаҳои байни якдигарии онҳо, ошкор гардонида шудаанд;

- шарҳ ва тавсифи муҷази осори нисбатан машҳури Ибни Арабӣ ва муносибати шореҳони асримиёнагӣ ба асарҳои ӯ, ҷонибдорон ва душманони ғояҳои ӯ;

- муқаррар гардонида шуд, ки Ибни Арабӣ яке аз шахсиятҳои барҷастаи ирфони исломӣ буда, сарфи назар аз он ки ғояи “ваҳдати вуҷуд»дар байни дигар тамаддунҳои ҷаҳон

дорои собиқаи тӯлонӣ мебошад ва Ибни Арабӣ аввалин ихтироъкори он ба ҳисоб намеравад, аммо дар таърихи фалсафаи мусулмонӣ ӯ нахустин бор ин ғояро аз ҷиҳати илмӣ-назариявӣ асоснок намудааст ва то ҳадде онро коркард намуд, ки шумораи гуруҳҳои зиёде мутафаккирони Шарқ мактаби фалсафиёро бунёд гузоштанд, ки меҳвари онро шарҳу тафсирҳои таълимоти марказии ӯ ташкил медод ва ба сифати ҷонибдорони бовафои ӯ ва мубаллиғони он дар олами исломӣ баромад менамуданд;

- муқаррар гардид, ки таъсири андешаҳои ваҳдати вуҷудии Ибни Арабӣ инчунин дар кишварҳои форсизабон низ интишор ёфта, ҷонибдорон ва мухолифони онро ба вуҷуд овардаанд. Масалан Абдурраҳмони Ҷомӣ ба сифати шореҳ, муфассир ва пайрави ин ғоя баромад намуда, теъдоди эҳсосшавандаи асарҳои худро ба интишор ва паҳн намудани ин ғоя бахшидааст. Таъсири таълимоти ваҳдати вуҷуд дар ҷаҳонбинии мутафаккирони кишварҳои форсизабон тасдиқ гардидааст.

- андешаҳои таҳқиқнашудаи Ибни Арабӣ, ки ба масъалаҳои ваҳдати вуҷуд, хусусиятҳо ва вижагиҳо, мушкилоти дарк ва фаҳми он мутааллиқанд, мавриди таҳлил қарор гирифта, барои шарҳу баёни гуногун ва якдигарро истисноқунанда, нодурустфаҳмиҳо, лағзишҳо ва ғайра тавзеҳоти алоҳида оварда шудааст;

- ҷанбаҳои омӯхтанашуда ва ё ба ҳадди кам омӯхташудаи таълимоти Ибни Арабӣ дар самти ҳастишиносӣ ва маърифат мавриди баррасӣ ва таҳлил қарор гирифтаанд;

- андешаҳои Ибни Арабӣ махсусан дар ду самти таълимоти ваҳдати вуҷуд ва фаною бақо мавриди таҳқиқи муфассал қарор гирифта, таносуби маърифати сӯфиёна (кашфу шуҳуд) нисбат ба дигар навъҳои маърифат донишҳои ҳиссӣ, касбӣ, ақлӣ, ваҳбӣ ва ғайра таҳлилу баррасӣ гардид;

Нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда:

1. Асоснок карда шудааст, ки Ибни Арабӣ аз ҷумлаи таъсиргузортарин мутафаккирони ирфонию фалсафии ҷаҳони ислом буда, таълимоти ӯ, махсусан консепсияи ваҳдати вуҷуд, дар ташаккул ва рушди минбаъдаи тасаввуфи назарӣ нақши муайянкунанда гузоштааст. Исбот гардидааст, ки таъсири ин таълимот дар осори аксари пайравон ва шореҳони баъдӣ

инъикос ёфта, онҳоро метавон ба ду гурӯҳи асосӣ – ҷонибдорон ва мухолифони мактаби Ибни Арабӣ ҷудо намуд. Ҳамчунин муайян карда шудааст, ки дар миёни осори сершумори ӯ китобҳои «Ал-Футуҳот ал-маккия» ва «Фусус ал-ҳикам» ҷойгоҳи меҳварӣ дошта, «Фусус ал-ҳикам» ҳамчун ифодаи мӯҷаз ва мутамаркази андешаҳои асосии фалсафию ирфонии мутафаккир аҳамияти калидӣ дорад.

2. Муайян карда шудааст, ки матнҳои фалсафии Ибни Арабӣ дорои сохтори ғайри муназзам ва тарзи баёни хоси ирфонӣ мебошанд, ки дарки дурусти онҳо танҳо дар заминаи мутолиаи маҷмуи осори мутафаккир, таҳлили муқоисавии матнҳо ва фаҳмиши низоми истилоҳоти ирфонии ӯ имконпазир аст. Аз ин рӯ, омӯзиши осори Ибни Арабӣ истифодаи равиши комплексӣ, герменевтикӣ ва системавиро тақозо менамояд.

3. Исбот гардидааст, ки сарфи назар аз мақоми баланди Ибни Арабӣ дар таърихи фалсафаи исломӣ ва тасаввуфи назарӣ, осор ва ҷаҳонбинии ӯ дар муҳити илмии Тоҷикистон то ҳол ба таври кофӣ мавриди таҳқиқи ҳамаҷониба қарор нагирифтаанд. Дар айни замон таҳқиқоти муҳаққиқони хориҷӣ ӯро ҳамчун асосогузори назарияи ваҳдати вуҷуд ва низомбахши марҳилаи нави рушди тасаввуфи назарӣ муаррифӣ намудаанд, ки зарурати омӯзиши амиқи мероси ӯро дар фалсафаи ватанӣ тақвият медиҳад.

4. Мушаххас карда шудааст, ки меҳвари асосии фалсафаи Ибни Арабиро масъалаҳои ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии ирфонӣ ташкил медиҳанд. Ӯ маърифати ирфониро ҳамчун олитарин роҳи худшиносӣ ва худошиносӣ арзёбӣ намуда, низоми мукаммали мафҳумҳо ва истилоҳоти фалсафию ирфониро ташаккул додааст, ки дар рушди минбаъдаи афкори ирфонии ҷаҳони ислом, нақши муассир гузоштаанд.

5. Ошкор карда шудааст, ки консепсияҳои асосии Ибни Арабӣ, махсусан таълимоти ваҳдати вуҷуд, аз ибтидои пайдоиши худ то имрӯз баҳсу мунозираҳои густурдаи илмӣ ва диниро ба вуҷуд оварда, боиси ташаккули ду равиши асосии арзёбӣ – ҷонибдорӣ ва интиқодӣ гардидаанд. Ин ҳолат аз таъсири амиқ ва аҳамияти таърихию фалсафии андешаҳои ӯ дар ташаккули афкори исломӣ шаҳодат медиҳад.

6. Асоснок карда шудааст, ки мероси илмии Ибни Арабӣ

дорои арзиши баланди назариявӣ ва амалӣ буда, ҳамчун яке аз сарчашмаҳои асосии омӯзиши таърихи тасаввуф ва ирфони исломӣ хизмат менамояд. Муайян гардид, ки аксари муҳаққиқони муосири соҳаи тасаввуфшиносӣ ҳангоми таҳқиқи масъалаҳои ҳастишиносӣ, маърифатшиносӣ ва ирфони назарӣ ногузир ба осори ӯ мурочиат мекунанд, ки ин аз аҳамияти устувори мероси илмии ӯ шаҳодат медиҳад.

7. Муайян карда шудааст, ки яке аз мушкилоти асосии таҳқиқи осори Ибни Арабӣ ба забон, услуб ва тарзи ифодаи матнҳои ӯ вобаста мебошад. Забони мафҳумҳои сермаъно, истифодаи ҳамзамони маъноҳои зоҳирӣ ва ботинӣ, фаровонии рамзҳо, истилоҳоти махсуси ирфонӣ, нотамом мондани баъзе андешаҳо ва хусусияти таъвилии матнҳо шарҳу тавзеҳ, тарҷума ва дарки осори ӯро барои муҳаққиқон, махсусан муҳаққиқони ғайри араб, ба масъалаи мураккаби илмӣ табдил додааст.

8. Исбот гардидааст, ки ҳатто муҳаққиқони арабизабон, аз ҷумла А. Афифӣ ва дигар шореҳони маъруфи осори Ибни Арабӣ, дар фаҳмиш, шарҳ ва таҳлили баъзе масъалаҳои таълимоти ӯ бо мушкилоти ҷиддӣ рӯ ба рӯ шудаанд. Ин ҳолат нишон медиҳад, ки дарки амиқи ҷаҳонбинии Ибни Арабӣ танҳо бо донистани забони арабӣ маҳдуд нашуда, балки истифодаи таҳлили муқоисавӣ, герменевтикӣ ва фалсафиро низ талаб менамояд.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки хулосаю натоиҷи бадастомадаи онро дар таҳқиқоти минбаъдаи муҳаққиқон доир ба таърихи фалсафа ва махсусан, барои амиқтар шинохтани ирфони назарӣ, омӯзиш ва дарки ваҳдати вуҷуди тасаввуфи исломӣ метавон ба таври васеъ истифода намуд. Илова бар ин, истифодаи мавод ва натиҷагириҳои таҳқиқоти диссертатсиониро ҳангоми таҳияи китобҳои дарсӣ, курси лексияҳо ва дастуру васоити таълимӣ барои омӯзиши таърихи тасаввуфи форсӣ-тоҷикӣ, ки то асри Ҷомӣ идома дошт, низ аз манфиат холӣ нест.

Дараҷаи эътимоднокии натиҷаҳои диссертатсияро ин натиҷаҳои таҳқиқ дорои дараҷаи баланди эътимоднокӣ мебошанд, ки бо такя ба заминаи назариявӣ, методологӣ ва таҷрибавӣ асоснок шудаанд. Пеш аз ҳама эътимоднокии назариявӣ тавассути интихоби саҳеҳи методология, истифодаи

осори аслии Ибни Арабӣ, тарҷумаи онҳо бо забонҳои форсӣ ва русӣ татбиқи равишҳои таърихӣ, муқоисавӣ ва герменевтикӣ таъмин гардидааст.

Заминаи таҷрибавӣ ва таҳлили мустақими сарчашмаҳо, таснифи истилоҳот, муқоисаи андешаҳои гуногуни шореҳон-шогирдони мустақими Ибни Арабӣ, асарҳои бо забонҳои гуногун (русӣ, арабӣ, форсӣ) тарҷума шуда, таҳқиқоти муҳаққиқони кишварҳои аврупоӣ ва шарқӣ ба муаллифи диссертатсия ҷиҳати баровардани хулосаҳои боэътимоди илмӣ шароит фароҳам овардааст.

Мутобиқати диссертатсия ба шиносномаи ихтисоси илмӣ. Диссертатсия зери унвони «Фалсафаи Ибни Арабӣ», ки барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз рӯйи ихтисоси 6.3.2. Таърихи фалсафаи пешниҳод мегардад, ба шиносномаи ихтисоси илмӣ, ки аз тарафи КОА-и назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон мушаххас карда шудааст, мувофиқат мекунад.

Саҳми шахсии довталаби дараҷаи илмӣ дар таҳқиқот. Тадқиқоти диссертатсионии мазкур кори илмиест, ки муаллиф онро мустақилона анҷом додааст. Дар раванди таҳқиқ диссертант бо такя бо сарчашмаҳои муътамад, осори Ибни Арабӣ, тарҷумаҳои мустақими онҳо ба забонҳои форсию русӣ моҳияти фалсафии таълимоти мутафаккирро кушода, арзиши таърихӣ ва амалии онро барои ҳаводорони фалсафаи Шарқ пешниҳод намояд. Натиҷаҳои назариявӣ, хулосаҳо, нуктаҳои асосии ба ҳимоя пешниҳодшаванда, тавсияҳои истифодаи амалии онҳо, аз дастоварҳои мустақиму бевоситаи муаллифи диссертатсия мебошанд. Таҳқиқоти илмии дар ин замина ба нашр расида, маърузаҳои дар конференсияҳои илмӣ-назариявии ҷумҳуриявӣ салоҳияти ӯро доир ба масъалаҳои баррасишаванда дар диссертатсияро тасдиқ менамоянд.

Тасвиб ва амалисозии натиҷаҳои диссертатсия. Рисолаи диссертатсионӣ дар маҷлиси Шуъбаи таърихи фалсафаи Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон санаи 26 июни соли 2026 (Протоколи №5) мавриди муҳокима қарор гирифта, натиҷаҳои таҳқиқотии он ҳамчун кори илмии анҷомдодашуда баҳогузорӣ гардида, барои дифоъ дар Шурои

диссертатсионӣ тавсия гардидааст.

Диссертант дар семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушд», 2021; конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзӯи «Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир» бахшида ба 30-солагии Истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 20-солагии таъсисёбии факултети фалсафаи ДМТ; конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзӯи «Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ бахшида ба 75 солагии ДМТ, 03.10.2023; Симпозиуми байналмилалӣ «Саҳми Абунасри Форобӣ дар илм ва тамаддуни ҷаҳон» (16-17 октябри соли 2024; Мизи гирд «Тамоюлҳои муосири рушди илмҳои фалсафӣ дар Тоҷикистон ва ҷаҳон» (18 ноябри соли 2022); Симпозиуми байналмилалии «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ» (Душанбе, 4-5 ноябри соли 2025) ва ғ. баромад ва иштирок намудааст.

Интишорот аз рӯйи мавзуи диссертатсия. Натиҷаҳои диссертатсия дар сию чащор мақолаҳои илмии диссертант, ки дар маҷаллаҳои илмӣ ба нашр расидаанд. Аз ҷумла 20 мақолаҳои илмӣ дар маҷаллаҳои тақризшавандаи Комиссияи олии аттестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 14 мақолаҳои фишурда дар дигар маҷмуаҳо ба нашр расидаанд.

Сохтор ва ҳаҷми диссертатсия. Диссертатсия аз муқаддима, панҷ боб, нуздаҳ зербоб, хулоса ва тавсияҳо доир ба истифодаи амалии натиҷаҳо иборат аст. Диссертатсия аз 441 саҳифа иборат буда, адабиёти истифодашуда ба 409 номгӯ баробар аст.

ҚИСМАТИ АСОСИИ ТАҲҚИҚОТ

Дар муқаддима муҳиммияти мавзӯъ асоснок, дараҷаи омӯзиши мавзӯи мавриди таҳқиқ муайян, робитаи кор бо барномаҳо (лоиҳаҳо) ва мавзӯҳои илмӣ нишон дода шуда, инчунин мақсад ва вазифаҳо, объект ва предмети тадқиқот ва марҳалаҳои таҳқиқот муайян гардидаанд. Асосҳои назариявӣ ва методологии таҳқиқот, асосҳои эмпирикӣ, навгонии илмӣ ва нуктаҳои ба ҳимоя пешниҳодшаванда мушаххас гардида,

маълумот дар бораи аҳамияти назариявӣ ва амалӣ, эътимоднокии натиҷаҳои тадқиқоти диссертатсионӣ, соҳаи таҳқиқот оид ба тасвиби натиҷаҳои кор, саҳми унвонҷӯи дараҷаи илмӣ ва сохтори диссертатсия оварда шудааст.

Боби аввали диссертатсия – **«Зиндагӣ, осор ва таълифоти Ибни Арабӣ»** - аз се зербоб иборат мебошад. Дар зербоби аввал таҳти унвони **«Зиндагинома ва осори Ибни Арабӣ»** - зиндагиномаи Ибни Арабӣ (номи комилаш - Муҳиуддин Абуабдуллоҳ Муҳамсию мад ибни Алӣ ибни Муҳаммад ибни ал-Арабӣ ал-Ҳотимӣ ат-Тойӣ) соли 1165 дар ш. Мурсияи Испанияи мусулмонӣ, дар оилаи яке аз шахсони сарватманд ва бонуфузи араб таваллуд ёфтааст. Таваллуди ӯ ба давраи заволёбии сулолаи ал-Муравиддун ва гузашти ҳокимият ба дасти сулолаи ал-Муваҳиддун рост меояд. Бачагии Ибни Арабӣ дар Севиле, пойтахти Испаниёи ал-муваҳиддун сипарӣ шудааст, ки аҳли хонаводаашон соли 1172 ба онҷо кӯчида буд. Дар ҳамон ҷо, ӯ таълимоти анъанавии мусулмониро фаро гирифтааст: илова бар калом, фиқҳ ва илм ал-ҳадис, ӯ балоғати арабӣ ва махсусан шеърро аз устодони гуногун омӯхтааст [13, С. 14.]. Ибни Арабӣ ҳанӯз аз давраи бачагӣ бо тақводорӣ, зуҳду зоҳидӣ ва таваҷҷуҳи хосааш ба тасаввуф аз ҳамсолони худ фарқ мекард. Метавон гуфт, ки зеҳни ӯ аз солҳои наврасӣ, махсусан баъди беморӣ, ба рӯъёи ирфонӣ, кашфу ишроқ ва шавқу рағбати зиёдаш ба тасаввуф ва ирфон мутамоил будааст. Масалан, соли 1189 дар шаҳри Кордова дар хоб барояш рӯъёе насиб шуда буд, ки Худо барояш имкон фароҳам овард, ки тамоми пайёмбаронро бо чашми худ мушоҳида намояд. Ӯ дар ин бора дар китобаш «Фусус ал-ҳикам» хабар додааст [14, С. 154.].

Тибқи маълумоти тарҷумаҳолии Ибни Арабӣ, «ӯ дар синни 16 солагӣ аз ҷониби шайхони Андалусия ба сафи сӯфиён пазируфта шудааст (хирқа пӯшидааст). Шояд мулоқоти ӯ бо файласуфи машҳури арабӣ - Ибни Рушд низ ба ҳамин давра рост меояд» [18, Ҷ. 1. С. 207].

Ибни Арабӣ, «тибқи эътирофи шахсиаш дар ҳудуди бистсолагиаш илҳоми сӯфиёнаро аз сар гузаронида, ба фазли он тавонистааст, ки тамоми «мақомот» (шакли танҳои арабиаш мақом)-и тариқати сӯфиёнаро тай намуда, истеъдоди фавқулодаеро аз олами боло ба даст оварад» [156, P. 13].

Аз ҳамин давра сар карда, ӯ ба сафарҳои мутааддидаш дар шаҳрҳои ватани худ - Андалусия, кишварҳои Мағриб (Марокаш, Тунис) баромада, шаҳрҳои Талемсен (1193), Марокаш, Фес (1194, 1196 ва 1197), Кордова (1198) ва ғ. рафта, бо донишмандони сӯфимашраб ва маъруфи он замон мулоқот намудааст. Дар ин давра низ ба омӯзиши улуми динӣ – ҳадисшиносӣ, фиқҳ, илм ат-тасаввуф ҷиддан машғул шуда, зиёда аз шаст рисолаҳои калону хурдро таълиф намудааст [156, P. 6].

Соли 1199 ӯ аз Марокаш ба зодгоҳаш Мурсия бар гашта, тасмим мегирад, ки ба ҳаҷ ва зиёрати шаҳрҳои муқаддаси мусулмонӣ – Макка ва Мадина биравад. Соли оянда ӯ ба Мағриб рафта, дигар ба ватанаш Испониё боз нагаштааст, ки муҳаққиқони аврупоӣ китобе низ бо ҳамин номин ном «Сафари бебозгашт» [42] таълиф кардаанд. Ибни Арабӣ зимни сафар ба Марокаш боз дар рӯъё мебинад, ки «зоботарин парранда»-е, ки болои арши илоҳӣ парвоз мекард, «барояш мужда дод, ки ӯ бояд ба Шарқ сафар намояд ва ҳамсафараш бояд Муҳаммад ал-Хассора аз шаҳри Фес бошад. Ӯ ба Фес рафта, мебинад, ки Муҳаммад ал-Хассор дар ҳақиқат ҳам ӯро чанд рӯз боз интизор аст, то ки якҷо ба сӯи кишварҳои Шарқ сафар намоянд» [11 Ч. 2. С. 428].

Соли 1201 Ибни Арабӣ ба Шарқ рафта, то охири умраш дар он ҷо боқӣ мемонад. Ибни Арабӣ дар Макка ду сол зиндагӣ намуда, пайваста бо донишмандони мусулмон, ки ҳамасола дар он ҷо ҷамъ меомаданд, мулоқот менамояд. Ӯ дар ин ҷо ба таълиф намудани асари бисёрҷилдаи худ «ал-Футуҳот ал-маккия» оғоз карда, соли 1204 ба сафари тӯлонӣ ба кишварҳои Шарқӣ мебарояд: дар марҳилаи байни солҳои 1204 ва 1220 ӯ дар шаҳрҳои Сурия, Фаластин, Миср, Ироқ ва Анатолия сайёҳат карда, соли 1240 вафот кардааст. Ҳанӯз дар давраи Усмонӣ бо амри Султон Салими I дар ибтидои асри XVI оромгоҳи ӯ дар Ҷабал ал-Қосиюн (Димашқ) бино шудааст, ки то ҳанӯз ҳам зиёратгоҳи пайравон ва дилбохтагони ӯ мебошад [127, С. 83].

Дар ҳамин зербоб – тавсифи кутоҳи осори Ибни Арабӣ низ оварда шуда, – муаллифи диссертатсия дар ҳаҷми рисола кӯшиш намудааст, ки дар бораи осори нисбатан машҳури мутафаккир “Тадбирот-ул-илоҳия”, «Ал-Футуҳот ал-маккия»,

«Иншо-ад-давоир», «Аклат-ул-муставфиз», «Тарҷумон-ал-ашвоқ», «Фусус ал-ҳикам» маълумоти заруриро пешниҳод намояд. Таълифоти Ибни Арабӣ шомили рисолаҳои чанд сафҳаӣ то китобҳои бузургҳаҷме чун «ал-Футуҳот ал-Маккия» иборат мебошад. Баҳс дар бораи теъдоди осори мутафаккир ҳануз ҳам хотима наёфтааст. Шаъронӣ рақами чаҳорсад, Ҷомӣ панҷсадро барои таълифоти ӯ зикр кардаанд ва Муҳаммад Раҷаб Ҳилмӣ аз набераҳои Ибни Арабӣ пас аз интихоби рақами панҷсад, иловатан дусаду ҳафтоду чаҳор (274) китоби ӯро ном бурдааст [62. С. 123-129].

Зербоби дуюми боби якум –**«Таълифоти асосии Ибни Арабӣ»** комилан ба тавсифи муфассалтари чанде аз асарҳои муҳимтарини Ибни Арабӣ бахшида шудааст. Дар ин зербоб андешаҳои мутафаккир дар бораи таърих, муҳтаво, бобгузорӣ, соли таълиф, андешаҳои муҳаққиқон оид ба асарҳо, мансубияти асарҳо ба Ибни Арабӣ, ангезаҳои таълифи асарҳо ва муҳтавои онҳо аз суханони мутафаккир ва ғ. маълумот додааст.

1. Китоби «Тадбироти илоҳия» барои омӯзиши тасаввуф ва тасаввуфи назарӣ ва амалӣ ниҳоят судманд буда, бо забонҳои гуногуни аврупоӣ, тарҷума ва нашр шудааст.

2. «Ал-Футуҳот ал-маккия». Ин китоб аз китобҳои баландовозатарини Ибни Арабӣ буда, номи комили он чунин аст: «Ал-Футуҳот ал-Маккия фи маърифати ал-асрор ал-моликия ва-л-малакия»(«Футуҳоти маккӣ дар шинохти асрори моликия ва малакия»). Интихоби ин ном аз он ҷиҳат аст, ки дар китоб дар бораи мукошифоти ғайбии муаллиф дар Макка, ҳангоми таввофи Байтуллоҳ ал-ҳаром ва вуқуф дар даргоҳи илоҳӣ сухан меравад.

Мавзӯи он ирфон ва ба хусус ирфони назарӣ аст. Ҳарчанд дар ин китоб омӯзаҳои фаровоне аз улуми мухталиф гирд омадаанд, аз ин ҷиҳат, онро «Доират-ул-маориф»-и тасаввуф номидаанд, аммо ҳама ин омӯзаҳо дар ростои ғарази аслии китоб, ки шарҳу баёни усули асосии ирфони назарӣ, манозил ва мақомот дар сайру сулуки ирфонӣ аст, қарор гирифтааст. Аз ин рӯ, ин китоб яке аз беҳтарин сарчашмаҳои ирфонӣ ба шумор меравад.

3**. «Иншо ад-давоир».** Яке аз осори маъруфи Ибни Арабӣ аст, ки то замони мо маҳфуз монда, борҳо ба чоп расидааст.

Ибни Арабӣ қайд намудааст, ки “онро «Иншо-ад-давоир ала ҳотия» номида, дар «Футуҳот» номи онро бо се таъбир: «Иншо-ад-давоир», “Иншо-ад-давоир ва-л-ҷадовил” ва «Иншо-ал-ҷадовил ва ад-давоир»зикр намудааст” [17, С. 5]

4. «Ал-Ақлату ал-муставфиз». Яке аз асарҳои Ибни Арабӣ мебошад, ки дар «Футуҳот»чандин бор аз он ном бурда, ба матолиби он ишора намудааст. Доктор Ҷаҳонгирӣ, ки маъмулан номи китобҳои Ибни Арабиро дароз зикр мекунад, номи ин асарро «Ал-Ақлат ал-муставфиз фи аҳкоми ва-с-санъати ал-инсоният ва таҳсина-с-санъат ал-имония»гузоштааст.

Мавзӯи ин асари ирфонӣ, чунонки таъкид шуд, тартиб ва тартиби ҷойгирии оламҳои улвӣ ва маротиби сифлӣ аст, ки онро дар қолаби шеър даровардааст.

Чунон ки қаблан ёдовар шудем, Ибни Арабӣ ҳатто хонандагони «Футуҳот»-ро барои тафсили бештари баъзе мабоҳис ба ин рисола ҳавола кардааст, ки ин худ далели аҳамияти зиёди мавзӯи ин рисола ба ҳисоб меояд. Танҳо ба хотири намуна дар ҷилди аввали «Футуҳот»[18, С. 58] гуфтааст: «баҳси таҷарруди азалият аз сурати маъқулро ба таври муфассал дар «Иншо-ад-давоир» матраҳ кардем ва ё дар ҳамин ҷилд навиштааст: “асмо ва уммаҳоти онро бо тафсил дар «Иншо ад-давоир»шарҳ додаем»[17, С. 54].

Зербоби сеюми боби якум – **«Таъсир ва нуфузи Ибни Арабӣ дар ҷаҳони форсизабонони Хуросон ва Мовароуннаҳр»**ба таҳлилу баррасии масоили вобаста ба афкори намояндагони алоҳидаи форсизабонон бахшида шудааст. Муаллифи диссертатсия самтҳо, ҷанбаҳо ва доманаи васеи ин мавзуъро нишон дода, қайд мекунад, ки ба андешаи Сайд Ҳусайни Наср таъсири орифи барҷастае ба мисли Ибни Арабӣ: «дар марокизи ирфон ва тасаввуф аз Антлантика то Осиёи Миёна ва Ҳинд бо иқбол ру ба рӯ буда, чунон нуфузи густурдае доштааст, ки ҳамчунон дар бораи афкораш баҳс мешавад. Имрӯз иртиботи манотиқе чун Индонезия, ки ислом то умқашон нуфуз карда, бо тариқатҳои сӯфиёна, ки пайванди мустаҳкаме бо дидгоҳи шайхи Мурсия доранд, бисёр наздик аст» [85, С. 142]. Дидгоҳҳои Ибни Арабӣ, илова мекунад муҳаққиқи мазкур, «фақат дар тағйири забони тасаввуфи назарӣ муассир набуда, балки ба фалсафа (ҳикмат) ва калом низ нуфуз

кардааст. Ҳафт қарн аст, ки шуюх ва ҳукамо бар осори ӯ шарҳ менигоранд. Шоҳкори ӯ «Фусус ал-ҳикам»ва маҳофили суннати динӣ ҳаммонанди ҷамооти суфӣ, тадрис мешавад» [85, С. 156].

Шоири бузурги форсизабон Мавлоно Ҷалолуддин Румӣ низ тавассути Садриддин Қунавӣ бо Ибни Арабӣ пайванд меёбад. Қунавӣ муриди Ибни Арабӣ ва дӯсти наздики Мавлоно будааст. Ҳатто баъзе муҳаққиқон бар ин назаранд, ки «Маснавии маънавӣ» нусхаи форсии «Футуҳот» мебошад. Тардиде (шубҳае) нест, ки ин ду шайхи бузурги исломӣ, нуқоти муштарак доштаанд. Аммо инро ҳам набояд фаромӯш кард, ки Мавлоно рӯнавишти соддае аз Ибни Арабӣ набуда, комилкунандаи ин масир буд ва агар тассаввуфро чун себе фарз кунем, ӯ яке аз ду нимаи он себ будааст.

Пас аз Мавлоно сӯфиён муаллифони дигаре, монанди Азиз Насафӣ ва Саъдуддин Ҳамавӣ будаанд. Онҳо ба рағми интисобашон ба Наҷмиддини Кубро, намояндаи мактаби тасаввуфи Туркистон, дар фаҳми андешаҳои Шайхи Акбар муассир будаанд. Ҳатто Алоуддавла Симнонӣ, ки бархе назариёти Ибни Арабиро нақд мекунад, аз вай таъсир пазируфтааст. Ҳофиз ва Саъдӣ, ки аз шоирони сӯфимаслаки давраи мазкур будаанд, аз тасовири классикӣ баҳра бурда, аз забони сано, яъне забони Аттор ва Мавлоно истифода кардаанд ё бо боқӣ мондан дар ҳамон чорчӯб, буъди ҷадиде ба забони классик бахшидаанд. Ин ду шоири сӯфӣ аз ҳамон забони намодин (рамзӣ) истифода кардаанд, аммо дигарон ба андешаҳои Ибни Арабӣ ва тарҷума ва тафсири он ба шеър ва насри дилнишини форсӣ овардаанд. «Ашиъату ламаъот»-и Абдурраҳмони Ҷомӣ, «Ламаъот»-и Фахриддини Ироқӣ, ки муриди Қунавӣ будааст, намунаҳои ошкори дигаре барои ин мавзуъ ҳастанд. Дар ин ҷо аз ашъори Авҳаддуддин Кирмонӣ ва «Гулшани Роз»-и Маҳмуди Шабистарӣ ҳам бояд ёд кард. Китоби ахир («Гулшани роз»– З.З.) тибқи сиёқи Ибни Арабӣ, назарриёти сӯфиёнро, ки ба сурати мероси муштараки форсизабонон даромада, дар абёти бархурдор аз зебоиҳои илоҳӣ дарҷ кардааст. Ба ҳамин сурат Шайх Маҳмуди Лоҳиҷӣ шореҳи машҳури «Гулшани роз»ва бунёнгузори тариқати нурбахшия низ амиқан аз Ибни Арабӣ таъсир пазируфтааст. Неъматуллоҳи Валӣ, шайхи бузурги дигаре аз диёри

форсизабонон аст, ки тариқати неъматулоҳияро аз тариқатҳои фаъоли Эрони имрӯз поя гузорад. Ӯ «Фусус ал-ҳикам»-ро ба форсӣ тарҷума кард ва ашъори «Фусус»-ро ба шеър, тарҷума ва шарҳ кард. Неъматуллоҳ бар таъсирпазириаш аз Ибни Арабӣ низ нақш гузоштааст.

Боби дуюми диссертатсия – **«Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ ва шарҳҳои асримиёнагии он»**- номгузорӣ шуда, аз чаҳор зербоб иборат мебошад, ки ба масъалаҳои гуногуни тасаввуф ва нақши пайёмбарон ва ҳикмати онҳо барои башарият бахшида шудаанд.

Дар зербоби якуми боби дуюми диссертатсия – **«Фусус ал-ҳикам» – муҳимтарин асари фалсафии Ибни Арабӣ» –** дар бораи аҳамият ва нақши ин асар дар таърихи тасаввуфи исломӣ сухан меравад.

Аз ҷумла дар он омадааст, ки «Фусус ал-ҳикам»номест, ки ба гуфтаи Ибни Арабӣ, паёмбари ислом (с) барои китоб интихоб намуда, фармудааст, ки онро барои тамоми уммати мусулмонон иншо намояд. Номи китоб аз ду калимаи «фас»ва «ҳикмат»иборат аст, ки аввалӣ ба шарҳу тавзеҳ ниёзманд мебошад. Калимаи «фас»дар китобҳои луғат ба маъноҳои мухталифе зикр шудааст, ки ду маънои он бо мундариҷа ва муҳтавои китоб муносибтар ба назар мерасад: 1) хулоса ва чакидаи чизе; 2) нигини ангуштарӣ.

Бо назардошти он ки «ҳикмат»дар назди орифон, маърифати шууни зотӣ, таҷаллиёти асмо ва сифоти Ҳақ мушоҳидаи ҳузурӣ аст, фасси ҳар ҳикмате бино ба маънои аввал аз хулосаи улум ва маъорифе иборат аст, ки барои ҳар кадом паёмбарони мазкур дар ин китоб аз роҳи шуҳуди ҳузурӣ ҳосил шудааст, ба қавли муҳаққиқи эронӣ: «маорифе, ки ба тақозои тафовути исме, ки зуҳури он дар ҳар паёмбаре ғолиб аст ва бар лиҳози ихтилофи онҳо дар истеъдод ва қобилият, мутафоввит мебошад. Бар асоси ба маънои дуввум, фасси ҳар ҳикмате иборат аст аз қалби ҳар як паёмбарони мазкур дар ин китоб, ки улум ва маорифи махсус ба ҳар як, аз мабдаи олӣ ба он изофа шуда, дар он нақш мебандад, мисли нигини ангуштар, ки исми соҳибашро бар он ҳак (ҳаккокӣ) мекунанд, то нишоне аз вуҷуди ӯ бошад ва аз он чи ки нузул ва уруҷ маротиби вуҷуд дурӣ аст ва қалби инсони комил маҳалли нақшҳои ҳикматҳои илоҳӣ аст, ин

ҳикматҳоро ба ҳалқаи ангуштарӣ ва қалбро ба нигини он ки маҳалли нақшҳо аст, ташбеҳ намудааст» [24, С. 323].

Мавзӯи китоб ирфони назарӣ аст ва яке аз олитарин китоби маорифи илоҳӣ буда, ба ниёзҳои зиёди маърифати инсон посух мегӯяд. Таърихи дақиқи оғоз ва анҷоми таълифи «Фусус ал-ҳикам» равшан нест, аммо бо таваҷҷӯҳ ба ин ки Ибни Арабӣ таърихи мубашираро ки иллати аслии таълифи китоб аст, даҳаи охири Муҳаррами соли 637 ҳ.қ. зикр намудааст, метавон натиҷа гирифт, ки ин китоб дар даҳҳаи охири зиндагии ӯ таълиф шудааст. Ибни Арабӣ аз соли 620 ҳ.қ. дар Димишқ то поёни умр дар он ҷо зиндагӣ дошт, аз ин рӯ, таълифи китоби «Фусус ал-ҳикам»низ дар Димишқ сурат гирифтааст.

Зербоби дуюми боби дуюми диссертатсия – «**Шореҳони машҳури асримиёнагии «Фусус ал-ҳикам» – и Ибни Арабӣ**»номида шуда, дар он оид ба зиёда аз даҳ шореҳони ин асар, аз ҷумла Садриддини Қунавӣ, Соиддуддини Тарақаи Исфаҳонӣ, Болизода, Порсо, Хоразмӣ ва дигарон, инчунин фаъолияти илмии онҳо, соли таълиф, ангезаҳои таълифи шарҳҳо, аҳамият ва тафовут, услуб ва равиши шарҳи онҳо, хусусиятҳои фарқкунандаи шарҳҳо, андешаҳои муҳаққиқон, тавзеҳот ва нашри онҳо мавриди таҳлил ва баррасии муаллифи диссертатсия қарор гирифтаанд.

Муаллифи диссертатсия оид ба шореҳони маъруфи «Фусус ал-ҳикам»ба таври мухтасар маълумот додааст. Аз ҷумла Садриддин Муҳаммад бин Исҳоқ Қунавӣ (607 ҳ. 1210 м. - 673 ҳ. 1274 м.) аз донишмандони маъруфи давру замон ва шогирди мустақими Ибни Арабӣ будааст. Осори ӯ: «Мифтоҳу-л-ғайб», яке аз асарҳои муҳими ӯ буда, дар он мазмуни мухтасари ирфони назариро шарҳ додааст. Шарҳи ин асар дар китоби «Мисбоҳ ал-унс»-и Фанорӣ оварда шудааст. Асари дигараш «Расоил ан-нусус»низ ба таври интихоби аслиёти унсурҳои муҳими масоили ирфонӣ шарҳу баён ёфтаанд. Муаллиф дар қисмати охири ин китоб онро «Мифтоҳ мафотиҳ «Фусус ал-ҳикам»-и Ибн Араби»ё «Мифтоха мафотиҳ ал-Фусус» номидааст. Асари дигари муҳими ӯ “Китоб ал-фукук» («Китобе, ки [асрори суханҳои] Фусус ал-ҳикам»-ро ҳаллу фасл мекунад), ки амалан шарҳи «Фусус ал-хикам»-и Ибни Арабӣ буда, ҳадафи он шарҳи мушкилоти китоби устодаш мебошад. Ӯ

ҳамчунин китоби дигаре бо номи «Нафаҳот ал-илоҳия» дорад, ки дар он шуҳудат (мушоҳидаи маънавӣ)-ро шарҳ додааст. Ин китоб барои шарҳи мақомоти маънавии муаллиф аҳамияти муҳим дорад.

Ҷомӣ дар «Нафаҳот-ул-унс» дар бораи мақоми волои Қунавӣ навиштааст: «Вай наққоди каломи шайх аст. Мақсуди шайх дар масъалаи ваҳдати вуҷуд бар ваҷҳе ки мутобиқи ақл ва шарҳ бошад, ҷуз ба татабуи таҳқиқоти вай ва фаҳми он – камо янбағи– муяссар намешавад» [36, С. 355.].

Қунавӣ ҳамчунин китобҳои «Шарҳ ал-ҳадис» (шарҳи 27 ҳадис); Тафсири «Фотиҳа» ва ё «Эъҷоз ал-баён»-ро таълиф намуда, устоди Муайядуддин Ҷандӣ, Саъидуддин Фарғонӣ, Фахриддин Ироқӣ ва Афифиддин Талмасонӣ маҳсуб шуда, ки ҳамагӣ аз шореҳони маъруфи «Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ мебошанд.

Инчунин шарҳҳои Соинуддин Таркаи Исфаҳонӣ, Болизода, Хоҷа Муҳаммад Порсо, Муаядуддин Ҷандӣ, Тоҷиддин Ҳусайн ибни Ҳасани Хоразмӣ Киравӣ, Камолиддин Абдураззоқ ал-Кошонӣ, Довуд ибн Муҳаммад Румии Қайсарӣ, Саъидуддин Фарғонӣ, Фахриддини Ироқӣ, Афифуддин Талмасонӣ, Мулло Абдурраззоқ Кошонӣ, Шайх Довуд Қайсарӣ, Сайид Ҳайдар Омилӣ, Муҳаммад ибни Ҳамза Фанорӣ ва дигарон маъруфанд.

Дар зербоби сеюми боби дуввуми диссертатсия, таҳти унвони **«Вокунишҳо дар баробари Ибни Арабӣ»**, асосан андешаи муаллифи диссертатсия оид ба мувофиқат ва норозигии донишмандони асримиёнагии олами исломӣ дар муқобили китоби «Фусус ал-ҳикам»-и асосгузори таълимоти ваҳдати вуҷуд, равона гардида, руйхати онҳо бо зикри муаллифонашон зикр гардидаанд.

Шарҳҳои «Фусус ал-ҳикам» зиёд буда, ҳар кадоми онҳо бо хусусият ва вижагии худ фарқ мекунад, ки сараввал номгӯи онҳоро ёдовар шуда, баъдан ба шарҳи ҳоли муаллифон ва тавзеҳи мухтасари китобҳои маъруфи он мегузарем, зеро бе зикри номи онҳо дарки мақому мартабаи Ибни Арабӣ душвор аст.

Аз ҷумла китобҳое, ки дар радди хусуси китоби «Фусусу-л-ҳикам»таълиф шудаанд, щафтоанд.

Ибни Арабӣ дар китобе ба номи «Мифтоҳ ал-фусус ва нақш ал-фусус»китоби мухтасари онро низ таълиф кардааст, ки он ҳам (бо номи «Нақш ал-фусус») монанди «Фусус ал-ҳикам» таваҷҷуҳи донишмандон, орифон ва муҳаққиқонро ба худ ҷалб кардааст. Бар ин китоб низ шарҳҳои муътабаре навишта шудааст. Аз он ҷумла «Шарҳи нақш ал-фусус»таълифи Садриддин Муҳаммад ибни Исҳоқ Қунавӣ, «Нақду ан-нусус фи шарҳи нақш ал-фусус»таълифи Абдурраҳмони Ҷомӣ, «Шарҳи нақши-л-фусус»таълифи Рукниддин Шерозӣ, «Матлаъ ан-нақш ва н-нусус»таълифи Шариф ибни Носир ибни Ҳусайн Ҳусайнӣ, «Зубдату ал-фуҳус фи шарҳи нақши ал-фусус» таълифи Исмоил Ҳаққӣ Анқаравӣ (бо забони туркӣ, асри XIX), «Анфос ал-хаввос» таълифи Муҳибулҳақ Аллоҳободӣ ва «Фарағ ан-нуфус» таълифи Муҳаммад Нур Арабӣ Бадри Ҳусайнӣ ва ғ. зикр гардидаанд.

Дар тақсимбандии китоб ба бобҳо ва танзими мабоҳиси китоби «Фусус ал-ҳикам»аз равиши маъмул, яъне истифода аз унвонҳое мисли ҷузъ, боб ва фасл пайравӣ нашуда, мабоҳиси китоб ба бисту ҳафт фасс (боб) ҷудо гардида, ки ҳар фассе ба яке аз паёмбарони илоҳӣ бахшида шудааст. Ин паёмбарон ба тартиби дар китоб зикршуда иборатанд аз: Одам, Шис, Нӯҳ, Идрис, Иброҳим, Исҳоқ, Исмоил, Яъқуб, Суф, Ҳуд, Солеҳ, Шуъайб, Лут, Азиз, Исо, Сулаймон, Довуд, Юнус, Аюб, Яҳё, Закариё, Илёс, Луқмон, Ҳорун, Мӯсо, Холид, Муҳаммад (с). Манзур аз Холид, Холид ибни Санъон аст, ки дар замони фитрат байни Ҳазрати Исо ва ҳазрати Муҳаммад (с) зиндагӣ карда, Ибни Арабӣ ӯро дорои мақоми нубуввати барзахӣ дониста аст. Ӯ масъули хабар додан аз аҳволи барзах, пас аз марги худ будааст, вале ин кор аз сабаби ба васияти ӯ пайравӣ накардани пайравонаш сурат намегирад ва барои ҳамин паёмбари ислом хитоб ба духтари ӯ мефармояд «марҳабан ё бинту-н-наби азоаҳу қавмаҳу»(марҳабо, эй духтари пайёмбар, ки қавмаш ӯро аз даст додаанд).

Дар зербоби чаҳоруми боби дуюми диссертатсия – **«Мушкилоти фаҳми осори Ибни Арабӣ»–** муаллифи диссертатсия таъкид намудааст, ки масъалаи **«Аъёни собита ва мақомоти Худо дар ирфони Ибни Арабӣ»**аз муҳимтарин баҳсҳои ирфони Ибни Арабӣ, баҳси истилоҳи «аъёни собита»ва

«мақомоти зоти илоҳӣ» мебошанд, ки ягон муҳаққиқ аз онҳо чашм пӯшидан наметавонад. Мушкилии ибораи «аъёни собита» на танҳо дар маънои он, балки бештар дарк ва тарҷумаи он то андозае мураккаб ва печида гардидаанд, ки ҳар муҳаққиқ онро бо фаҳму истеъдод ва идроки худ тарҷума ва шарҳ медиҳад. Диссертант андешаҳои муҳаққиқони муосири рус Т. Ибрагим [118; 119; 120; 121], А.В. Смирнов, [12; 16; 19; 100; 101; 102; 103; 134; 135; 136; 137; 138], А. Кныш [13; 70; 71; 72; 125; 126; 127; 128] ва дигаронро оид ба масоили тарҷума, дарк ва фаҳмиши ин истилоҳи Ибни Арабӣ, зикр намудааст. Барои Ибни Арабӣ аз ҳама муҳим таъкид кардани он буд, ки ҳар шайъи дар самти “айн” гирифта шуда, ҳамеша худ ба худ ва дар ҳолати адам (вуҷуд надоштан, новуҷудӣ) боқӣ мемонад, аммо дар ҳолати мавҷудият («шайъ дар ҳар ду ҳолат собит мебошад»). Мушкилӣ дар тарҷумаи ин ибора «аъён» (шакли танҳояш «айн») аст. Дар фаҳмиши Т. Ибрагим ва А.В. Смирнов «*аъён*»мушобеҳи фаҳмиши афлотунии «мавҷудот» («сущности») нест. Сарфи назар аз ин, тарҷумаҳои истилоҳи «аъён» ҳамчун «мавҷудот» («сущность») (Т. Ибрагим ва А.Д. Кныш) ва ҳам «айн»- «таҷассумият» («воплощенность») аз маънои “вуҷуд доштан” маҳрум нестанд, зеро дар ин ҳолат маънои ибораи «аъёни собита»- ро торик мегардонанд: инсоне, ки фалсафаро бо анъанаи фалсафии ғарбӣ (омехта) ассосиатсия мекунад, истилоҳи «мавҷудият»ҳамчун ифодаи вуҷуди асил (муҳим нест, ки идеалӣ ва ё моддӣ бошад), айнан ҳамин тавр, истилоҳи «таҷассумият»-ро ӯ дар маънои гузариши (интиқоли) чизе аз адам ба сӯи вуҷуд (ҳастӣ), ҳамчун ба даст овардани вуҷуд дарк мекунад. Аммо дар фаҳмиши Ибни Арабӣ «аъёни собита» баръакс, новуҷудӣ (маъдумият) мебошанд, зеро ба қавли ӯ, ҳанӯз «онҳо роиҳаи вуҷудро эҳсос накардаанд». Адами (небытийность) айни собита «ҳеҷ»-и мутлақ набуда, аз мавҷудияти шайъ дар ҳолати дастрасии ақл (интеллигибалӣ) то интиқоли он шайъ ба ҳолати вуҷуд (мавҷудият) иборат мебошад. Ба қавли дигар, айни собита – ин ким-кадом модусе аст, ки ҳам бо вуҷуд ва ҳам бо адам тавсиф карда намешавад. Ин ким-чизи саввум мебошад. Забони русӣ бошад имконият медиҳад, ки оид ба шайъ танҳо дар бораи ким-чизи мавҷуд ва ё номавҷуд (маъдум)-ро ифода кунад ва чизи саввум дода

нашудааст. Шайъ метавонад вуҷуд дошта бошад ва ё вуҷуд надошта бошад. Дар забони русӣ дар бораи мавҷудияти шайъ танҳо дар бораи ин ва ё он самти вуҷуд метавон сухан гуфт. Амали номгузории шайъ дар забони русӣ қаблан (ба таври априорӣ) вуҷудро ҳамчун уфуқи ҳама равишҳои андеша дар бораи шайъ дар назар мегирад. Дар бораи адам - шайъи номавҷуд метавон танҳо аз роҳи инкор кардани мавҷудияти он («шайъи вуҷуд надошта» ё «маъдум») сухан гуфт. Ибни Арабӣ бошад, бо кӯмаки ибораи» айни собита» дар бораи мавҷудияти шайъе сухан мегӯяд, ки онро наметавон ҳамчун мавҷуд ва ё ғайримавҷуд тавсиф дод. Айни собита – ягон шайъи мавҷуд будае нест, ки вуҷуд дошта бошад, айнан ҳамин тавр, чизе нест, ки вуҷуд надошта бошад.

Боби сеюми рисола **«Мактаби Ибни Арабӣ ва вижагиҳои таълимоти ӯ»** номгузорӣ шуда, ба чаҳор зерфасли бо якдигар алоқаманд ҷудо гардида, ҳар кадоми онро шарҳу баён намудааст.

Дар зербоби аввал – **«Машраби Ибни Арабӣ дар ваҳдати вуҷуд»**, - баъзеҳо Ибни Арабиро файласуфе донистаанд, ки ба тасаввуф алоқаманд буда, ба шеваи фалсафӣ, мактаби ваҳдати вуҷудро таъсис додааст. Зарурати баррасӣ намудани масъалаи машраби Ибни Арабӣ аз ҳар ҷиҳат барои дарку фаҳми майли ӯ ба тасаввуф ва фалсафа муфид ва муҳим мебошад. Аввалан масъалаи майли мутафаккир ба фалсафа масъалаи онро ба миён меоварад, ки оё дар ҳақиқат ҳам ӯ завқ ва ё ҳусну таваҷҷуҳе ба масоили фалсафӣ дошт ё на? Аз ҷониби дигар, аксари муҳаққиқони осори Ибни Арабӣ ӯро ба сифати «сӯфии файласуфшудае» мешиносанд, ки ҳатто таълимоти ӯро бо номи «тасаввуфи фалсафӣ» ё «фалсафаи сӯфиёна» ном бурда, масъалаҳои пешгузоштаи ӯро аз мавқеи файласуфон, мавриди баҳсу мунозира қарор додаанд.

Онҳо китоби «Фусус ал-ҳикам»-ро китобе донистаанд: «дар фалсафаи илоҳӣ, ки бо тасаввуф мамзуҷ (омехта) аст, на ин ки тасаввуфи сирф бошад. Ҳадафи муаллиф баҳс дар табиати мавҷуд ба сурати ом ва робитаи вуҷуди мумкин ва вуҷуди воҷиб аст» [18, Ҷ1 С. 23]. Илова бар ин Ибни Арабиро дар танзими мактаби ваҳдати вуҷуд ба дуздӣ муттаҳам карда, аксари муҳаққиқон дар бораи Ибни Арабӣ дорои чунин дидгоҳанд ва

маҳз ҳамин боиси он шуд, ки дар таърихи тафаккур ва ирфони исломӣ, баъзан Ибни Арабиро суфӣ ба ҳисоб наоварда ё ҳадди ақал ҷанбаи тасаввуфи ӯро камрангтар бидонанд.

Баъзан ӯро чун «орифи маҷзуб», «нобиғае дар назм додан ба назарриёт ва тафаккуроти ирфонӣ буд ва низоми тафаккури ирфонии ҷомеъ ва мунсаҷаме дар ихтиёри наслҳои пас аз худ қарор додаанд». Баъзе ин суолро низ матраҳ кардаанд, ки оё тасаввуфи суннатӣ ба дасти Ибни Арабӣ аз исломи воқеӣ дур нагаштааст?

Як қисми муҳаққиқон пештар рафта, баъзан Ибни Арабиро «хориҷ аз ҳалқаи сӯфиён»қарор дода, осори ӯро «тафсири фалсафӣ» дониста, мазҳабашро «ваҳдати вуҷуд»эътироф намудаанд. Аз ҷониби дигар, баҳси ин масъала моро водор мекунад, ки возеҳу ошкор созем, ки муносибати Ибни Арабӣ ба масъалаи ақли одамӣ ва кашфу завқ (интуитсия) чӣ гуна аст?

Муаллифи диссертатсия андешаҳои худи Ибни Арабиро таҳлил ва баррасӣ намуда, ошкор намудааст, ки мутафаккир на танҳо ба муқобили маърифати ақлӣ мебарояд, балки аз ин ҳам болотар онро комилан рад намуда, нақши интуитсияро дар маърифат ба сатҳе боло мебардорад, ки дар он ҷо барои маърифати ақли ҳатто ҷое боқӣ намегузорад.

Илова бар ин, барои ҳамин Ибни Арабӣ маслиҳат додааст, ки ориф қабл аз ҳама бояд зоҳир ва ботинашро барои касби маърифат пок гардонад: «ва фикрро ба таври куллӣ аз нафсаш бизудояд (пок намояд), зеро ҳимматашро мутафарриқ (пароканда) месозад. Бояд ба даргоҳи парвардигораш ба муроқибаи қалбаш ба эътикоф бинишинад, то ин ки Худованд дарро ба рӯи ӯ боз кунад ва он чиро аз омӯзишҳои анбиё ва аҳлуллоҳ наметавонист дарёбад, фаҳм намояд, яъне ҳамон умуреро дарёбад, ки ақл наметавонад мустақилан онҳоро дарк намояд, балки онҳоро маҳол мешумурд». [18]

Тафаккури ақлонӣ, ба андешаи Ибни Арабӣ, тобеъи «далел» аст ва далелҳо низ ба воситаи тағйири ҳолот, мизоҷ, замон ва макон иваз мешаванд. Аммо бо вуҷуди радду инкор кардани маърифати ақлӣ, нақши ақлро куллан дар ҳаёти инсон рад намекунад. Ибни Арабӣ муътақид аст аз тариқи кашф (интуитсия), метавонад ҳама масоили илоҳиётро фаро гирад.

Зербоби дуюми боби сеюм «**Ибни Арабӣ ва тасаввуф**» ном дошта, муаллифи диссертатсия дар он масъалаи муносибати Ибни Арабиро ба баъзе масъалаҳои тасаввуф мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор додааст.

Тасаввуф анъанаи ирфонии ислом мебошад. Ин анъанаи васеъ, шояд низомҳои гуногун ва ҳатто бо якдигар мухолифи мактабҳо ва намояндагонро дар бар гирифта бошад. Решаҳои ин анъанаро метавон то замони пайёмбар Муҳаммад ва наслҳои аввали садри ислом низ мушоҳида намуд. Дар марҳалаҳои нахустин вай танҳо тақводорӣ, худтарбиякунӣ ва шаклҳои муътадили зуҳдро ифода мекард. Инҳо одамоне буданд, ки бо тақводорӣ ё диндории худашон таваҷҷӯҳи дигар табақаҳои аҳолиро ба худ ҷалб мекарданд.

«Бо мурури замон тасаввуф рушд меёфт ва замоне, ки вай ба кори инфиродӣ табдил ёфт, баъд аз чандин асрҳо шакли нисбатан муназзамтар ва муташкилтарро ба худ қабул кард. Ҳамин тавр, тахминан баъди дусад соли марги пайёмбар китобҳои зиёде дар бораи тасаввуф ба вуҷуд омаданд, ки одамонро ба худтарбия ва тақводорӣ ҳидоят менамуданд» [46, С. 160].

Баъди даҳсолаҳо дар тасаввуф ҷараёни наве ташаккул ёфт, ки як қатор муҳаққиқони муосири аҷнабӣ онро ҳамчун як шакли теософия мавриди назар қарор додаанд: Ландау [159]; Корбен [73; 74; 75; 76]; Арберри [44]. Ин анъана шакли пухтаи худро дар эҷодиёти Ибни Арабӣ пайдо намуд ва чунин ба назар мерасад, ки нишонаи фарқкунандаи ин анъана ворид кунонидани тезис дар бораи ваҳдат-ул-вуҷуд буд, ки ҳомӣ ва пуштибони асосии он Ибни Арабӣ ба ҳисоб мерафт. Дар миёни дигар шахсиятҳои мифтоҳӣ, ки ин анъанаро ба онҳо нисбат медиҳанд - Ибн ал-Фориз (1181-1235), Ибн Сабъин (1217-1269), ал-Афиф ат-Талмисонӣ (1213-1291) ва диг. мансуб донистаанд. Аммо мо бар он андешаем, ки дар тафоввут аз уламои асосӣ ҳарчанд ба андешаи ҷонибдорони таълимоти «ваҳдати вуҷуд»мувофиқ бошанд, вуҷуд ягона мебошад, онҳо бо шарҳу тавзеҳ додани маҳз ҳамин андеша аз якдигар фарқ мекунанд. Баъзеҳо пантеизм, баъзеҳои дигар мавқеъҳои дигар, аз ҷумла акосмизм (аз юн. қадим «а»– «не» ва «космос» - олам), таълимоти динӣ-фалсафиест, ки оламро «ҳеҷ»мешуморад) ва

панентеизмро тасдиқ мекунанд.

Ҳар ду ба ҳамон як анъанаҳои маънавие аз қабили узлат, намоз ва зикр такя карда, аз онҳо вобаста буданд. Дар партави ин андеша мо тасдиқ мекунем, ки агар мо тафсирҳои аксарияти мактабҳо ва тариқатҳои сӯфиёнаро ба назар гирем, Ибни Арабиро дар маънии набояд сӯфӣ эътироф кард.

Муаллифи диссертатсия ба таҳлилу баррасии истилоҳоти «хотам-ул-анбиё», «ал-вилойя ал-муҳаммадия», «хотами анъанаи ирфони муҳаммадӣ»пардохта, таъкид менамояд, ки Ибни Арабӣ чунин меҳисобид, аз сабаби он ки анъанаи муҳаммадии ирфонӣ ҷамъбасти тамоми анъанаҳои ирфонӣ буда, худаш хотимабахши ирфони муҳаммадӣ ва хотимабахши тамоми анъанаҳои ирфонии тамоми пайёмбарон аст.

Дар зербоби сеюми боби сеюм, - «**Ибни Арабӣ ва илмҳои анъанавӣ, шариат ва фалсафа» –** андешаҳои мутафаккирро оид ба илмҳои замонаш мавриди баррасӣ гирифта, таъкид намудааст, ки ӯ дар соҳаи Қуръон, ҳадисҳо, фиқҳ, илоҳиёт, фалсафа ва дигар илмҳо донишҳои ҳаматарафа дошт, ҳарчанд ки ӯ ҳамеша ва ба таври истисноӣ худро ҳамчун ориф тасаввур мекард, осори ӯ ҳамчунон ки Читтик қайд мекунад, доираи васеи масоилро дар бар мегирад, ки қариб бо ирфон робитае надоранд. Илова бар ин, ӯ бо маҳорати бузурге ин мавзӯъҳоро истифода мебарад, ки дар осораш саҳми шахсӣ ва эҷодии ӯро инъикос менамояд.

Ибни Арабӣ масъалаҳои методи нодири тафсирро коркард намудааст ва чунин ба назар мерасад, ки аз қоидаҳои стандартии тафсир (яъне илми тафсири Қуръон)-ро таҳриф мекунанд, ки таҳқиқи он аз доираи ҳадафҳои рисолаи мо берун мебошад. Ӯ дар масъалаи донишҳои «ваҳбӣ» (ё Худодод) ё бо истилоҳи аврупоӣ - интуитивӣ, ки дар осораш бо номҳои гуногун ба чашм мерасанд: кашфӣ, шуҳудӣ, ваҳбӣ, завқӣ ва ғ., яъне донишҳои на аз рӯи «касб» (таълимгирӣ) ба даст омада, «таъвил», андешаи шахсии худ дар бораи ҳадисҳои саҳеҳ, ҳасан, заъиф ва мавзӯъ такя мекунад. Аксари уламои исломии чаҳон манбаи фиқҳи исломӣ: Қуръон, ҳадисҳо, иҷмоъ (мувофиқати умумии уламои исломӣ) ва қиёсро ҷонибдорӣ менамоянд; истилоҳи «қиёс» ба амалияи фиқҳии муайян кардани арзишҳои ҳуқуқӣ мансуб мебошад, масалан – «ҳаром», «мубоҳ» ва ғ. муфассал аз забони

худи Ибни Арабӣ шарҳ ёфтаанд.

Дар ҳамин зербоб сухане чанд дар масъалаи муносибати Ибни Арабӣ ба фалсафа меравад, ки метавон таъкид кард, ки саропо дар муқобили ирфон қарор дорад, андешаҳои муҳаққиқон дар бораи суфӣ ва файласуф будани мутафаккир, аъёни собита, оқизии ақл аз идроки амри илоҳиро тасдиқ менамояд. Ибни Арабӣ ошкоро файласуфонро тақлидкунандаи ин ақли оқиз мебинад ва оқизии ақлро дар кашфи (асрори) илоҳӣ гувоҳӣ медиҳад, ки диссертант андешаҳои мутафаккирро муфассал баррасӣ ва таҳлил намудааст.

Аммо муносибати Ибни Арабӣ ва шариат соҳаи тамоман дигар аст, сарфи назар аз мавқеи танқидии устувораш мутафаккир муътақид аст, ки инсон ҳамвора гирифтори маҳдудият аст ва илмаш тобеъи истеъдоди маҳдуди худаш мебошад. Пас, аз назари ӯ, инсон ҳамвора бояд ба ҳодӣ (ҳидояткунанда) ва паёмбар паноҳ барад. Барои ҳамин, ӯ бар Қуръон ва Суннат беш аз шуҳуди хеш такя дорад ва шариатро мизони шуҳуд меҳисобид. Дар натиҷа метавонем бигӯем, ки тафаккури вай болои Қуръон, шуҳуд ва тафаккури ақлонӣ бунёд ёфтааст.

Муаллифи диссертатсия асарҳои муҳаққиқони Ибни Арабиро ба чаҳор равиш: тарҷумаҳо, мавқеи тавзеҳотӣ, тарҷумаи ҳолӣ ва равиши фалсафӣ тақсим намуда, ҳар кадоми онҳоро мавриди шарҳу шарҳу баён қарор додааст.

Дар ин ҷо муҳаққиқони туркӣ ва эронии Ибни Арабиро низ бояд ёдовар шуд, ки қариб аксари осори ӯро тарҷума карда, ба ҳаводорони фалсафа ва ирфон пешниҳод кардаанд. Танҳо ба хотири камсуханӣ ва дур нарафтан аз мавзӯи мавриди баҳс, мо ба он тадқиқоти муҳаққиқони машҳури эронӣ ишора мекунем, ки дар воқеъ ҳам масъулияти тарҷума ва нашри осори Ибни Арабиро ва махсусан тарҷумаи комили ду шоҳасари ӯ – «Ал-Футуҳот ал-маккия»ва «Фусус ал-ҳикам»-ро – бо сарбаландӣ бар души хеш гирифтаанд.

Зербоби чаҳоруми боби сеюм «**Равишҳои таҳқиқи таълимоти Ибни Арабӣ**»ном дошта, дар он қайд мешавад, ки Ибни Арабӣ яке аз шахсиятҳои пурзиддияти олами исломист, ки имрӯз ҳам андешаҳои ӯ дар байни илоҳиётшиносон ва муҳаққиқон ихтилофи андешаҳоро ба вуҷуд меоваранд. Баъзеҳо

ӯро орифи бузург ва дӯсти Худо, дигарон бехудою кофир мехонанд.

Осори ӯ андешаҳои ортодокасалии уламои исломиро (бо дар бар гирифтани баъзе ҳуқуқшиносон ва илоҳиётшиносон), ки дар аксари ҳолатҳо дар муносибати худ ба орифон муттаҳид мебошанд, ҷонибдорӣ кардаанд. Дар воқеъ, атрофи таълимоти Ибни Арабӣ, дар ҳалқаҳои илмӣ баҳсу мунозираҳои шадид сурат гирифтаанд, ки номгӯи он китоб аз ин шаҳодат медиҳад: «Барҳазар доштани аҳмақон оид ба бегуноҳ будани Ибни Арабӣ»[4] мебошад, ки асари Ҷалолиддин Суютӣ (1445-1505) мебошад, ки донишманди машҳури исломӣ мебошад.

Илова бар ин ҷараёнҳои илоҳиётшиносӣ-танқидӣ, аксари осори анъанавӣ оид ба таълимоти Ибни Арабӣ шарҳҳое мебошанд, ки дар бораи ӯ таълиф ёфтаанд. Аксари онҳо атрофи «Фусус ал-ҳикам»бо мақсади шарҳу баён додани андешаҳо ва консепсияи ӯ тибқи таълимоти сӯфиёна ва баъзеашон баъди вафоти ӯ, таълиф ёфтаанд.

Ибни Арабӣ, яке аз нависандаҳои фаъолу сермаҳсули исломӣ аст, ки аз ҳама бештар таваҷҷуҳи муҳаққиқони аврупоӣ ва аз ҷумла русро ба худ ҷалб кардааст. Мувофиқан, дар сад соли охир асарҳои зиёде таълиф ёфтааст, ки мустақиман ба осор ва андешаҳои ӯ бахшида шудаанд.

Дар заминаи тадқиқоти бо забони англисӣ, русӣ, арабӣ, туркӣ, форсии анҷомёфтаро ба чаҳор гурӯҳ тақсим кардан метавон: 1. Тарҷумаҳо. 2. Мавқеи тавзеҳотӣ. 3. Тарҷумаҳои ҳол. 4. Равиши фалсафӣ.

Боби чаҳоруми диссертатсия таҳти унвони **«Ибни Арабӣ ва ваҳдати вуҷуд»**ба чаҳор зербоб тақсимбандӣ шуда, масоили атрофи ваҳдати вуҷуд шарҳу баён шудаанд.

Дар зербоби якуми боби чаҳоруми диссертатсия – **«Ваҳдати вуҷуд ва собиқаи он дар ирфони то замони Ибни Арабӣ» -** муаллифи рисола таъкид намудааст, ки аз чоряки аввали асри ХХ таълимоти Ибни Арабӣ таваҷҷӯҳи як қатор шарқшиносони аврупоиро ҷалб намудааст, ки дар ин зербоб муфассалан зикр гардидаанд.

Дар он аз ҷумла таъкид шудааст, ки бешакку шубҳа муҳимтарин баҳси ирфони Ибни Арабӣ баҳси ваҳдати вуҷуд мебошад, ки дар тӯли асрҳо дар байни орифони исломӣ

интишор ва тавсеа ёфтааст. Дар тасаввуф ва ирфони исломӣ, Ибни Арабӣ ҳамчун асосгузори ваҳдати вуҷуд ҳисобида мешавад. Бисёре аз баҳсҳои ирфонии Ибни Арабӣ бо тавуҷҷуҳ бо ҳамин ақида қобили шарҳ ва тавзеҳ мебошанд. Барои ин ки аз умқи маънои ваҳдати вуҷуд огоҳ шавем, бояд ки қабл аз ҳама ба собиқаи ин ақида ба мазҳабҳо ва мактабҳои ғайриисломӣ рӯ оварда, баъдан андешаҳои Ибни Арабиро баррасӣ ва пайгирӣ намоем.

Аҳли тасаввуф чунин андеша доранд, ки вуҷуд ва мавҷуд яке беш набуда, он Худо аст ва ҳар чизе, ки ғайри Худо аст (мосивои Аллоҳ) ҳеҷ мавҷуде нест ва тамоми падидаҳо мазоҳири ҳамон мавҷуди воҳид ва ягона мебошанд.

Онҳо мегӯянд, ки замин, осмон, ситора, инсон ва ҳайвон ҳам низ зуҳури он мавҷуди воҳид ва ягона, яъне Худо мебошанд. Пас, ин зот Худо аст, ки ба шаклҳо ва суратҳои гуногун мисли замин, кӯҳ, ситора, инсон ва ғайра даромадааст.

Ба андешаи онҳо, аҳли зоҳир падидаҳоро аз зоти Худо ҷудо медонанд дар сурате, ки ҳақиқати ҳол ин аст, ки тамоми мавҷудот як ҳақиқатанд. Аҳли тасаввуф ин ҳолро мисоли мавҷ ва дарё дониста, мегӯянд, ки дарё дорои мавҷ аст ва мавҷ айни дарёст. Мисоли мо ва тамоми мавҷудот бо Худо ҳамон мавҷ ва дарёст, ин чунин маъно дорад, ки тамоми падидаҳо айни зоти Худо ҳастанд ва онҳо аз Худо ҷудо набуда, балки ҷилвае аз ҷилваҳои Худо мебошанд.

Муаллифи диссертатсия, андешаҳои муҳаққиқони муосир доктор Саийд Яҳё Ясрибиро оид ба решаҳои таърихии ваҳдати вуҷуд ҳамин нуктаро бояд зикр кард, ки ин фикр дар андешаҳои хориҷ аз кишварҳои исломӣ (ҳиндуия, Ведҳо, Браҳманиҳо), ки гӯё ин андешаи сӯфиёна бар он бунёд ёфтааст («Худо рӯҳи ҷаҳон аст ва ҷаҳон пайкари Худо аст», «Худо ҳама чиз аст»ё ки «ҳар чӣ дар ҷаҳон аст, ҳақиқате ҷуз вуҷуди Худо надорад» ва ғ.).

Дар таълимоти ваҳдати вуҷуд, масъалаҳои фано, воҳиди ҳақиқӣ, ҳақиқати олии объективӣ, мабдаи маънавии бешахс, ҳулул, берун аз замону макон, муносибатҳои сабабу натиҷавӣ, аз сифатҳо ва фаъолият мебошад, нисбати олами феноменалӣ бегона буда ва андешаҳои дигари ба ваҳдати вуҷуди Ибни Арабӣ наздик муфассал таҳлил шудаанд. Кашф ва шуҳуди динӣ ҳамчун асоси таҷриба, воқеияти ягонаи мутлақ, худои

трансендентӣ (муназзаҳ, танзеҳӣ), атман, субъект ва объект, олам ва нафси инсон, «ин атман браҳман аст», «ин браҳман атман аст», «ман Браҳман мебошам»ва ғ. ифода ёфта, ахиран ҳамчун натиҷа ва хулосаи нисбатан абстрактӣ дар ғояи айният: «ин туӣ»зоҳир мегардад.

Ваҳдати вуҷуд дар фалсафаи равоқиён, рӯҳ ё нафс, модда, Олами сағир ва Олами кабир, актив (фоъил) ва пассив (ғайри фоъил, мунфаъил), «ашёи бесифат»ва ё «ҷавҳар», логоси ҳамафарогир ё ки Худо, таълимоти Гераклит, оташ, ҳаво, об ва хок, дами илоҳӣ муфассал шарҳу баён ёфтаанд, далели шабоҳат доштани таълимоти юнонӣ, фалсафаи навафлотунияи Плотин бо консписияи ваҳдати вуҷуди Ибни Арабӣ мебошанд.

Муаллиф ба андешаҳои муҳақиқи эронӣ, тарҷумони «Фусус ал-ҳикам» - Муҳаммад Алии Муваҳҳидро дар бораи ваҳдати вуҷуди Ибни Арабӣ таваҷҷуҳи хоса нишон дода, онҳоро бо андешаҳои муҳаққиқи мисрӣ Афифӣ муқоиса намуда, истилоҳоте аз қабили вуҷуди мутлақ, воҷиб-ул-вуҷуд, адами мутлақ, вуҷуд, барзах, вуҷуд ва адам (ҳастӣ ва нестӣ), соя аз соҳиби соя, азалӣ, абадӣ, вуҷуди маҳз (соф), ваҳдат ва касрат ва ғ.-ро муфассал баррасӣ ва тавзеҳ додааст. Баъдан муаллифи рисола далелҳои зиёдеро аз ирфони Ибни Арабӣ ваҳдати вуҷуд, чандин намунаи онро (зиёда аз 10 қавли ӯро аз китобҳои «ал-Футуҳот ал-маккия», «Фусус ал-ҳикам» ва ғ.) оварда, онҳоро тарҷума, шарҳ ва тавзеҳ намудааст, ки як намунаи онро дар ин ҷо ёдовар мешавем: «Ва лайса вуҷуд илло вуҷуди-л-ҳақ, бисуввари аҳвол камо ҳия алайҳи ал-мумкинот фи анфусиҳо ва аъёниҳо»(Тарҷума: дар олам ҷуз вуҷуди Худо (Ҳаққи мутаъол) вуҷуде нест, ва Ӯ аст, ки ба суратҳо ва аҳволи гуногун - мумкинот (имкондор) ва махлуқот зуҳур ёфтааст). «Яъне тамоми мавҷудот, чизе ҷуз таъйинот ва шууноти (корҳои) зоти Худо намебошанд, пас ин Худо аст, ки бо шууноти гуногун ба сурати махлуқот ҷилвагар шудааст» [15, с.96].

Дар зербоби дуюми боби мазкур – **«Табиати метафизикии олам аз нигоҳи Ибни Арабӣ: ал-мумкинот, ал-аъён ас-собита ва ал-олам»**муаллифи диссертатсия таъкид намудааст, ки муҳимтарин баҳсҳои ирфони Ибни Арабӣ баҳси истилоҳи «аъёни собита»ва «мақомоти зоти илоҳӣ»мебошанд, ки ягон муҳаққиқ аз онҳо чашм пӯшидан наметавонад.

Мушкилии ибораи «аъёни собита»на танҳо дар маънои он, балки бештар дарк ва тарҷумаи он то андозае мураккаб ва печида гардидаанд, ки ҳар муҳаққиқ онро бо фаҳму истеъдод ва идроки худ тарҷума ва шарҳ медиҳад.

Барои намуна муаллиф баҳси муҳаққиқони муосири русзабонро дар бораи тарҷума, дарк ва маънидод кардани онҳоро аз ҷониби (Т, Ибрагим, А.В. Смирнов, А.Д. Кныш, Садыков И. ва диг.)-ро бо тафсил шарҳ додааст. Истилоҳоти душворфаҳми ин зербоб ҳам, аз ҷумла, адами (новуҷудӣ) айни собита, нусхаи дуввуми шайъ дар олами интеллигибелӣ, «ҳеҷияти»(ҳеҷи) мутлақ, айн, «шайъияи омма», «шайъияти мутлақа»(«аш-шайъия мутлақа»), «Кун!»(«Бишав!»), «шайъияти омма»ва ғ.-ро тавзеҳоти возеҳтар додааст.

Дар охири ин зербоб се мартабаи ҳолати онтологии вуҷуди ягона – ҳолати вайро ҳамчун Мутлақ ва ду ҳолати ҳар як шайъ (барои ақл дастрас ва мушаххас)-ро тасдиқ менамояд. «Ин мухолифати ба чашм расандаро дар андешаҳои Ибни Арабӣ ҳангоми таълиф намудани китоби дигараш «Иншо ад-давоир» аллакай аз байн бурда, на дар бораи маротиби чаҳор мартабагӣ, балки таснифоти се мартабагии ҳолатҳои ашёро дар шакли зер пешниҳод кардааст:

Дар зербоби сеюми ин боб - «**Мақомоти Худо аз дидгоҳи сӯфиён ва Ибни Арабӣ**»- ба андешаи муаллифи диссертатсия, самти дуввуми тезиси Ибни Арабӣ оид ба ваҳдати вуҷуд ба табиати метафизикии олам дахл дорад. Ба рағми андешаи бисёри муҳаққиқон ва мунаққидони ӯ, чунин ба назар мерасад, ки дар тезиси худ оид ба ваҳдати вуҷуд Ибни Арабӣ дар навбати аввал андешаҳои навро нисбати табиати метафизикии Худо пешниҳод накардааст.

Асарҳои Ибни Арабиро оид ба ҳастишиносӣ омӯхта, муаллиф бо се консепсияи метафизикӣ, ки бо космологияи ӯ алоқаманд мебошанд, рӯ ба рӯ меоем: ал-мумкинот; ал-аъён ас-собита; ва ал-олам. Таваҷҷуҳи мо дар ин ҷо ба самтҳои метафизикии ин мафҳумҳо, ки ҳамчунон ки мо тахмин мекунем, метавонанд новобаста аз самтҳои ирфонӣ ва динӣ фаҳмо бошанд, равона шудааст.

Аввалан: консепсияи ал-мумкинот (шакли танҳояш: ал-мумкин) ё ал-аъёнро... метавон ҳамчун «объектҳои шартан

имкондор»ё ки «зотҳои шартан имкондор»тарҷума намуд. Як қатор донишмандон ал-мумкинро ҳамчун «он чизе, ки шартӣ мебошад»шарҳ додаанд.

Ал-мумкинот шомили ҳам объекти ҳақиқӣ ва ҳам объекти имкондор аст, ки ба объектҳои зарурӣ ва номумкин муқобил гузошта мешаванд. Ин истилоҳ дар миёни файласуфон ва илоҳиётшиносони исломӣ зиёд истифода шуда, Ибни Арабӣ низ онро зиёд истифода бурдааст.

Дуввумаш, мафҳуми «ал-аъён ас-собита» (ал-аъён – истилоҳи шакли ҷамъ, шакли танҳояш – ал-айн мебошад). Ибни Арабӣ қайд кардааст, ки ӯ ин мафҳумро аз мактаби илоҳиётшиносии муътазилия гирифтааст. Аммо ӯ аз афташ, маънои нодири ин истилоҳро ворид намуда, шабоҳати вай бо истилоҳи техникии муътазилиён, эҳтимолан, бештар вз ҷиҳати фонетикӣ мебошад.

Сарфи назар аз ин, ин мафҳум ба фазли Ибни Арабӣ дар анъанаи сӯфиён мавриди истифодаи умум қарор гирифтааст. Аммо дар нисбати он ки ин мафҳум чӣ чизеро, махсусан дар самти метафизикӣ, ифода мекунад, возеҳияте вуҷуд надорад.

Муаллифи диссертатсия, барои возеҳтар дарк кардаи маънои андешаҳои Ибни Арабӣ мисолҳои зиёдеро аз «Фусус ал-ҳикам» ва дигар осори мутафаккирони асримиёнагӣ, намунаҳо оварда: тобиши нур бар оинаҳо, шароб ва ҷом, зуҳури чеҳра дар оинаҳо, зуҳури дарё ба сурати амвоҷ ва ғ. бо далелу мисолҳо нишон додааст.

Дар зербоби чаҳоруми боби чорум масъалаи **«Таносуби ваҳдати вуҷуд ва ваҳдати шуҳуд» -** таҳаввули ин ду равия дар таърихи тасаввуф ва хусусиятҳои таҷрибаи ирфонӣ дар таълимоти Ибни Арабӣ мавриди таҳлили илмӣ қарор гирифтааст. Дар ибтидо таъкид мегардад, ки баъд аз даргузашти Ибни Арабӣ таълимоти ваҳдати вуҷуд дар кишварҳои гуногуни исломӣ густариш ёфта, аз ҷониби намояндагони маъруфи тасаввуф, аз ҷумла Садриддини Қунавӣ, Ибни Фориз, Мавлоно Ҷалолиддини Румӣ, Абдурраҳмони Ҷомӣ ва дигарон идома ва инкишоф дода шудааст. Дар баробари ин, дар дохили андешаи ирфонӣ равияи дигаре ташаккул ёфт, ки баъдан бо номи ваҳдати шуҳуд маъруф гардид. Ин равия дар ибтидо дар андешаҳои Алоуддавла Симнонӣ ба муқобили тафсири ваҳдати вуҷуд зуҳур

намуда, шакли низоммандтарини худро дар таълимоти Аҳмади Форуқи Сарҳиндӣ (Имом Раббонӣ) пайдо кардааст.

Дар зербоб нишон дода мешавад, ки Сарҳиндӣ, сарфи назар аз мавқеи махсуси таълимоти ваҳдати вуҷуд дар тасаввуфи исломӣ, онро аз ҷиҳати эҳтимоли таъбири онтологии муносибати Худо ва олам мавриди интиқод қарор додааст. Ӯ ба ҷойи мафҳуми «ҳама Ӯст» мафҳуми «ҳама аз Ӯст»-ро пешниҳод намуда, бар воқеияти мустақили мавҷудоти офаридашуда ва фарқияти зотии Худо ва халқ таъкид кардааст. Аз назари ӯ, ҳолатҳои ирфонӣ, аз ҷумла ваҷд, ҷазба ва фано, набояд ба маънои маҳлул шудани инсон дар зоти Худо ё аз байн рафтани воқеияти олам фаҳмида шаванд. Ориф дар чунин ҳолат танҳо ҳузур ва таҷаллии Ҳақро ба таври шадид эҳсос намуда, мавҷудоти дигар аз шуҳуди ӯ пӯшида мешаванд. Бинобар ин, ваҳдати шуҳуд бештар ҳолати маънавию идрокии орифро ифода намуда, бо принсипҳои танзеҳ, тавҳид ва талаботи шариати исломӣ созгор дониста мешавад.

Дар идомаи таҳлил масъалаи асосии баҳси миёни ваҳдати вуҷуд ва ваҳдати шуҳуд - объективӣ ё субъективӣ будани ваҳдати таҷрибашуда аз ҷониби ориф - мавриди баррасӣ қарор мегирад.

Дар зербоб андешаҳои як қатор муҳаққиқон дар бораи ин масъала таҳлил гардида, нишон дода мешавад, ки бархе аз шарқшиносон ва муҳаққиқони тасаввуф ваҳдати вуҷудро ҳамчун низоми фалсафӣ ва ваҳдати шуҳудро ҳамчун ҳолати ирфонӣ шарҳ додаанд. Аз ҷумла, фарқи онҳо дар он гузошта мешавад, ки ваҳдати вуҷуд бештар бо маърифат ва таъбири онтологии вуҷуд, дар ҳоле ки ваҳдати шуҳуд бо муҳаббат, ҷазба ва таҷрибаи мустақими маънавӣ иртибот дорад. Дар ин замина ҳатто баъзе муҳаққиқон кӯшиш кардаанд, ки таҷрибаи ирфонии Ҳаллоҷ, Ибни Фориз ва дигар намояндагони тасаввуфро аз таълимоти назариявии Ибни Арабӣ ҷудо намуда, аввалиро ваҳдати шуҳуд ва дувумиро ваҳдати вуҷуд номанд.

Бо вуҷуди ин, таҳлили осори худи Ибни Арабӣ нишон медиҳад, ки масъала хеле мураккабтар аз чунин муқобилгузории ду равия мебошад. Дар шарҳи ҳолатҳои фано ва ҷазба Ибни Арабӣ борҳо таъкид мекунад, ки дар ҳолати истиғроқ ва шуҳуди Ҳақ ориф аз худ ва аз мушоҳидаи ғайр фориғ мегардад. Аммо ин

фано маънои нест шудани воқеии мавҷудотро надорад. Барои тавзеҳи ин ҳолат ӯ аз ташбеҳи нури хуршед ва нури ситораҳо истифода мекунад: ҳамон тавре ки ҳангоми тулӯи офтоб нури ситораҳо аз назари инсон пӯшида мешавад, вале худи ситораҳо ва нури онҳо аз байн намеравад, дар ҳолати таҷаллии Ҳақ низ мавҷудот аз шуҳуди ориф ғоиб мешаванд, вале воқеияти онҳо дар нафси амр боқӣ мемонад. Аз ин рӯ, фано дар ин маврид пеш аз ҳама ба тағйири ҳолати идрокӣ ва шуҳудии ориф ишора мекунад.

Дар идомаи зербоб ба яке аз хусусиятҳои муҳими забони ирфонии Ибни Арабӣ - истифодаи рамзӣ ва чандмаънои мафҳумҳои «вуҷуд», «вичдон», «ваҷд», «фано» ва «шуҳуд» - таваҷҷуҳ карда мешавад.

Дар ин замина марҳалаҳои тавоҷуд, ваҷд ва вуҷуд дар тасаввуф низ таҳлил мешаванд. Тавоҷуд ба марҳалаи ибтидоии талоши ирфонӣ, ваҷд ба ҳолате, ки таҷрибаи маънавӣ бе такаллуфи ирода бар қалби солик ворид мегардад ва вуҷуд ба марҳалаи камол ва истиғроқи комили ориф ишора мекунад. Дар ҳолати вуҷуд, ориф аз шуҳуди хеш фонӣ гардида, ҳақиқати вуҷудро на ҳамчун мафҳуми назариявӣ, балки тавассути таҷрибаи мустақими ирфонӣ дармеёбад. Аз ин рӯ, дар осори Ибни Арабӣ «вуҷуд» ва «вичдон» дар робитаи мустақим бо ҳам қарор дошта, вичдони ҳақиқии вуҷуд бо фано аз худ ва шуҳуди Ҳақ тавъам дониста мешавад.

Ҳамзамон, дар зербоб масъалаи «хаёл» ҳамчун шакли махсуси идрок дар таълимоти Ибни Арабӣ мавриди таҳлил қарор мегирад. Дар зербоб ҳамчунин таъкид мегардад, ки барои Ибни Арабӣ шуҳуд ва вуҷуд робитаи ҷудонопазир доранд. Вай аҳли назарро аз муҳаққиқон ва аҳли кашф ҷудо намуда, бар он андеша аст, ки аҳли назар тавассути фикр ва истидлол ба маърифати комили вуҷуд расида наметавонанд, дар ҳоле ки муҳаққиқон ба воситаи кашф, шуҳуд ва таҷрибаи ирфонӣ ба он таҳаққуқ меёбанд. Аз ин нуқтаи назар, ваҳдати ирфонӣ на ба ваҳдати мантиқӣ ё фалсафии субъекту объект баробар аст ва танҳо ба ҳолати равонии субъективӣ маҳдуд намешавад. Дар ҳолати ирфонӣ фосилаи маъмулӣ миёни идроккунанда ва идрокшаванда тағйир меёбад, зеро ориф ҳақиқатро на танҳо ҳамчун объекти мушоҳида, балки ҳамчун воқеияти

таҷрибашаванда дармеёбад.

Ҳамин тавр, таҳлили муқоисавии ваҳдати вуҷуд ва ваҳдати шуҳуд нишон медиҳад, ки таълимоти Ибни Арабиро наметавон пурра дар чорчӯбаи яке аз ин ду мафҳум маҳдуд кард. Дар таълимоти ӯ ваҳдати вуҷуд ҳамзамон бо таҷрибаи шуҳуд, ваҷд ва фано иртибот дорад. Агар ваҳдати шуҳуд асосан ба маҳв шудани шуури ғайр дар таҷрибаи ориф ишора намояд, ваҳдати вуҷуд масъалаи амиқтари муносибати Ҳақ ва халқ ва маънои вуҷудро дар бар мегирад. Аз ин рӯ, дарки дурусти мавқеи Ибни Арабӣ тақозо мекунад, ки ҷанбаҳои онтологӣ, маърифатшинохтӣ ва ирфонии таълимоти ӯ дар робитаи мутақобила таҳлил карда шаванд.

Боби панҷум – «Масъалаҳои асосии фалсафаи ирфон дар таълимоти Ибни Арабӣ»- аз чор зербоб иборат аст.

Зербоби аввали ин боб **«Масъалаи офариниши ҷаҳон ё «Назарияи офариниши нав»-и Ибни Арабӣ»** номида шуда, дар он масоили вобастаи ин консепсия муфассал таҳқиқ гардидаанд. Ибни Арабӣ таълимоти наверо тарҳрезӣ кардааст, ки мустақиман бо таълимоти «ваҳдати вуҷуд»-и ӯ робитаи мантиқӣ дошта, дар партави он масъалаи офариниши ҷаҳон – «халқи ҷадид», – «офариниши нав»-ро пешниҳод намудааст, ки ин проблема, сарфи назар аз далелҳои қуръонӣ ва таърихи нисбатан қадимтари он дар фалсафаи Юнони бостон ҷой доштаанд, аммо дар чунин шакл дар таърихи ирфони исломӣ, гузориши ин масъала бори аввал ба назар мерасад. Ибни Арабӣ дар боби тағйир ва табдил ёфтани ҷаҳон, ки ҳар «он»– ҳар воҳиди ченаки вақту замон, воқеъ мешавад, ақида ва андешаи хосе мебошад, ки метавон онро ба назарияи «халқи ҷадид – офариниши нав»номгузорӣ намуд. Ин назария, яке аз афкори амиқи Ибни Арабӣ аст, ки худи ӯ онро калиди ҳалли баъзе аз масоили амиқ ва душворфаҳми мобаъдуттабиа (яъне, он чизҳое, ки берун аз табиатанд, монанди ҳастӣ, вуҷуд, рӯҳ, Худо, маънои зиндагӣ) ва ирфон қарор додааст.

Ҷавҳари ин таълимот он аст, ки ҷаҳон ҳамон зуҳур ва таҷаллии зоти Худованд аст ва ҳамон гуна, ки дар баҳси ваҳдати вуҷуд дар зербоби поёнӣ хоҳад гузашт, Ибни Арабӣ ақида дорад, ки Худованд дар танзили зоти хеш аз марҳалаи аҳадият ба мартабаи улуҳият ва таҷаллӣ дар мумкиноти ҷаҳонро эҷод

намудааст. Ин дидгоҳ комилан бо таълимоти исломӣ мухолиф тавзеҳ меёбад. Дар таълимоти аҳли шиъа омадааст, ки офариниши Худованд ибдоъӣ аст ва «ло мин шайъ»(на аз ҳеҷ), вале дар таълимоти суннимазҳабон ҳамон андешаи аз «ҳеҷ»(таълимоти «Кун фаякун»- яъне бо амри «Бишав»-и Худо ҷаҳон пайдо шудааст) шарҳу тавзеҳ мегардад.

Яъне Худованд ҷаҳонро бидуни модда ва нақшаи пешин офаридааст, аммо Ибни Арабӣ ва орифон қоиланд, ки Худованд бо таҷаллии зотӣ ҷаҳонро халқ намуд, яъне ҷаҳонро аз зоти худ эҷод кард.

Сӯфиён ақида доранд, ки ҷаҳон дар натиҷаи ҳаракати ишқ ва таҷаллии Худованд эҷод шуда, яъне ҷаҳон аз зоти Худованд сарчашма гирифта, бар асари ҳаракати ошиқонаи Худованд халқ эҷод шудааст, зеро Худо ба махлуқоташ ишқ меварзад.

Масъалаи қуръонии «шаш рӯзи офариниш», ки тибқи он Худо оламро дар як дафъа, дар муҳлати як фосилаи замонии муайян офаридааст низ таҳлил ва баррасӣ гардидааст. Манзараи нисбатан мушаххастари доираи бузурги вуҷуд дар чунин шакл ба назар мерасад: аз қутби болоӣ Воҳид, қавси нузулкунандае меояд, ки аз Ақли Аввал, Нафси ҷаҳонӣ то ба замин (аниқтараш, чаҳор унсурҳои физикӣ - хок, об, ҳаво ва оташ) – қутби муқобили он мегузарад, ки аз ахирӣ қавси суъуд мекунад, ки аз маъданҳо, наботот, ҳайвонот гузашта бо инсон, ки айни Ақли аввал мебошад, интиҳо меёбад.

Манзараи мутаҳарикии олам, ки онро пайравони ваҳдати вуҷуд расмкашӣ кардаанд, бо дарки махсуси онҳо аз вақт вобаста мебошад. «Ҳозир» (он), ки мавҷудот аз нав халқ мешавад» аналоги «ewige nu» («абадии ҳоли ҳозир»)-и Майестер Экхарт ва ё «pnuns aeternitatis» («роҳибаҳои абадият»)-и Николай Кузанский мебошад.

Ин на танҳо нуқтаи вақти физикӣ, на танҳо интиҳои одии гузашта ва ибтидои оянда, балки лаҳзаи абадӣ, «он»-ҳои доимӣ мебошад, ки дар он «гузаштаи беинтиҳо» (азал), «ҳозир» ва «ояндаи беинтиҳо» ҷойгир мебошанд, дар ҳар лаҳзаи вақт ҳолати инсон (ҳол), аниқтараш сӯфӣ, ки робитаи хешро бо Кул идрок кардааст, бо ин лаҳзаи вақт ва ё «он»-ҳо муайян карда мешавад.

Вуҷудиён айнан дар ҳамин рӯҳия ба шарҳу баёни

ибораҳои «суфи ибни вақт», «суфи би-ҳукм вақтиҳи» (суфӣ дар ҳукми вақти худ мебошад), «суфия уббод ал-вақт» (сӯфиён ибодаткунандагони вақт мебошанд) пардохтаанд.

Диссертант ҳамчунин таъкид кардааст, ки дар тасаввуф баъзе сатҳҳои «фано»низ аз якдигар фарқ мекунанд: «фано аз-зот» - ҳолати нобудӣ, ки вуҷуди ҳақиқӣ танҳо вуҷуди Аллоҳ тасаввур карда мешавад; «фано ас-сифот» - гум кардани сифатҳои инсон; «фано ал-феъл» - гум кардани назорат аз амалу рафторҳои худ; «фано фи-л-ихвон» - ҳолати олии эҳсосоти бародарӣ бо ҳамандешаҳои тариқати хеш, назар ба худ афзалият додан ба манфиатҳои онҳо; «фано фи-ш-шайх» - тобеияти комил ва иваз намудани иродаи худ бо иродаи «пири (ё шайхи) тариқат»; «фано фи-р-расул» - баъди дар шайх фано шудани «солик» ба даст овардани ҳамин ҳолат дар нисбати пайёмбар; «фано фи-л-лоҳ»- ба даст овардани чунин ҳолати “солик” аст, ки “Ман”-и ӯ дар Худо ҳулул карда, шахсияташ бо сифатҳои илоҳӣ иваз мешавад.

Зербоби дуюм – **«Масъалаҳои ҳастишиносӣ: Худо ва олам»** номида шудааст, ки он яке аз масъалаҳои мураккабу печидаи таълимоти Ибни Арабӣ буда, хеле муфассал шарҳу баён шудааст.

Муаллиф сараввал ҳамин нуктаро хотирасон мекунад, ки масъалаи ҳастишиносӣ бо истилоҳҳои «фано»ва «бақо» робитаи узвӣ дошта, бе ин ду истилоҳ аслан маънӣ надорад. Барои ҳамин муаллифи рисола, қабл аз ҳама ба шарҳу тавзеҳи ҷанбаҳои гуногуни ин вожа пардохтааст.

Вожаи фано - нест шудан, нобуд шудан, маҳв шудан, аз байн рафтан, аз истилоҳоти марказии таълимоти сӯфиён буда, аз ояти Раҳмон 55/26 («Ҳар ки бар рӯи замин аст, фонӣ мешавад») маншаъ мегирад ва маъноияш маҳв намудани сифатҳои шахсӣ ва ба ҷои онҳо касб намудани сифатҳои илоҳӣ мебошад.

Фано, қариб ҳамеша бо бақо - «бо Худо будан», аниқтараш бо Худо як шудан, муттаҳид шудан, якҷоя истифода мешавад.

Аз сабаби он ки маншаи тамоми ашёи олам Аллоҳ мебошад, «нопайдо шудан дар Аллоҳ»ҳамчун об шудан, маҳлул шудани ҷузъ дар кул, афтидани «қатра»дар «баҳр»ва гум шудани он дар баҳр, тавсиф ёфтааст ва сӯфӣ низ дар Аллоҳ,

хурд дар бузург, ҷузъ дар кулл маҳв шудан мехоҳад. «Фано»дар тасаввуф тибқи меъёрҳои гуногун табақабандӣ гардидааст: фанои зот, фанои сифот, фанои феъл ва ғ.

«Фано» аз олитарин сатҳҳои қаробат ба Худо ва «ҷамъ» сатҳи олитарини фано ба ҳисоб меравад, зеро ба ҷои бандаи ба сатҳи фано расида, фоъоили афъоли ӯ Худо мебошад ва фано маънои «тамоман вуҷуд надоштан» ва «на будан»-ро надорад. Ҳамин нуктаро низ бояд таъкид кард, ки муаррихони тасаввуф низ дар шарҳу баёни «фано»ва «бақо»мавқеъҳои гуногунро ишғол намудаанд. Масалан, Абӯсаиди Харроз – асосгузори таълимоти фано ва бақо, «фано»-ро ҳамчун «дар қалб маҳв шудани лаззатҳои дунявӣ ва охират»ба ҷои онҳо боқӣ мондани ризояти Худо ва «бақо»-ро дар маънои «аз қалб шустани ҳама чизи ғайри Худо»муайян кардааст.

Фано – замоне ба вуҷуд меояд (рух медиҳад), ки банда маншаъи ҳама корҳои худро аз ҷониби Худо мебинад, на дар худ. Дар чунин ҳолат, ки онро метавон «надидани афъоли хеш» номид, ба ҷои банда фоъили афъоли ӯ Аллоҳ мегардад: Аллоҳ мебинад, Аллоҳ ҳис мекунад, Аллоҳ мешунавад, Аллоҳ роҳ меравад, ки дар ҳадиси қудсии «Агар ман банда хешро дӯст доштам, ман чашмони ӯ хоҳам шуд, ки бо онҳо мебинад, дасте ӯ хоҳам шуд, ки бо он мегирад, пойҳои ӯ хоҳам шуд, ки бо онҳо роҳ меравад» [41, С.38].

«Фано» ҳамчунин дар маънои «набудан, ҳеҷӣ», «характери гузаранда доштан» ва «бақо» дар маънои «доимӣ ва собит» будан низ истифода мешавад. Фано бо маънои нест кардани сифатҳои разилаи ахлоқӣ ва бақо бо доимӣ будани сифатҳои фозила алоқаманд мебошад. Барои он касе, ки аз сифатҳои бад даст кашидааст, саъю талош ва хоҳишҳои нафсонӣ «фано» ба «ҳеҷ» табдил ёфтаанд ва сидқу ихлос ва ниятҳои нек «доимӣ», яъне «бақо» ёфтаанд. Дар дили он касе, ки робитаашро бо олам кандааст, корҳои дунявӣ барояш ба «ҳеҷ» табдил ёфтаанд.

Дар зербоби сеюм - «**Мақоми инсон ва шинохти нафс**», муаллифи диссертатсия ба масъалаҳои муҳими фано ва бақо, фано ва нестӣ, Худо аз дидгоҳи Ибни Арабӣ, таълимот оид ба нафс, бақо – қурби фароиз ва қурби навофил муфассал шарҳу баён ёфтаанд.

Дар хулосаҳои ин фасл муаллиф, таҳлилу шарҳҳои болоиро ҷамъбаст намудааст, ки зерфаслҳои боло комилан ба масоили ҷавҳарии таълимоти Ибни Арабӣ фано ва бақо бахшида шуда, дар он муаллиф саъй кардааст, ки паҳлӯҳои гуногуни ин таълимотро баррасӣ ва ҳаллу фасл намояд.

Масъалаи муҳими дигаре, ки Ибни Арабӣ ба он ишора мекунад, ҳодис набудан ва безамону бемакон будани нафс мебошад, ки байни файласуфон ва ҳукамо матраҳ мебошад, масъалаи қадим ё ҳадис будани нафс ва пеш ва ё баъди пайдошавии бадан, мебошад. Аксари орифон нафсро қадим дониста, илова бар абадият, азалияти онро низ қабул доранд.

Масъалаи дигаре, ки онро Ибни Арабӣ пеш мегузорад ягонагии Худо ва нафс дар зот мебошад. Аз назари Ибни Арабӣ, ин мақом мақоми бемақомӣ буда дар Қуръон низ (Азҳоб, 33:13) ба он ишора шудааст. Ин мақом ба ҳеҷ сифате вобаста намешавад. Дар ин мақом, Худо ва нафс ба ваҳдат мерасанд, зеро нафс дар ин ҷо аз ҳар сифат ва вобастагие раҳо мегардад ва дар натиҷа бо Худованде, ки ӯ низ таҳти ҳеҷ ҳукме қарор надорад, яке мешавад. Аз буъди дигар, метавон гуфт, ки ҳарчанд Худо дар ин мақом ҳеҷ мақоме надорад, бо ҳама асмо (номҳо) зуҳур мекунад. Дар муқобил, нафс низ ҳеҷ исме надошта ва нисбат ба қабули исм омода мебошад.

Ибни Арабӣ дар матне, ки аз тафаккур дар зоти Худо манъ менамуд, гуфтааст: «Худо на шабеҳи чизе аст ва на чизе шабеҳи Ӯст. (Ҳол) чӣ гуна касе, ки шабеҳи ашё аст (яъне инсон) метавонад касеро, ки на шабеҳи чизе аст ва на чизе шабеҳи ӯст, бишносад?» [18; Ҷ 2, С. 15-25]. Дар ин ҷо Ибни Арабӣ саволи ҷиддиеро пеш мегузорад, ки аз назари мо, ҳадафи ниҳоии сайру сулуки сӯфиро бояд ошкору равшан созад. Дар ҳаллу фасли ин масъалаи ниҳоят ҷиддӣ Ибни Арабӣ саъю талоши зиёд карда, ба шарҳу тавзеҳ додани истилоҳоти махсуси сӯфиёна таваҷҷӯҳ додааст, ки дар зер онҳоро мавриди баҳс қарор додаем.

Аввалин қадамҳои сӯфӣ дар таҳзиби нафс зудудани (равонидан, пок кардан) худ, поку муназзаҳ шудан аз разоили ахлоқӣ мебошад. Ибни Арабӣ, ки дар паи ваҳдат бо Худо ҳаст, на танҳо мехоҳад, ки аз разоили нафсонии худ пок шавад, балки дар пайи раҳоӣ аз худ мебошад. Яъне ӯ мехоҳад, ки аз роҳи инкор кардани афъол, сифатҳо ва тааллуқоти худ, ба сатҳи зоти

худ ворид шуда, дар он ҷо Худоро биёбад. Барои ҳамин орифоне мисли Ибни Арабӣ мехостанд, ки ба хилвати зот паноҳ баранд.

Дар зербоби чаҳоруми боби панҷуми диссертатсия «**Мушкилоти дарки таълимоти Ибни Арабӣ**» муфассал баррасӣ ва таҳлил гардида, андешаҳои муҳаққиқони шинохта дар мавриди ин мушкилот шарҳу тавзеҳ ёфтаанд.

Вожаи «ваҳдати вуҷуд», ки зимни тарҷума бо забонҳои аврупоӣ бештар муодили вожаҳои пантеизм ва панентеизм баробар дониста шуда, таърихи тӯлониеро дар таърихи халқҳои гуногун аз сар гузаронидааст. Яке аз мушкилоте, ки қабл аз ҳама ба чашм мерасад, ин истилоҳоти ниҳоят зиёди мактабҳои гуногуне ҳаст, ки пайдо кардани маънои ягонаи онҳо ниҳоят душвор ва дар аксари мавридҳо номумкин аст.

Масалан, муҳаққиқи шаҳири рус Т. Ибрагим баҳсеро ба миён мегузорад, ки тибқи он ваҳдати вуҷудро метавон ҳамчун пантеизм қабул кард, аз ин рӯ, диссертант нуктаҳои асосии мақолаи ӯро муфассал таҳлил ва баррасӣ намудааст, ки барои мутахассисон-тасаввуфшиносон қобили мулоҳиза ва андешаронӣ мебошад.

Аммо ба андешаи диссертант, зарурати он низ вуҷуд дорад, ки бо баъзе истилоҳоти марказие, ки дар мақолаи ин муҳаққиқи рус ба чашм мерасанд (ҷавҳар, араз, фалсафаи мутлақ, пантеизм, панентеизм, тавҳиди мутлақ, ваҳдати мутлақа, вуҷуд, интуитсия, иманнентӣ, ирратсионализм, вуҷуд, адам, трансенденсия ва ғ.), ба таври мухтасар шинос шавем, зеро фаҳму дарки ин масоил барои ғайри мутахассисон ниҳоят душвору сангин аст.

Ҳамин тавр, ба андешаи муҳаққиқ, фалсафаи ваҳдати вуҷудиён қабл аз ҳама фалсафаи тавҳиди мутлақ мебошад. Масъалаи асосии таълимоти онҳо таълимот оид ба «ваҳдат», «ваҳдати мутлақа»-и тамоми олам аст. Дар чеҳраи дилхоҳ ҳар як касрат онҳо ваҳдати фарогир (ҳамаро дар бар гиранда)-ро мебинанд; дар ҳар як чиз онҳо зоҳиршавии Воҳидро мебинанд, ки ин чизро бо дигар чизҳо алоқаманду марбут мекунад ва онҳоро бо кулли узвӣ мепайвандад. «Тамоми вуҷуд воҳид мебошад», - навиштааст Ибни Арабӣ ва дар олам чизи дигаре ба ғайр аз ваҳдати олӣ (ваҳдат ал-ваҳдот) ва ё Воҳиде, ки дар касрат (ал-воҳид ал-касир) зоҳир мегардад, вуҷуд надорад» [18,

С.111].

Муқобилони пантеизми сӯфиёна ҳатто дар тезиси ваҳдати вуҷуд айният додани Худо ва оламро мушоҳида кардаанд, қайд кардааст муҳаққиқи рус. Аз ин тезис, - навиштааст Ибн Таймия, бармеояд, ки: «вуҷуди олам ин вуҷуди Аллоҳ аст» [21, С.82]. Аммо Ибни Арабӣ ва пайравони ӯ бо айният донистани Худо ва олам дар нисбати «вуҷуд»-и онҳо иктифо намекунанд.

Барои дарк кардани ин бо ҳам муқоиса кардани ду қавли Шайхи акбар кофӣ аст – «Дар вуҷуд чизе нест, ки мавҷудияти ду сифати бо ҳам муқобилро иҷоза диҳад, магар дар самти ваҳдати он» ва «Чизе вуҷуд надорад, ки ду чизи бо ҳам муқобилро, ба ҷуз Аллоҳ иҷозат дода тавонад» [11, С.107] - то итминон пайдо кард, ки Ибни Арабӣ зери мафҳуми «Аллоҳ» на ягон чизи дигар, балки тамоми оламро дар назар дорад.

Доир ба айният додани Аллоҳ бо кулли олам он суханони муассиси вуҷудия шаҳодат медиҳанд, ки Аллоҳ ҳамчун «айн ал-кулл», «ал-кавн ал-кулл», «кулл шайъ» ва ғ. тавсиф шудааст. «Ҳамин тариқ, Ибни Таймия тамоми асосҳоро дошт, ки вуҷудиёнро, ки тасдиқ мекарданд, ки: «Аллоҳ айни осмонҳо ва замин мебошад» ва ашёи мушаххас (коинот) моҳиятан қисмҳои Аллоҳ, монанди як мавҷи баҳр ба баҳр мебошанд, мавриди танқид қарор диҳад» [21, С. 44].

Диссертант андешаҳои муҳаққиқонеро аз қабили Читтик, Абӯалои Афифиро, ки дар саросари «Фусус ал-ҳикам» аз ҳамин истилоҳ истифода бурдааст, таҳлил ва тавзеҳ додааст.

Дар маҷмуъ, мутобиқати ваҳдати вуҷуд бо шариат низ дар андешаҳои Ибни Арабӣ муфассал баррасӣ гардидааст, ки доманаи ин масоил низ ниҳоят васеъ мебошад. Ибни Арабӣ низ ҳамчун ваҳдати вуҷудӣ бо ҳамаи ин мушкилот рӯ ба рӯ шуда, аз Ибни Таймия сар карда, мактаби ӯро бо таътил, бехудоӣ, илҳод, зандақа, ширк ва куфр муродиф дониста, дар ду китобаш «Ибтол ваҳдати-л-вуҷуд» («Ботил будани ваҳдати вуҷуд») ва «Рисолат ила ман саалаҳу ан ҳақиқати мазҳаб ал-иттиҳодиин, ай қоилин ваҳдати-л-вуҷуд» («Нома ба касоне, ки аз ӯ оид ба мазҳаби муваҳҳидон, яъне қоилон ба ваҳдати вуҷуд суолҳо кардаанд») онҳоро зиндиқ, илҳод [155] хондааст.

ХУЛОСА

НАТИҶАҲОИ АСОСИИ ИЛМИИ ТАҲҚИҚОТ

Натиҷагириҳои мундариҷаи рисоларо, ки дар тамоми фаслҳо ва зарфаслҳои боло мо масъалаи зиндагӣ, осор, ақоид, шореҳони ваҳдати вуҷудии Ибни Арабиро мавриди таҳлил ва баррасӣ қарор додаем, ҳоло метавонем чунин хулосаҳоро манзур гардонем.

1.Ибни Арабӣ номи пурраш Муҳиуддин Абӯбдуллоҳ Муҳаммад ибн Алӣ ал-Ҳотимӣ ат-Тоӣ (560/1165 – 638/1240) ориф ва файласуфи бузург, муассиси таълимоти ваҳдати вуҷуд (ягонагии вуҷуд) маъруф бо Шайхи акбар (Устоди бузургтарин), «қутбу-л-ақтоб» (қутби қутбҳо), Ибни Афлотун (Писари Афлотун), Кибрити (гугирди) сурх ва ғ. машҳур мебошад. Ӯ ҳамчун намояндаи барҷастаи афкори фалсафии асрҳои миёнаи Шарқ, дар байни орифони исломӣ ҷойгоҳи махсусро ишғол менамояд. Ҳаёти иҷтимоӣ-сиёсӣ ва маданӣ-фалсафии кишварҳои исломӣ барои ташаккулёбии ҷаҳонбинӣ ва низоми андешаҳои Ибни Арабӣ мусоидат намудааст. Доираи осори фалсафӣ-ирфонии ӯ васеъ ва густурда буда, таҳлили самти ҷаҳонбинии Ибни Арабӣ аз он шаҳодат медиҳад, ки аввалан, дар марҳалаи муайяни таърихӣ тарзи метафизикии тафаккур қариб барои ҳамаи намояндагони фалсафа ва илм хос мебошад; сониян, ҷаҳонбинӣ ва андешаҳои мутафаккирон дар зери таълимоти расмии исломӣ, ташаккул ёфтааст. Далели ин гуфтаҳо он аст, ки тамоми ғояҳо ва андешаҳои Ибни Арабӣ бо оятҳои қуръонӣ, ҳадисҳои набавӣ ва таъвили онҳо асоснок мешаванд. Таълимоти ҳастишиносии ӯ бар принсипҳои бунёдии назарияи сӯфиёнаи ваҳдати вуҷуд ва касрати мавҷуда, - «ваҳдати вуҷуд ва касрати мавҷуд» - бино ёфтааст. Асоси ҷаҳонбинии ӯро ирфони сӯфиёна ташкил менамояд. Маҳз дар ҳамин самт масоили гуногуни ҳастӣ - моддӣ ва идеалӣ, ваҳдат ва касрат, ваҳдат-ул-вуҷуд, воҷиб-ул-вуҷуд, имкон-ул-вуҷуд ва ғайра ҳаллу фасл карда шудаанд. Теософияи ирфонии мутафаккир бар принсипи устувори тавҳиди исломӣ асос меёбад, зеро дар акси ҳол мавҷудияти таълимоти ирфонӣ-теософӣ ғайри имкон мебуд. Сарфи назар аз ин, моҳият ва самтнокии таълимоти ирфонии Ибни Арабӣ аз ҷаҳонбинии расмӣ фарқ мекунад. Ҳастии мутлақ, маҳз ва воқеӣ – Худо дар таълимоти ӯ абстрактӣ буда, на танҳо нахустасос ва

нахустиллати тамоми мавҷудот, чӣ абстрактӣ ва чӣ моддӣ, балки иллати доимии мавҷудияти онҳо мебошад. Агар дар тавҳиди исломӣ айнияти Худо ва табиат инкор ва ҳастии трансендентии Холиқи мутлақ собит гардонида шавад, пас дар таълимоти ирфонии мутафаккир айнияти объект ва субъект тасдиқ мешавад, ки дар рисола муфассалан баён гардидаанд.

Ба андешаи Ибни Арабӣ, танҳо Аллоҳ ҳастии воқеӣ мебошад ва ҳама чизи ғайри ӯ - мо сивоу-л-лоҳ - ваҳдати вуҷуд ва касрати мавҷуд мебошад, яъне метавон гуфт, ки Ибни Арабӣ олами вуҷуд ё ҳастиро аз ду қисм – Аллоҳ ва Ғайри Аллоҳ (мо сивоуллоҳ) иборат медонад. Дар таълимоти Ибни Арабӣ, Худо бо «нури маҳз» айният дода мешавад, ки дар муқобили он «зулмат» қарор дорад. Нури воқеӣ аз рӯи зарурати табиӣ ҳамчун нурҳои Офтоб ошкор мегардад [М-6].

2. Ибни Арабӣ аз хурдсолӣ ба тасаввуф дилбастагӣ ва таваҷҷуҳи хоса нишон дода, тариқати ботинии ӯ, бузургсолон ва ҳатто Ибни Рушд - файласуфи шинохтаи арабро дар ҳайрат монда буд. Ӯ барои идомаи таҳсил (зодгоҳаш ш. Севилро тарк карда) ба Тунис, баъдан Марокаш, Фаъс ва дигар шаҳрҳои Африқои шимолӣ ва дар синни 36 солагӣ ба Қоҳира ва аз он ҷо ба Макка рафта, дар он ҷо ду сол зиндагӣ кардааст ва маҷмуаи ашъорашро бо унвони «Тарҷумон-ул-ашвоқ» ва китоби бузургҳаҷми «Ал-Футуҳот ал-маккия» (ки аксари муҳаққиқон онро «доиратулмаорифи исломӣ» эътироф кардаанд)-ро дар ҳамон ҷо таълиф намудааст [М-1; М-5;].

3. Ибни Арабӣ, ба эътирофи худаш, аз соли 1184 аз мансабҳои барояш пешниҳодшуда даст кашида, тариқати сӯфиёнаро ихтиёр намуда, то охирин рӯзҳои зиндагиаш дилбаставу ҳаводори тасаввуф боқӣ монд ва ҳамзамононаш ба хотири донишҳои амиқ ва васеъ ӯро бо унвони баландтарини мартабаи табақабандии ирфон – «қутб ал-ақтоб» (қутби қутбҳо)-ро сазовор донистаанд. Ӯ дар назди устодони бонуфузи давр ба шогирдӣ машғул буда, илмҳои замони худро аз худ намуда бошад ҳам, аз ҳама илмҳои дӯстдоштааш тасаввуф буд ва бо аксари орифони машҳури даври хеш шахсан шиносоӣ ва суҳбатҳо доштааст [М-10; М-12; М-14].

4. Осори Ибни Арабӣ ниҳоят зиёд (аз 300 то 500 асар) мебошад, вале дар миёни онҳо манзалат ва мақоми ду китобаш –

»Ал-Футуҳот ал-маккия» ва «Фусус ал-ҳикма» дар таърихи ирфони исломӣ ниҳоят баланд буда, номи ӯро дар саҳфаи фалсафаи ҷаҳон сабт ва абадӣ гардонидаанд. Таъсир ва нуфузи Ибни Арабӣ на танҳо дар ташаккули ҷаҳонбинии сӯфиёни минбаъда, балки умуман дар пешрафти илми фалсафаи асрҳои миёна баланд буда, то замони мо зиёда аз 150 асари ӯ маҳфуз монда, танҳо як қисми ками онҳо (ҳудуди 60 асар) ба нашр расидаанд.

Нависандагӣ барои Ибни Арабӣ (ба қавли Ҳусайни Рамзҷӯ, бар хилофи Шамси Табрезӣ) ба одат табдил шуда буд. Ӯ дар номае аз соли 632 аз Димишқ барои Кайковуси аввал, подшоҳи Қуния навишта 240 номгӯи таълифоти худро бар шумурдааст. Шумораи навиштаҳои ӯро Шаронӣ дар ҳудуди 400 ва Ҷомӣ беш аз 500, Усмон Яҳё 848 ва Вилям Читик болиғ бар 900 донистаанд [М-15; М-16; М-19].

5. Андешаҳои гносеологияи Ибни Арабӣ - маърифат ба ду қисм тақсим мешавад – (1) маърифати ҳодисаҳо ва зуҳуроти олами моддӣ ва (2) маърифати Худо. Ахирӣ ҷавҳари таълимоти Ибни Арабиро ташкил дода, дар партави ваҳдати вуҷуд шарҳу баён мегардад [М-1; М-2; М-6; М-7].

6. Асоси ҷаҳонбинии Ибни Арабиро андешаҳои ваҳдати вуҷуд ташкил медиҳанд, ки минбаъд дар заминаи шарҳу баён ва таблиғи таълимоташ аз ҷониби шогирдону пайравон сабаби таъсис ёфтани мактаби ирфоние бо ҳамин ном – ваҳдати вуҷуд гардид, бо мурури замон тобиш ва сибғаи динӣ-фалсафӣ гирифта, ба аксари муҳаққиқони осораш имкон фароҳам овард, ки ҷаҳонбинии сӯфиёнаи ӯро ҳамчун тасаввуфи фалсафӣ номгузорӣ намоянд. Бисёр муҳаққиқони араб ва эронӣ ба чунин натиҷа расидаанд, ки ӯ дар заминаи ҳамин таълимот тамоми рукнҳои исломро пазироӣ намуда, аз доираи таълимоти расмӣ берун нарафтааст. Сарфи назар аз он ки як қисми муҳаққиқон Ибни Арабиро дар фалсафикунонӣ ё сибғаи фалсафӣ додан ё ақлонӣ намудани (ратсионализатсия) тасаввуф ва як қисми дигар аз аслиёти ҷавҳарии худ дур шудани тасаввуф гунаҳгор медонанд, Ибни Арабӣ тавонист, ки мақоми волои хешро дар рушд ва тавсеаи афкори ирфонӣ пайдо намояд [М-3; М-6].

7. Ибни Арабӣ кӯшиш намудааст, ки тамоми афкори пешгузаштагони ғоявии худро ҷамъбаст намуда, низоми

мукаммали илмҳои замонаи худро пешниҳод намояд. Таҳлили ақидаҳои Ибни Арабӣ нишон медиҳад, ки ӯ аксарияти илмҳои замони хешро аз худ карда, сайъ кардааст, ки онҳоро дар таълимоти ваҳдати вуҷуд ҷамъбаст ва ҳамчун низоми мукаммали андешаҳои динӣ, ирфонӣ, ақидатӣ ва фалсафӣ пешниҳод намояд. Довариҳои муҳаққиқони гуногуни олам назари субъективии онҳо буда, вобаста аз мавқеи ҷаҳонбинии худ ба осор ва таълимоти ӯ баҳоҳои гуногун ва баъзан зидди якдигар додаанд. Сарфи назар аз мавқеи ишғолкардаи худи Ибни Арабӣ дар нисбати файласуфон наметавон қазоват кард, ки ӯ аз андешаҳои файласуфони юнонӣ ва ба хусус намояндаи бузурги машшоиёни шарқӣ – Ибни Сино баҳра набурда бошад, шабоҳатҳои зиёди лафзӣ ва маъноии истилоҳот ва мафҳумҳои истифодабурдаи ӯ, дар рисола таъкид шудаанд. Ҳамин андешаро низ наметавон қотеъона пешниҳод намуд, ки дар ақоиди ӯ танҳо тамоюлҳои афлотунӣ, навафлотунӣ ва ирфонӣ вуҷуд доранд, ки дар рисолаи мо далелҳои зиёди шабоҳати онҳо зикр гардидаанд. Муҳаққиқон шабоҳати тасаввуфи шарқӣ ва ғарбӣ, навафлотуния ва гноститсизм, масеҳият, таълимоти исмоилия ва ғ. ба таҳқиқи таълимоти Ибни Арабӣ машғул шуда, ба донишҳои иктисобӣ ва умуман донишҳои ҳиссӣ ва ақлӣ итминон надоштани Ибни Арабиро қайд намудаанд. Ба андешаи ӯ, дониши ҳақиқӣ мустақиман аз ҷониби Худо эҳдо мегарданд (қавли Боязид «илмро аз Зинда бояд гирифт, на аз мурда»-ро далел овардааст), аз ин рӯ, муътақид буд, ки донишҳои интуитиви (ҳадсӣ, кашфӣ, завқӣ, шуҳудӣ)-ро, ки ба ориф бо илҳоми худоӣ дода мешаванд, метавон аз роҳи муҷоҳида дар зиндагӣ ба даст овард. Ориф аз тамоми асрори ҳастӣ огаҳӣ ёфтан метавонад, танҳо шарташ ҳамин аст, ки шахс тавониста бошад, ки ба олами «барзах», олами нахустин суввар, олами мисол, ки дар он ҷо ду сурати Худо - моддӣ ва маънавӣ, моддӣ ва трансендентӣ бо ҳам муттаҳид мебошанд, ворид шуда тавонад. Ибни Арабӣ итминони комил дошт, ки Худо трансендентӣ (аз таҷриба берун) буда, файз аз Ӯ маншаъ мегирад, ки ба назарияи судури навафлотуниён шабоҳат дорад. Ин файз донишҳои илоҳиро тавассути имон ва ё ваҳйи набавӣ ба одамон мерасонад. Пайёмбарон дар қабули ин файз аз дигарон дида эҳсосноктар мебошанд. Ибни Арабӣ худро дар ин соҳа инсони худодод, маншаъ ва илҳоми асарҳои худро Худо ё пайёмбар меҳисобид,

вале худро пайёмбар намеҳисобид. Барои сафари рӯҳонӣ-маънавӣ ӯ сукут, тарки муошират, бедорӣ ва гуруснагиро аз шартҳои асосӣ меҳисобид. Ҳангоми риоя намудани онҳо ҳиҷобҳои байни инсон ва Худо бардошта шуда, ба инсон ваҳй нозил мешавад. Туркҳои усмонӣ ба таълимоти Ибни Арабӣ таваҷҷуҳи хоса зоҳир намуда, омӯзиши ҳатмии онро ҳатто ба барномаҳои таълимии донишгоҳӣ дохил намуда буданд. Таъсири ғояҳои ӯро муҳаққиқон дар инкишофи фалсафаи аврупоӣ (Спиноза, Данте, Раймун Лулли ва диг.) низ таъкид кардаанд [М-7; М-9; М-11].

8. Сарфи назар аз он ки дар ташаккулёбии ҷаҳонбинии ӯ таъсири ғояҳои халқҳои гуногуни олам ба назар расад ҳам, ҳамин нуктаро наметавон инкор кард, ки нубуғи илмии ӯ маҳсули шароити таърихию фарҳангии олами исломӣ буда, дар инкишоф ва пешрафти ирфони исломӣ саҳмгузор мебошад. Ин нуктаро низ ҳатман бояд ёдовар шуд, ки Ибни Арабӣ ҳамчун донишманди сатҳи доиратулмаорифи Шарқ дар фазои маънавие ба камол расид, ки мафкураи ҳукмрони он замон дини ислом буда, дар он суннатҳои ақлонии калом, машшоъ, исмоилия, «Ихвон-ус-сафо» ва ғ. низ вуҷуд дошта, дар ташаккулёбии шахсияти илмии ӯ таъсири фаровон боқӣ гузоштаанд [М-12; М-19].

9. Даъвоҳои муҳаққиқони зиёди арабӣ ва эроние, ки Ибни Арабиро ба ҳар роҳу восита мехоҳанд дар мавқеи «дур рафтан» аз таълимоти ислом ва таҳриф додани аслиёти он ҳатто бо «куфр», «зандақа» ва «мулҳидӣ» муттаҳам менамоянд, ба андешаи мо, комилан асосе надоранд, зеро худи ӯ ин ҳадафро надошт ва дунболи он нарафта, баръакс онро аз мавқеи тавҳиди ирфони исломӣ асоснок, ҳифз ва пуштибонӣ намудааст. Ихлосу самимияти Ибни Арабиро дар ягон шакл зери шакку шубҳа қарор додан наметавон, вале таҳлили осори ӯ ва махсусан «Ал-Футуҳот ал-маккия» ва «Фусус ал-ҳикам» нишон медиҳад, ки ӯ суннати сӯфиён ва орифони исломиро ғановати маъноӣ бахшида, низоми бузурги ирфони фалсафиеро ба вуҷуд овардааст, ки қабл аз ӯ, аслан дар ин шакл вуҷуд надоштааст. Аз ин рӯ, муҳаққиқони зиёде нубуғи илмӣ ва хориқулодаи ӯро таъкид намуда, рисолати илмӣ ва зеҳнии ӯро дар муназзамгардонии афкори парешони ирфонии панҷасраи Шарқ дидаанд. Танҳо таҳлил ва баррасии «Фусус ал-ҳикам» кофӣ аст, ки ба нерӯи ибтикор, ақлу заковат, донишҳои васеъ, низоми тафаккури махсуси ӯ итминон карда,

даъво намоем, ки фалсафаи ирфонии ваҳдати вуҷуди ӯ марҳалаи наве дар пешрафт ва рушди фалсафаи исломӣ мебошад, ки пешрафти минбаъдаи он (фалсафаи ишроқияи Шиҳобуддини Суҳравардӣ, ирфони назариявӣ, фалсафаи мутаъолияи Эрон ё номи дигараш «Ҳикмати мутаолия» ва ғ.), бевосита зери таъсири андеша ва ғояҳои ӯ, сурат гирифтааст [М-10; М-14; М-19].

10. Камтар шахсиятеро аз ҷаҳони ислом метавон пайдо кард, ки дар таълифи китобҳо ин қадар зӯрозмоӣ дошта бошад. Мавзӯи аслии рисолаҳои ӯ ирфон, ҳолот, воридот ва таҷрибаҳои қалбӣ аст, вале дар айни ҳол, ӯ тамоми илмҳои динӣ: қуръоншиносӣ, ҳадис, тафсир, сира, фиқҳ, ҳамчунин шеърро дар мегирад. Ибни Арабӣ бо таълифи осори арзишманд, бунёдгузори як низоми фикри комилро бар асоси таҷрибиҳои ирфонӣ устувор сохта, ки ҳанӯз ҳам меҳвари бинишҳои ирфонӣ дар ҷаҳони ислом аст. Абӯлаъло Афифӣ, яке аз муҳаққиқони муосири мисрӣ Ибни Арабиро тавсиф намуда гуфтааст: «агарчи осори Ибни Арабӣ ғолибан дар заминаи ирфон аст, вале тамоми улуми исломиро дар бар мегирад. Вай дар ирфони назарӣ, илми ҳадис, тафсири Қуръон, сирати набӣ, фалсафа, адабиёт ва аз ҷумла шеър ва низ улуми табиӣ кутуб ва расоили зиёде нигоштааст. Муҳиуддин дар пардохтан ба ин мавзуъоти комилан мутафоввит, ҳаргиз ирфонро аз назар дур надоштааст, дар ҳоле, ки дар бораи масоили каломӣ, фиққӣ ва ҳатто илмӣ баҳс мекунад, ғолибан ҷанбаҳое аз тафаккури ирфонии вайро намоиш медиҳанд» [М-1; М-8; М-19].

11. Аз дидгоҳи Ибни Арабӣ аз сабаби он ки «шуҳуд» ва «вуҷуд» яке аст, пас ваҳдати шуҳуд ҳамон ваҳдати вуҷуд аст. Дар ин миён калимаи вуҷуд, ки бо «ваҷд» ва «виҷдон» ҳамреша аст ва ҳам ба маънои «будан» ва ҳам ба маънои «ёфтан» истифода шуда, барои Ибни Арабӣ таъбири муносибе аст, ки бо истифодаи он, дугонагии байни шуҳуд ва вуҷуд, мудрик (шахси шиносанда) ва мудрак (чизи шинохташаванда), зеҳн (субъект) ва айнро (объект) аз миён бардорад. Бинобар ин, тафоввути муҳими ӯ, бо файласуфон ин аст, ки вуҷуд назди ӯ танхо аз будан иборат набуда, балки ёфтани Худо аст ба василаи худи Худо ва ё халқи Худо бо кашф ва шуҳуд муродиф мебошад. Ба индешаи мо, ин хулосаи ниҳоят муҳим аст, ки Ибни Арабӣ вуҷуд гуфта, вуҷудеро дар назар дорад, ки зимни он Худо дарк шуда бошад. Ба қавли дигар, ӯ вуҷудро бе огаҳӣ аз Худо вуҷуд намеҳисобад: то замоне,

ки инсон Худоро нашинохта бошад, вуҷуди ӯ аз вуҷуди тамоми ашёи офаридашуда, тафоввут надорад. Аммо шарафу бузургӣ ва фарқи инсон ҳам дар ҳамин аст, ки ӯ дорои қобилият ва истеъдоди шинохтани Худо мебошад.

Чунон ки дидем дар Ибни Арабӣ орифонро «аҳлу-л-кашф ва-л-вуҷуд» мехонд ва мушаххас аст, ки дар ин мавридҳо, вуҷуд ба маънои «будан» набуда, балки марҳалаи хосе аз таҷрибаи ирфонӣ аст, ки аз ваҷд ҳосил меояд, яъне уламои биллоҳ таҷаллии Ӯро аз тариқи шуҳуд ва вуҷуд дарёфт мекунанд. Дар матни зер «вуҷуд» дақиқан ба маънои «ёфтан» ва «мавҷуд» ба маънои «ёфтшуда» ба кор рафтааст: «Урафо... аҳли шуҳуд ва вуҷуданд ва вуҷуд сирфан ба хотири ҳудуси аҳком ба онҳо изофа мешавад, чаро ки ин аҳком зуҳур намеёбанд, магар дар мавҷуд (ёфташуда)» [М-10; М-19].

12. Дар баъзе мавридҳо, Ибни Арабӣ вуҷудро дар муқобили шуҳуд қарор медиҳад. Маъмулан дар ин мавридҳо, вуҷуд ба Худо ва шуҳуд (мушоҳида) ба абд (банда) вобастагӣ дорад, ки дар рӯи як сикка ҷойгиранд. Худо дар ҳама чиз ҳозир аст ва худашро дар ҳама чиз мебинад ва бештар ба андозаи истеъдоди худ ҳузури Ӯро дар ҳама чиз шуҳуд мекунад. Вуҷуд ба ботин (Ҳақ) ва шуҳуд марбут ба зоҳир (халқ) аст [М-2; М-6; М-11].

13. Масъалаи муҳиме, ки дар тасаввуфи Ибни Арабӣ матраҳ мешавад, робитаи вуҷуд ва илм аст. Худованд айни вуҷуд ва айни илм аст ва ҳар ҷо вуҷуд ё илм бошад, ҳамон ҷо Худо таҷаллӣ ёфтааст. Ориф бо аз даст додани худ, мутаҳаққиқ ба вуҷуд, яъне Худо мешавад ва дар натиҷа бо илми Худо ба ҷаҳон менигарад; ва чун Худо дар вуҷуди хеш ҳама ҷаҳонро меёбад, пас ориф низ ҳангоме, ки бо ин вуҷуд, ваҳдат ёфт, ҳама чизро дар худ мебинад ва ваҳдати офоқиро аз роҳи ваҳдати анфусӣ дарк мекунад ва аз роҳи ваҳдати шуҳуд (ягонагии шоҳид ва машҳуд) ба ваҳдати вуҷуд (ягонагии кулли олам) мерасад. Ба ин тартиб, дугонагии байни зеҳн (субъект) ва айн (объект) ва низ анфус ва офоқ аз байн меравад. Бинобар ин ориф бо фанои хеш ҳукми оинаро пайдо мекунад, ки Худо ва дар натиҷа ҳама ҳастиро дар худ мебинад ва дар воқеъ ҳама чизро дар Худо мебинад, муносиб аст.

Мулоҳиза мешавад, ки дар ин ҷо чӣ гуна ваҳдати шуҳуди анфусӣ ва ваҳдати вуҷуди офоқӣ яке мегардад ва ориф на танҳо

ҷаҳонро дар худ меёбад, балки худро холиқи ашё ва айни ашё мебинад. Ибни Арабӣ аз таҷрибаи ирфонии худ гузориши комилан равшане ба даст овардааст, ки нишондиҳандаи ин аст, ки вай ба ваҳдати шуҳуд ва ваҳдати вуҷуд якҷо ноил омада аст.

Ибни Арабӣ илова бар ин ки дар сафараш аз касрат ва ваҳдат, мина-л-халқи ила-л-ҳаққи (сафар аз сӯи халқ ба сӯи ҳақ), тавфиқ ёфта, дар он ҷо низ ором нагашта, бори дигар бо Ҳақ аз Ҳақ ба халқ бозгашта ва Ҳақро дар ҳама чиз сорӣ дидааст ва зимни он ки дар ваҳдати офоқӣ бо чашми Ҳақ ба халқ нигоҳ карда, вале дар айни ҳол, монанди баъзе орифон, Ҳақ ва халқро дарҳам наёмехта аст [М-4; М-7; М-15; М-18; М-19].

14. Ин масъаларо метавон аз буъди дигаре низ баррасӣ кард ва дугонагии зеҳн (субъект) ва айн (объект)-ро ба ваҳдат баргардонид ва он ин аст, ки зеҳн (субъект) ва айн (объект) ду наҳваи вуҷуд ё ду таҷаллӣ аз вуҷуданд ва чун вуҷуд Худо аст, пас дар зеҳн (субъект) ва айн (объект) ғайри Худо таҷаллӣ надорад. Пас ҳамон тавре, ки мавҷуд танҳо Худо аст, маълум низ танҳо Худо аст ва вуҷуд ва виҷдон яке хоҳанд буд ва ваҳдати вуҷуд ва ваҳдати шуҳуд тафоввуте нахоҳад дошт.

Ба ибораи дигар, бозгашти ҳузури Худо дар аъёни мавҷудот ба таҷаллии Ҳақ аст ва мутаҷаллӣ ва мутаҷалли лаҳу ва ё зоҳир ва мазҳар яке ҳастанд. Зуҳурро агар ба Худо ва манбаъи аслӣ нисбат диҳем, таҷаллӣ номида мешавад ва агар онро ба халқ ва абд изофа кунем, кашф ва шуҳуд номида мешавад. Худо бар халқ таҷаллӣ мекунад ва дар ин таҷаллӣ халқ ӯро шуҳуд менамояд, яъне ӯро меёбанд ва чун Худо ҳамон вуҷуд аст, пас ёфтани Ӯ ҳамон ёфтани вуҷуд ва ё вуҷуд ёфтан аст. Лекин таҷаллии Худо доим аст, дар натиҷа шуҳуд ва вуҷуд ёфтан доим аст.

Худо илова бар таҷаллии вуҷудӣ - ки бо он дар «айн» ба исми латиф зоҳир мешавад - дорои таҷаллиии шуҳудӣ аст, ки ба исми хабир дар «илм» зуҳур меёбад. Ҳол вақте ки Худо худашро аз тариқи таҷаллӣ ба дигарон мешиносонад, дар ҳақиқат худашро маҳдуд ва муқайяд месозад. Дар ғайри ин сурат халқ наметавонистанд Ӯро бишиносанд, яъне онҳо мутобиқи истеъдодашон талаби шуҳуд доранд. Пас шиносонидани худ ба онҳо аз аътои (бахшидани) вуҷуд ба онҳо иборат аст. Яъне, қалби ориф маҳалли таҷаллии доимии Худо дар олами шаҳодат аст,

қалби вай доиман пазирои сурате дар олам аст. Пас ин Худост, ки аз як сӯ, доиман дар айн зуҳур дорад ва ҳарчанд ки худ дар паси пардаи ғайб аст. Ба ин тартиб вуҷуб ва шуҳуди ҳар ду ба як амр боз мегарданд, ки таҷаллӣ аст ва ҳар ду ҳам маънои офоқӣ доранд ва ҳам маънои анфусӣ. Яъне боз ҳам ба ин натиҷа мерасем, ки айн ва зеҳн, офоқ ва анфус, ваҳдати вуҷуд ва ваҳдати шуҳуд аз як манбаъ сарчашма мегиранд, ки таҷаллиии Худо аст [М-7; М-8; М-10; М-11].

ТАВСИЯҲОИ АМАЛӢ ОИД БА ИСТИФОДАИ НАТИҶАҲОИ ТАҲҚИҚОТ

1. Ҷаҳони муосир бо ҳама мушкилот ва нигарониҳои ҷаҳонишавӣ, ки имрӯз ба фарҳангу тамаддуни халқҳои гуногуни олам таҳдид менамояд. Натиҷаҳои пешрафт ва болоравии илмҳои техникӣ як қатор мушкилоти ахлоқӣ, динӣ, сиёсишавии дин, ташаккулёбии ҳизбу ҳаракату созмонҳои ифротӣ, мутаассиб, мусаллаҳшавии онҳо тамоми ҷомеаи ҷаҳониро ба ташвиш овардааст. Ҷомеашиносон ҷиҳати пешгирии равандҳои номатлуб ва болобурди ҳисси худогоҳии насли ҷавон роҳҳо ва воситаҳои гуногунро пешниҳод намудаанд, ки омӯзиш ва таҳқиқи самтҳои гуногуни ақидаҳои мухталифи фалсафӣ-диниро дар радифи онҳо қарор дорад. Омӯзиш ва таҳқиқи осори файласуфони бузурге мисли Ибни Арабӣ имкони воқеии онро дорад, ки дар пешгирии ҳаракатҳои иртиҷоиву ифроти саҳми назаррас гузошта бошад. Махсусан назарияи ваҳдати динҳо ва нақши калидии ишқ дар ҳаёти одамӣ имкон дорад, ки дар ҳалли ин масоил саҳмгузор бошад.

2. Масоили ахлоқӣ, иҷтимоӣ-сиёсӣ, худшиносии милливу хувияти фарҳангӣ дар тӯли таърихи инсоният дар доираи улуми фалсафӣ мавриди омӯзиш ва таҳқиқ қарор доштаву ҳоло ҳам қарор доранд. Зарур аст, ки афкори фалсафии куҳанбунёду аҷдодии мо дар сатҳи доираи мутахассисони факултаи фалсафаи ДМТ боз ҳам густариш дода шавад, зеро маҳдудияти соатҳои таълимӣ барояшон имкон намедиҳад, ки паҳлуҳои ҷараёнҳои динӣ-фалсафӣ муфассал мавриди омузиш қарор бигиранд.

3. Омӯзиши амиқтари консепсияҳои ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии тасаввуф ҳамчунин имкон фароҳам меоварад, ки онҳо ҳамчун заминаи тарбияи шахсият ва рушду нумуи

тафаккури озоди хатмкунандагони факултети фалсафа бояд мавқеи марказӣ дошта бошад. Чунин даврaҳои таълимӣ барои муҳаққиқони ҷавон ва донишҷуёни риштаи фалсафа, диншиносӣ муҳим мебошанд ва донишҷӯён ҷаҳонбинии мустақил ва интиқодӣ дошта бошанд.

4. Бо назардошти забони мушкили осори донишмандони асримиёнагӣ ва дар аксари ҳолатҳо нофаҳмоии онҳо барои одамони муосир, зарур аст, ки шарҳ ва тарҷумаи онҳо бо забони илмии муосир ба роҳ монда шавад, то истифодаи мероси классикии куҳанбунёди мо барои муҳаққиқон ва завқмандону ихлосмандон саҳлу осон гардад.

5. Таҳкими худшиносии миллӣ ва маънавӣ аз вазифаҳои муҳимтарини ҷомеашиносони ватанӣ маҳсуб мегардад, ки бе шубҳа барои ташаккул додани ифтихороти миллӣ ва эҳтиром ба мероси фарҳангӣ нақши тақдирсозро ифо менамояд, ки бояд тавассути ВАО пайваста интишор дода шаванд.

6. Дар пояи таҳқиқоти мазкур метавон курсҳои махсуси таълимиро барои омӯзиши амиқтари психологияи тасаввуф, ҳастишиносӣ ва маърифатшиносии таълимоти ваҳдати вуҷуд барои донишҷӯёни факултаҳои гуманитарии ДМТ ва махсус факултети фалсафа ба роҳ монд.

7. Таҳияи китобҳои таълимии махсус оид ба таълими амиқи мавзуъҳои сӯфиёна барои мутахассисони риштаҳои таърихи фалсафа ва таърихи динҳо барои зинаи бакалавриат ва мутахассисон ба нақша гирифта шуда, таълими амиқи онҳо ба роҳ монда шавад.

8. Ташкил намудани курсҳои академикӣ оид ба омӯзиши фалсафа, психология ва омӯзиши таърихи адён дар назди факултаи фалсафаи ДМТ. Онҳо барои амиқтар омӯхтани таърихи таҳаввул ва рушди тасаввуф дар якҷоягӣ бо омӯзиши адён ва фалсафа мусоидат хоҳад кард.

РӮЙХАТИ ИНТИШОРОТИ ИЛМӢ АЗ РӮЙИ МАВЗУИ ДИССЕРТАТСИЯ

I. Монография

[1-М]. Зиёева, З.И. Проблема взаимоотношения личности и общества в философии Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева. – Душанбе: Эр-Граф, 2026. – 176 с.

[2-М]. Зиёева З.И. Ибни Арабӣ: зиндагӣ, осор ва ҷаҳонбинӣ, [Матн]/ Зиёева З.И., 2026, -150 с.

II. Китоб

[3-М]. Зиёев, И.Ғ., Зиёева, З. И. Ахлоқ ва зебоишиносӣ: китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олӣ [Матн] / И. Ғ. Зиёев, З. И. Зиёева. – Душанбе: Донишвар, 2019. – 480 с.

II. Мақолаҳо дар маҷаллаҳои илмии тақризшавандаи Комиссияи олии атестатсионии назди Президенти Ҷумҳурии Тоҷикистон:

[4-М]. Зиёева, З.И. Назари таҳқиқотии А. В. Смирнов ба осори Ибни Арабӣ «Ал-Футуҳот ал-Маккия» [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 1. – С. 61–66. – ISSN 0235-005X.

[5-М]. Зиёева, З.И. Шореҳони маъруфи «Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 2. – С. 80-84

[6-М]. Зиёева, З.И. «Тадбироти илоҳия» ва «Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2021. – № 1. – С. 53–57.

[7-М]. Зиёева, З.И. Ваҳдати вуҷуд дар ирфони Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2021. – № 2. – С. 11–16.

[8-М]. Зиёева, З.И. Андешаҳои гносеологӣ дар фалсафаи Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 3. – С. 66–69.

[9-М]. Зиёева, З.И. Мулоҳизот оид ба таърихи пайдошавии тасаввуф [Матн] / З.И. Зиёева // Гузоришҳои Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2020. – № 3. – С. 84–89.

[10-М]. Зиёева, З.И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Сино ва Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М. В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. Бахши илмҳои гуманитарӣ ва иқтисодӣ. – 2022. – Том 2, № 1 (21). – С. 118–132.

[11-М]. Зиёева, З.И. Таълимоти Ибни Арабӣ оид ба нафс [Матн] / З. И. Зиёева // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М. В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. Бахши илмҳои гуманитарӣ ва иқтисодӣ. – 2022. – Том 2, № 2 (24). – С. 53–63.

[12-М]. Зиёева, З.И. Консепсияи «инсони комил» дар ирфони Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 1. – С. 81–87.

[13-М]. Зиёева, З.И. Тоҷикистон дар муқовимат ба терроризми байналмилалӣ ва ифротгароии хушунатомез [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 1. – С. 259–269.

[14-М]. Зиёева, З.И. Шарҳи мафҳуми «инсони комил» аз дидгоҳи Азизуддин Насафӣ ва Абдулкарим Қутбиддин ибни Иброҳим (Ҷилӣ) [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 3. – С. 104–110.

[15-М]. Зиёева, З.И. Ибни Арабӣ - бузургтарин шайхи тасаввуф [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 1. – С. 121–125

[16-М]. Зиёева, З.И. Формирование личности в концепции «совершенного человека» Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева // Международный научный журнал «Научный лидер». – 2025. – № 29 (230). – ISSN 2713-3168. – С. 75–82.

[17-М]. Зиёева, З.И. Нақши фарҳанг дар муносибатҳои байналмилалӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 2. – С. 199–204.

[18-М]. Зиёева, З.И. Краткий обзор исторической эволюции теоретического мистицизма (на основе книги «Онтология исламского мистицизма» Али Амининежад) [Текст] / З. И. Зиёева // Международный научный журнал «Научный лидер». – 2025. – № 31 (232). – ISSN 2713-3168. – С. 196–205.

[19-М]. Зиёева, З.И. Мероси адабӣ ва фалсафии Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 4. – С. 140–147.

[20-М]. Зиёева, З.И. Этапы развития исламского теоретического мистицизма: от суфийской практики к философской онтологии [Текст] / З.И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа,

сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 4. – С. 50–60.
[21-М]. Зиёева, З.И. Таҳлили муқоисавии дар «Рисолат-ут-тайр»-и Ибни Сино ва «Мантиқ-ут-тайр»-и Аттори Нишопурӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ. – 2026. – № 1. – С. 20–31.
[22-М]. Зиёева, З.И. Философская интерпретация экзистенциальных вопросов у Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева // Актуальные исследования. – Белгород, 2026. – № 4. – ISSN 2313-1513. – С. 6–12.
[23-М]. Зиёева З.И. Зиндагӣ ва таълимоти ирфонии Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева//Ахбори Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2026 – № 3. – С. 68–76.

III. Мақолаҳои илмие, ки дар маҷаллаҳои дигари илмӣ чоп шудаанд.

[24-М]. Зиёева, З. И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Маводи семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушд». – Душанбе, 2021. – С. 59–71.
[25-М]. Зиёева, З.И. «Ибни Арабӣ: «Тадбироти илоҳия» ва «Фусус ал-ҳикам»« [Матн] / З.И. Зиёева // Файласуф ва замон: маҷмӯаи мақолот. – Душанбе, 2021. – С. 489–501.
[26-М]. Зиёева, З.И. Ҳастишиносӣ ва худошиносии ирфонӣ дар «Доиратулмаорифи бузурги исломӣ» [Матн] / З.И. Зиёева // Маҷмӯаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзӯи «Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир», бахшида ба 30-солагии Истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 20-солагии таъсисёбии факултети фалсафаи ДМТ. – Душанбе. – С. 261–271.
[27-М]. Зиёева, З.И. Муаммои ваҳдати вуҷуд ва робитаи он бо Ибни Арабӣ ва Мавлоно Румӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Маҷмӯаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзӯи «Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ», бахшида ба 75-солагии ДМТ. – Душанбе, 2023. – С. 194–200.
[28-М]. Зиёева, З.И. Философия этики Аль-Фараби в «Мадинаи фозила» («Добродетельный город») [Текст] / З.И. Зиёева // Материалы международного симпозиума «Саҳми Абунасри Форобӣ дар илм ва тамаддуни ҷаҳон» (16–17 октября 2024 г., Душанбе). – Душанбе, 2024. – С. 582–588.
[29-М]. Зиёев, И.Ғ., Зиёева, З.И. Сухане чанд оид ба ҷаҳонбинии Ибни Арабӣ [Матн] / И.Ғ. Зиёев, З.И. Зиёева // Материалы круглого

стола «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» (18 ноября 2022 г.). – Душанбе, 2022. – С. 64–73.

[30-М]. Зиёева, З.И., Зиёев, И.Ғ. Осори ирфонии Ибни Сино [Матн] / З.И. Зиёева, И. Ғ. Зиёев // Материалы международного симпозиума «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ» (4–5 ноября 2025 г., Душанбе). – Душанбе: ИФСҲ АМИТ, 2025. – 1280 с.

[31-М]. Зиёева, З.И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Сино ва Ибни Арабӣ [Матн] / З.И. Зиёева // Материалы международного симпозиума «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ» (4–5 ноября 2025 г., Душанбе). – Душанбе: ИФСҲ АМИТ, 2025. – 1280 с.

[32-М]. Зиёева, З.И. Духовные и нравственные мысли Ибн Сины и Мухаммада Газзали [Текст] / З.И. Зиёева // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Эволюция, тенденции и перспективы политической культуры гражданского общества: казахстанский и зарубежный опыт». – Алматы: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, 2026. – С. 129–132.

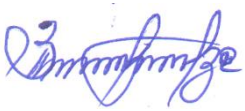
[33-М]. Зиёева З.И. Таҳлили муқоисавии ақидаҳои Абурайҳони Берунӣ ва Умари Хайём андар боби Наврӯз//Ахбори Институти фалсафа, ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳовaддинови АИ ҶТ №3 2026, С.175-179.

[34-М]. Зиёева З.И. Ибни Арабӣ ва ҷаҳонбинии ӯ //Кафедраи фалсафа: таъсис ва ташаккули мактабҳои илмӣ (1969-2026) Мавмуаи маводҳои илмӣ. Душанбе. 2026. -330 с., С.271-284

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ТАДЖИКИСТАНА
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ ИМЕНИ А. БАХОВАДДИНОВА НАНТ

ТДУ 1 (091)
ТКБ 87.3 (2 тадж.)
З-57

На правах рукописи



ЗИЁЕВА ЗЕБОНИССО ИДИБЕКОВНА

ФИЛОСОФИЯ ИБНИ АРАБИ

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 6.3.2. История философии

Душанбе – 2026

Диссертатсия выполнена в отделе истории философии Института философии и политологии им. А.Баховаддинова НАНТ.

Научный консультант: **Карроматулло Олимов** – академик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова НАНТ

Официальные оппоненты: **Амирхон Шохусайн Талбони** – доктор философских наук, и.о. профессора, заведующий кафедрой истории философии и социальной философии философского факультета Таджикского национального университета.

Латифи Зебинисо Абдулатиф – доктор философских наук, заведующая общеуниверситетской кафедрой философии факультета истории и права Государственного учреждения «Худжандский государственный университет имени академика Бободжона Гафурова».

Султонзода Соки Аслон – доктор философских наук, заведующий кафедрой персидского языка факультета европейских и азиатских языков Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни.

Ведущая организация: **Таджикский технический университет имени академика М. С. Осими.**

Защита диссертации состоится «07» января 2027 года в «14:00 » часов на заседании Диссертационного совета 6D.KOA-092 при Таджикском национальном университете (734025, Республика Таджикистан, г.Душанбе, проспект Рудаки, 17).

С диссертацией можно ознакомиться на сайте www.tnu.tj и в Центральной научной библиотеке Таджикского национального университета.

Автореферат разослан «___» _____2026 г.

Учёный секретарь Диссертационного совета, кандидат философских наук Хаитов Ф.К.

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы (предмета) исследования. Суфизм является одним из духовных явлений, существовавших на различных этапах человеческой цивилизации среди разных народов мира. Вместе с тем суфизм, подобно различным формам мистицизма, обладает своими особенностями, сформировавшимися в определённой общекультурной среде и отражающими её культуру сквозь призму присущих ему специфических черт. Это в полной мере характерно и для суфизма в рамках «общеисламского культурного простпвнства», обладающего рядом специфических черт, позваляющих отличать его от других значительных направлений и школ исламской мысли. Вместе с тем суфизм, выступая одним из важнейших компонентов общего мусульманского культурного наследия, находится во взаимосвязи с различными религиозными и интеллектуальными течениями, а также с достижениями в сфере науки и практической деятельности. В этом контексте суфизм можно рассматривать как одну из особых теоретических и практических форс выражения мусульманской культуры.

Все эти положения свидетельствуют о высокой значимости суфизма в осмыслении духовных аспектов теоретического и практического разума ислама. Во многих случаях данные направления выходят за рамки «мусулбманского мировоззрения», становясь частью более широкого процесса развития лучших образцов человеческого опыта. Именно эти обстоятельства до настоящего времени обусловливают продолжающиеся научные дискуссии о сущности и специфике исламскогоо суфизма. В них заключён также один из гносеологических и духовных мотивов его изучения, который вызывает всё возрастающий интерес исследователей во всём мире. Практически неисчерпаемый характер данного процесса объясняется двум основными причинами: во-первых, широким кругом проблем, которые суфизм ставит перед человеческим разумом и интуитивным познанием, а во-вторых, многообразием его форм и своеобразием каждой из них, что создаёт возможности для различных интерпретаций и объяснений на каждом новом этапе исторического развития и практической деятельности.

Мухйиддин Ибн Араби (560 х.ш./1165–638 х.ш./1240) с точки зрения исторического значения и влияния на исламский суфизм в его теоретическом и практическом измерениях является одной из редких

и неповторимых фигур, изучение философского и практического наследия которой имеет исключительно важное значение. Речь идёт не только о личности, удостоенной ещё при жизни высших и почётных титулов «Шейх аль-Акбар» - «Великий шейх», или «Кутб аль-Актаб» - «Полюс полюсов», но прежде всего о её огромном влиянии и исключительно богатом творческом наследии, сопоставимом с тем воздействием, которое оказали великие философы в истории человечества.

Исламский мистицизм, или суфизм, представляет собой особую форму богопознания и способ развития знаний о Боге, мире и человеке. Роль мистического учения в духовной и политической жизни современного мира оценивается как значимая. Представляется, что официальные формы религии в первую очередб ориетированы на широкие слои общества и потому не во всех случаях способны в полной мере отвечать на индивидуальные духовные запросы человека. Именно в этой особенности следует видеть одну из постоянных предпосылок сохранения мистического опыта и дальнейшего развития соответствующих идей. Продолжительная эволюция мистицизма способствовала его организационному оформлению в XII-XIII веках в виде различных суфийских тарикатов, а на теоретическом уровне обусловила развитие рационализированных форм мистической мысли и постепенное утверждение мистической теософии как одного из ведущих направлений.

Актуальность темы диссертационного исследования также определяется следующими положениями:

1. Изучение и исследование суфизма Ибн Араби и в целом наследия выдающихся мыслителей Востока в современных условиях позволяет не только глубже раскрыть сущность учений, сформировавшихся и развивавшихся на протяжении веков, а также более полно определить место духовных ценностей человечества в современной культуре, но и обеспечить всестороннее изучение внутренних и внешних проявлений человеческой природы. Различные положения его учения - единство бытия, единство религий, постоянные сущности (*аъян ас-сабита*), а также ключевая роль любви в жизни человека - признаны одними из основных элементов, формирующих идейно-теоретическую систему Ибн Араби.

2. Возникла необходимость определить место и статус Ибн Араби в истории восточной философии, а также исследовать влияние его идей на суфизм и исламскую мистическую мысль и в целом на современную философию в рамках философских, социологических и антропологических наук с позиций критического анализа.

3. Ибн Араби является первым мусульманским мыслителем, который посредством особого стиля изложения и письма заложил основы учения, не имевшего ранее аналогов в истории исламской философии. Следует также отметить, что язык его произведений отличается высокой степенью совершенства и насыщен метафорами, иносказаниями, символами и символизмом, вследствие чего понимание и интерпретация смысла его высказываний доступны далеко не каждому исследователю.

4. Ибн Араби является выдающимся мистиком исламского мира, которого большинство исследователей в мире называют основоположником теоретического мистицизма; в последние годы интерес к его произведениям и идеям неуклонно возрастает. Несмотря на наличие значительного числа как противников, так и сторонников его учения, его труды в настоящее время распространяются, переводятся и исследуются во многих странах.

5. В 1964 году арабская научная и культурная общественность должна была отметить 700-летие со дня рождения Ибн Араби в рамках программы его чествования, однако по различным причинам это мероприятие не состоялось. Несмотря на значительный интерес большинства исследователей к разработанным им учениям, особое внимание уделяется учению о единстве бытия, поскольку именно эта теория составляет основу и центральное ядро идей Ибн Араби, а другие положения его мировоззрения в действительности опираются на данную теоретическую основу.

6. Несмотря на то, что исследователи называют его труды и идеи «суфийской философией» или «философским суфизмом», Ибн Араби является мистиком, оказавшим значительное влияние на последующие поколения, а научные дискуссии вокруг его наследия в основном сосредоточены на теории единства бытия. Его труды и идеи имеют многочисленных сторонников и противников как среди суннитов, так и среди шиитов.

7. В современном мировом сообществе происходят масштабные трансформационные процессы, сопровождающиеся под

воздействием глобализации заметным культурным отчуждением и снижением нравственных ориентиров. В связи с этим проблема противопоставления цивилизаций является одной из серьёзных и потенциально опасных проблем, способных реально способствовать усилению и углублению нравственного кризиса человечества. Поэтому всесторонний анализ и изучение произведений и наследия мыслителей мирового значения могут способствовать повышению уровня духовности и утверждению общечеловеческих ценностей на основе права и политики, а также играть ключевую роль в условиях усиления напряжённости и обострения противостояния культур. Прежде всего речь идёт о необходимости уделять приоритетное внимание духовным потребностям развивающегося и изменяющегося общества, которое способно приобрести совершенно новые формы и облик. В этом направлении изучение и исследование учения о единстве религий и ключевой роли любви в жизни человека приобретает особую значимость. Справедливо отмечает Президент страны, подчёркивая по этому поводу: «Историческое наследие выдающихся сынов нашего народа и сегодня имеет важное международное значение для национального самосознания, представления таджиков на мировом уровне и диалога цивилизаций» [97, С. 125].

Степень изученности научной темы. Произведения и наследие Ибн Араби ещё при его жизни привлекали внимание учёных из разных стран мира, а в современных условиях различные аспекты его учения также продолжают изучаться и исследоваться представителями мировой научной мысли. Исследователей творчества Ибн Араби в зависимости от современного уровня изучения, перевода и исследования его наследия условно можно разделить на шесть групп.

К первой группе можно отнести труды средневековых мыслителей, в которых впервые в той или иной форме были представлены биографические сведения, а также изложены и прокомментированы отдельные идеи, теории и положения учения Ибн Араби. В эту группу входят произведения на арабском языке, написанные его современниками, учениками, противниками и сторонниками его учения.

Первые сведения об Ибн Араби и его личности, дошедшие до наших дней, можно обнаружить в трудах многочисленных

мусульманских историков и учёных: аз-Захаби [1], Ибн Касира [20], Ибн Имад [10], Ибн Тагриберди [64], Джами [34; 35; 36; 37; 39; 76], Джалалуддина ас-Суюти [4] и других. Значительная часть приведённых ими сведений носит биографический характер, содержит перечень его произведений и изложение отдельных положений его идей и учения.

Онтологическое и гносеологическое учение Ибн Араби позволяет всесторонне реконструировать процесс формирования его мировоззрения и развития личного духовного опыта. В нём прослеживается единство онтологических, гносеологических и этических аспектов, а также концепция единства бытия, являющаяся одной из центральных составляющих его философского учения. Иными словами, именно истинное познание, согласно данной концепции, позволяет человеку достичь духовного совершенства. Совокупность указанных обстоятельств обусловила актуальность выбора темы настоящего исследования [2; 7; 8].

Вторую группу составляют мыслители, которые полностью поддерживали суфийское учение Ибн Араби [10; 45], защищали и отстаивали его учение, а также распространяли и пропагандировали его идеи в различных регионах и на разных языках исламского мира. Среди них можно выделить Кашани [23] и Кунави [26], однако особое место занимает Абдулваххаб аш-Шаарани [7; 8].

В действительности вокруг учения Ибн Араби в научных кругах развернулись острые дискуссии, о чём свидетельствуют названия ряда посвящённых ему трудов: [15] «Предостережение глупцов относительно обвинения Ибн Араби в неверии и ответ на него» и «Предостережение глупцов относительно оправдания Ибн Араби». Первый из них принадлежит Бурхануддину аль-Бикаи (1406–1480), второй - Джалалуддину ас-Суюти (1445–1505); оба являлись видными представителями исламской научной мысли.

Третью группу составляют современные европейские исследователи, труды которых посвящены биографии Ибн Араби. Например, «Поиски Красной серы» Клода Аддаса (1993), которое, вероятно, является одной из наиболее полных биографий Ибн Араби.

Однако **другую группу исследователей** составляют европейские учёные, в частности востоковеды, которые в современный период сыграли значительную роль в изучении и исследовании философии Ибн Араби, опираясь на современные

научные методы, что позволило им выявить ряд новых аспектов его философского учения.

Среди европейских востоковедов можно назвать труды Р. А. Николсона [45; 86; 87; 88; 89; 161; 162], Карра де Во [69], Андре Тора [107], Дж. Тримингэма [108], Анри Корбена [73; 74; 75; 76; 129; 157], Клода Аддаса [42], В. Читтика [35; 104; 113; 114; 141; 142; 153; 154] и других исследователей.

Следует также отметить значительный вклад русских философов-востоковедов и других исследователей из различных стран, писавших на русском языке, в выявление и раскрытие различных аспектов философии Ибн Араби. Такие исследователи, как М. Т. Степанянц [104; 105; 106; 139; 140], А. А. Игнатенко [66; 67; 122; 123; 124], А. В. Смирнов [12; 16; 19; 100; 101; 102; 103; 134; 135; 136; 137; 138], А. Кныш [13; 70; 71; 72; 125; 126; 127; 128], Т. А. Ибрагим [118; 119; 120; 121], А. Насыров [131; 132] и другие внесли существенный вклад в изучение, исследование, перевод и публикацию произведений Ибн Араби. При этом научные позиции и направления исследований каждого из них имеют свои особенности и отличаются друг от друга.

Что касается онтологических и гносеологических концепций Ибн Араби, то, по их мнению, они представляют собой совокупность различных идей и попытку объединить в единую систему положения различных философских школ и направлений, что, в частности, отмечали Карра де Во [69], Абу-ль-Ала Афифи [6; 14; 46], Т. Андре [107].

Четвёртую группу составляют научные труды, специально посвящённые комментированию и разъяснению произведений Ибн Араби, авторы которых преследовали различные цели, в том числе стремились принизить их значение и доказать их несоответствие исламскому учению. Под влиянием вышеупомянутых исследователей появился ряд исследований арабских учёных, таких как Абу ал-Ала Афифи [6; 14; 46], Наср Хамид Абу Зайд [85], Умар Фаррух [32; 109]. Они подчёркивали, что философия Ибн Араби представляет собой смешение различных идей, восходящих к различным философским учениям.

Можно назвать значительное число арабских исследователей, рассматривавших идеи Ибн Араби с различных позиций, - Абу-ль-Ала Афифи [6; 14; 46], Абдуллах аль-Муслих [3], Абдуррахман Вакид

[9], Абу Абдулазиз Идрис Махмуд Идрис [68], Абу Бакр Джабир аль-Джазаири [33], доктор Али аль-Хатиб [110], доктор Исом Касабджи [130], доктор Карам Амин Абдукарим [41], Абдулкадир ибн Хабибуллах [22], Лейла бинт Абдуллах [78], Махмуд Абдурауф аль-Касим [25], Мухаммад аль-Абла [27], Мухаммад Ахмад Лух [28], Сабир Таима [30], Фаллах ибн Исмаил ибн Ахмад [31], шейх Юсуф Хаттор Мухаммад [40] и др.

Также можно выделить значительную группу исследований современных иранских учёных, представителями которой являются Касим Кокаеи [77], Мухаммад Али Муваххид и Самад Муваххид [15], Мохсен Джахангири [112], Сайид Яхья Ясриби [99; 144], Мухаммад Шариф [116], Мохсен Тайеб Ния [147], Мортеза Разави [146] и Шарафуддин Хорасани [143].

Исследование Мортезы Разави существенно отличается от работ других исследователей своим стилем и подходом к Ибн Араби и его произведениям. Например, «он считает, что суфизм Ибн Араби не оказал влияния на южные районы Ирана – Фарс, Керман, Йезд, а также на Белуджистан Ирана и Пакистана. По его мнению, в этих регионах сохранился присущий им традиционный персидский суфизм. Именно поэтому особенности суфийского учения Ибн Араби не прослеживаются в произведениях таких авторов, как Хаджу Кермани, Хафиз Ширази и даже Саади, являвшегося его современником» [146; С. 16-19, 20].

Мотаххари также придерживается аналогичной позиции в отношении Ибн Араби и пишет: «Ни в отношении кого другого не высказывались столь противоречивые суждения, как в отношении Мухйиддина. Одни считают его одним из авлияуллах, совершенным человеком и величайшим полюсом, другие называют его неверующим отступником, а иногда Мумиту-д-дином (убийцей религии) и Мухйи-ад-дином (оживителем религии)» [83, С. 131].

Пятую группу составляют научные и исследовательские труды арабских и иранских исследователей, в которых рассматриваются различные философско-религиозные аспекты его учения, что можно назвать объяснительным подходом. К учению Ибн Араби также обращались с позиций континентальной философии, о чём свидетельствует книга Яна Алмонда [149; 150].

Здесь также следует отметить турецких и иранских исследователей Ибн Араби, которые перевели на другие языки почти

большинство его произведений и представили их вниманию исследователей и сторонников философии и мистицизма [15].

Шестую группу составляют отечественные исследователи, среди которых можно назвать И. Г. Зиёзода [54; 55; 56; 59; 60; 61; 62; 117] и Ё. Одинаева [92], рассматривавших различные аспекты религиозно-философского учения мыслителя, отдельные стороны его творчества и деятельность последователей школы Ибн Араби, а также раскрывших и разъяснивших основные направления его учения.

Связь исследования с программами (проектами) и научными темами. Диссертационное исследование выполнено в рамках пятилетней темы научно-исследовательских работ отдела истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана под названием «Методологические проблемы исследования философской, социально-этической мысли и картины мира в трудах таджикских мыслителей» на 2023–2027 годы.

Исследование также связано с приоритетными направлениями научной деятельности, государственными стратегиями и среднесрочными и долгосрочными программами Республики Таджикистан. В частности, его содержание соотносится с положениями «Национальной стратегии развития Республики Таджикистан на период до 2030 года», предусматривающей развитие науки, образования, человеческого капитала и сохранение историко-культурного наследия. В этом контексте изучение философского наследия Ибн Араби, его взглядов на бытие, познание и человека, а также концепции единства бытия (вахдат аль-вуджуд) имеет научное и познавательное значение.

Определённая связь исследования прослеживается и с основными положениями ежегодных посланий Президента Республики Таджикистан Маджлиси Оли, в которых особое внимание уделяется развитию науки и образования, повышению уровня просвещения, сохранению историко-культурного наследия и укреплению национального самосознания. Изучение философского наследия Ибн Араби способствует расширению научных представлений об истории восточной философии и духовно-интеллектуальном наследии мыслителей прошлого.

Теоретические и просветительские аспекты исследования также соотносятся с «Государственной стратегией противодействия

экстремизму и терроризму в Республике Таджикистан на 2021–2025 годы». В частности, научное и критическое изучение религиозно-философского наследия, анализ его идейного содержания и исторического контекста способствуют формированию аналитического подхода к религиозным учениям и повышению уровня научного осмысления религиозно-философских вопросов.

Кроме того, тематика диссертации имеет определённую связь с «Государственной программой патриотического воспитания и укрепления национальной идентичности молодёжи Таджикистана на 2023–2027 годы». Изучение философского наследия Ибн Араби, его нравственных и духовных взглядов способствует более глубокому осмыслению историко-культурных ценностей, расширению мировоззренческого кругозора молодёжи и укреплению уважительного отношения к интеллектуальному наследию прошлого.

Отдельные положения исследования также соотносятся с целями и задачами Года правового просвещения, в частности с вопросами повышения правовой культуры, формирования гражданской ответственности и укрепления нравственных ценностей в обществе. В этом отношении рассмотрение философско-этических взглядов Ибн Араби, его представлений о человеке, нравственности и ответственности представляет определённый научно-познавательный интерес.

В целом результаты исследования имеют научное и практическое значение для углублённого изучения истории восточной философии, определения места Ибн Араби в развитии философии и теоретического суфизма, анализа фундаментальных проблем бытия, познания и человека, а также совершенствования содержания преподавания философских дисциплин в высших профессиональных учебных заведениях.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Цель и задачи исследования. Изучение и анализ суфийской философии Ибн Араби, особенностей его гносеологического и онтологического учения, их единства и неразрывной взаимосвязи посредством исследования учения о единстве бытия и связанных с ним проблем. Для реализации поставленной цели автор диссертации определил следующие задачи:

- кратко изложить биографию мыслителя, характеристики и особенности его произведений, личности, положения, влияния и

различные оценки суфизма Ибн Араби, представленные в трудах средневековых учёных, биографические сведения, содержащиеся в произведениях самого мыслителя, а также в исследованиях современных европейских, арабских, персидских и отечественных исследователей.

- дать общую характеристику и провести анализ разработанного им мистического учения, рассмотреть дискуссии историков, культурологов и энциклопедистов по вопросам перечня его произведений, количества трудов, последовательности их написания, названий книг и их публикации, а также основных произведений Ибн Араби: «Таʿбират ал-илахийя», «Ал-Футухат ал-Маккийя», «Инша ад-даваир», «Аклат ал-муставфиз» и «Тарджуман ал-ашвак» («Диван стихов»).

- определить место книги «Фусус ал-хикам» в теоретическом суфизме и распространении последующей мистической мысли после смерти Ибн Араби, рассмотреть различные оценки данного произведения, а также классифицировать последователей и сторонников, с одной стороны, и идейных противников учения о единстве бытия, с другой, на две группы.

- определить имена и труды известных комментаторов «Фусус», кратко изложить их биографии и взгляды, а также рассмотреть произведения учеников Ибн Араби, каждый из которых создал самостоятельный комментарий к данному труду, отличающийся своими особенностями, подходами к пониманию вопросов единства бытия, интерпретации и изложения поставленных проблем, языковыми трудностями и спецификой восприятия учениками разработанных Ибн Араби концепций. Рассмотреть основные биографические сведения о комментаторах, их научные труды, различия между методами и подходами, сближение суфизма с философией, приобретение философского характера в дискуссиях учеников и последователей Кунави и Ибн Араби относительно их близости или удалённости от философии, а также труды, направленные против, отрицающие и опровергающие центральные идеи учения о единстве бытия. Показать возникновение традиции комментирования книги «Фусус ал-хикам», её мотивы и причины.

- раскрыть и проанализировать реакции и отклики средневековых мыслителей, выражавших несогласие с учением о единстве бытия или, напротив, поддерживавших его.

- определить проблемы понимания и интерпретации, перевода и комментирования произведений Ибн Араби, рассмотреть дискуссии и мнения средневековых учёных и современных исследователей наследия мыслителя не только среди арабоязычных учёных, например Афифи, египетского учёного XIX века, но и среди современных исследователей, работающих на европейских языках, например Читтика, а также современных русскоязычных и восточных исследователей.

- проанализировать школу Ибн Араби и особенности данного учения, взгляды мыслителя на суфизм, его отношение к философии, традиционным наукам и философам, рассмотреть критику им философских учений, ограниченность философского знания в богопознании, основанного на разуме, логических аргументах и доказательствах, недостаточность и незавершённость рациональных и чувственных способов познания человека, уделение им особого внимания вопросам веры и её месту в суфийском богопознании, а также взгляды Ибн Араби на его духовную приверженность и принадлежность к суфизму.

- чётко раскрыть связь Ибн Араби с учением о единстве бытия и предложенными им самостоятельными концепциями: «новое творение», «постоянные сущности», «божественные теофании»; определить проблему сотворения мира в бытии, проанализировать учение о сотворении мира из «ничего» в соответствии с коранического аятом «Кун фаякун» в сопоставлении с учением о божественных теофаниях.

- раскрыть и проанализировать основные проблемы философии мистицизма Ибн Араби: онтологические вопросы, в частности взаимоотношение Бога и мира, проблемы фана и бака, различные интерпретации данных вопросов суфиями в контексте учения о фана и бака, в том числе фана аз-зот, фана ас-сифат и др.

- выявить проблемы понимания и интерпретации учения о единстве бытия и его взаимосвязь с пантеизмом, панентеизмом, абсолютным единобожием, субстанцией и акциденцией, интуицией (суфийским озарением), а также различия и дискуссии между суфизмом и пантеизмом, вопросы танзиха и ташбиха Бога в интерпретациях западных и восточных исследователей и учёных.

Объект исследования: философско-мистическое наследие Ибн Араби как одно из важных направлений становления и развития

теоретической философии суфизма.

Предмет исследования: исследование мистико-философских воззрений основоположника учения о единстве бытия Ибн Араби.

Этап, место и период исследования (исторические рамки исследования). Период истории исследования составляют суфийские идеи средневековой философии Востока от её истоков до Ибн Араби, а также взгляды различных современных европейских, восточных и русских мыслителей на его учение. Данное исследование проводилось в период с 2020 по 2025 год в Отделе истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана.

Теоретические основы исследования. С теоретической точки зрения исследование прежде всего основывается на изучении произведений самого Ибн Араби, во-вторых, на комментариях, составленных его учениками и последователями, и, в-третьих, на завершённых исследованиях европейских, восточных и отечественных учёных, посвящённых Ибн Араби, а также на трудах в области истории философии, которые составляют теоретическую основу исследования. В связи с этим при подготовке диссертации автор опирался на исследования известных отечественных специалистов в области истории философии, таких как А. Бахоуддинов [49], М. Диноршоев [51; 52; 53], К. Олимов [93; 94; 95; 96; 133], А. Мухаммадходжаев [84], О. Нодиров [90; 91], С. Ахмадов [47; 48], А. Шамолов [115; 145], М. Музаффари [81], Х. М. Зиёи [57; 58; 63], Н. Содикова [98], М. Т. Мамаджонова [79; 80], а также на исследования многочисленных современных арабских, иранских и других учёных.

Методологическую основу исследования составляют преимущественно историко-философский и герменевтический методы изучения темы. Историко-философский метод при исследовании данной темы применяется при работе с первичными мистическими источниками, в особенности с произведениями Ибн Араби, на основе которых осуществляются рассмотрение и анализ гипотез и теорий, а также выявление текстологических основ мистического учения. Данный метод также использован при анализе исследовательской литературы и вторичных источников, их синтезе и критической интерпретации для сопоставления и оценки значения и ценности мистических идей Ибн Араби. Указанные методы в

диссертации интегрированы также с другими методами, такими как научная абстракция, историографический метод, анализ, синтез и сравнение. Анализ мистических проблем Ибн Араби проводится с акцентом на аксиологические аспекты с позиций деонтологии и секвенциализма. При изучении поставленных вопросов были использованы также различные другие аналитические методы: диалектический метод для объективного познания рассматриваемых проблем и системный метод, охватывающий анализ общих проблем мистического учения Ибн Араби.

Эмпирическую основу исследования составляют историко-философские сведения о жизни и научной деятельности Ибн Араби, научно обоснованные факты, касающиеся становления и развития его философско-мистического учения, оригинальные труды мыслителя, в том числе «Аль-Футухат аль-Маккийя» и «Фусус аль-хикам», результаты научного исследования автора, выводы и практические рекомендации диссертанта, а также научные статьи автора, опубликованные в научных журналах, признанных ВАК при Президенте Республики Таджикистан.

Исследовательская база представляет собой совокупность философских, мистических, исторических, теоретических источников и научных исследований, создающих необходимую основу для обеспечения достоверности, обоснованности и полноты результатов исследования. Использованные источники подразделяются на следующие группы:

1. Первоисточники и философско-мистические труды Ибн Араби: К данной группе относятся фундаментальные произведения мыслителя, в том числе «Аль-Футухат аль-Маккийя», «Фусус аль-хикам» и другие его труды. Данные источники использованы в качестве основной базы исследования для анализа проблем бытия, познания, единства бытия (вахдат аль-вуджуд), человека, а также взаимоотношений между Богом и миром.

2. Классические философские и мистические источники: В данную группу входят труды мыслителей и выдающихся представителей исламской философии и суфизма, внесших вклад в становление и развитие философско-мистической мысли. Эти источники использованы для определения исторических и теоретических предпосылок формирования учения Ибн Араби, а также для сопоставления его взглядов с другими философскими и

мистическими направлениями.

3. Концептуальные и теоретические источники: К данной группе относятся фундаментальные труды, монографии, научные статьи и современные исследования отечественных и зарубежных учёных, посвящённые учению Ибн Араби, теоретической философии суфизма, концепции единства бытия, теории познания, проблеме человека и другим аспектам мистической философии. Данные источники составляют теоретико-методологическую основу исследования и служат для интерпретации и анализа основных философских понятий и концепций мыслителя.

4. Исторические и биографические источники: В данную группу входят исторические сведения, биографические труды, антологии и исследования, отражающие жизнь, научную деятельность, социально-культурную среду и исторические предпосылки формирования мировоззрения Ибн Араби. Эти источники использованы для определения исторических условий становления и развития философско-мистических взглядов мыслителя.

5. Аналитические и сравнительные источники: К данной группе относятся научные исследования, посвящённые критическому, сравнительному анализу и оценке учения Ибн Араби, в том числе проблем единства бытия, взаимосвязи бытия и познания, а также влияния его идей на развитие исламской философии и суфизма. Данные источники использованы для выявления особенностей учения мыслителя и определения его места в истории философской мысли.

6. Научная периодика и диссертационные исследования: В данную группу входят научные статьи, опубликованные в рецензируемых отечественных и зарубежных журналах, материалы научных конференций, научные работы и диссертационные исследования, посвящённые различным аспектам философии и мистицизма Ибн Араби. Они использованы для изучения степени разработанности темы, ознакомления с современными научными достижениями и определения вопросов, недостаточно исследованных в данной области.

Совокупность использованных источников и научной литературы, охватывающая философские, мистические, исторические, теоретические и аналитические аспекты, позволила

осуществить всестороннее изучение темы исследования и обеспечить научную обоснованность, достоверность полученных результатов, а также их теоретическую и практическую значимость.

Научная новизна диссертации заключается в том, что впервые в отечественной истории философии философия Ибн Араби подвергнута комплексному и системному сравнительному и аналитическому исследованию в качестве самостоятельного объекта научного анализа, в результате чего были выявлены и конкретизированы некоторые малоизученные и неоднозначные аспекты его мистико-философского наследия. В частности:

- уточнены биография и наследие Ибн Араби, отдельные элементы его учения и мистико-философское место в системе суфийского мировоззрения, такие как «единство бытия», «фана» и «бака», «новое творение», «аъян ас-сабита», «божественные теофании» и др., а также выявлены взаимосвязи между ними.

- дано краткое описание и характеристика сравнительно известных произведений Ибн Араби, а также рассмотрено отношение средневековых комментаторов к его трудам, сторонников и противников его идей;

- установлено, что Ибн Араби принадлежит к числу наиболее выдающихся представителей исламского мистицизма. При этом идея «единства бытия» имеет длительную историю и различные предпосылки в философской мысли других цивилизаций, поэтому Ибн Араби не может рассматриваться как её первоначальный создатель, в истории мусульманской философии именно он впервые дал этой идее научно-теоретическое обоснование и развил её до такой степени, что многочисленные группы восточных мыслителей сформировали философские школы, центральное место в которых занимали комментарии и интерпретации его основного учения, выступая в качестве его преданных сторонников и пропагандистов данной идеи в исламском мире;

- установлено, что влияние учения Ибн Араби о единстве бытия распространилось также в персоязычных странах, где сформировались как его сторонники, так и противники. Например, Абдуррахман Джами выступал в качестве комментатора, интерпретатора и последователя данной идеи, посвятив значительную часть своих произведений её распространению и пропаганде. Подтверждено влияние учения о единстве бытия на

мировоззрение мыслителей персоязычных стран.

- были проанализированы малоисследованные положения учения Ибн Араби, относящиеся к вопросам единства бытия, его особенностям и специфике, а также проблемам их понимания и интерпретации; даны отдельные разъяснения относительно различных и взаимоисключающих трактовок, неправильного понимания, ошибок и других аспектов.

- рассмотрены и проанализированы малоизученные или недостаточно исследованные аспекты учения Ибн Араби в области онтологии и гносеологии;

- идеи Ибн Араби подробно рассмотрены прежде всего в дыух взаимосвязанных направлениях его учения, концепции единства бытия и представлениях о фана и бака. Кроме того, исследовано соотношение суфийского способа познания, включая кашф и шухуд, с другими его формами, чувственным, профессиональным, рациональным, дарованным знанием и другими видами познавательного опыта.

Положения, представляемые на защиту:

1.Установлено, что Ибн Араби является одним из наиболее влиятельных мыслителей мистико-философского направления исламского мира, а его учение, особенно концепция «единства бытия», сыграло определяющую роль в становлении и дальнейшем развитии теоретического суфизма. Доказано, что влияние данного учения отразилось в произведениях большинства его последующих последователей и комментаторов, которых можно разделить на две основные группы: сторонников и противников школы Ибн Араби. Также установлено, что среди многочисленных произведений Ибн Араби центральное место занимают книги «Ал-Футухат ал-Маккийя» и «Фусус ал-хикам», причём «Фусус ал-хикам» имеет ключевое значение как лаконичное и концентрированное выражение основных философско-мистических идей мыслителя.

2.Установлено, что философские тексты Ибн Араби отличаются несистематизированной структурой и своеобразной мистической формой изложения, правильное понимание которых возможно только на основе изучения совокупности произведений мыслителя, сравнительного анализа текстов и понимания системы его мистической терминологии. Поэтому изучение наследия Ибн Араби требует применения комплексного, герменевтического и системного

подходов.

3.Установлено, что, несмотря на значителбный статус Ибн Араби в истории исламской философии и теоретического суфизма, его труды и мировоззренческие идеи до настоящего времени не получили в научной среде Таджикистана достаточно полного и комплексного изучения. В то же время исследования зарубежных специалистов рассматривают кго как одного из основоположников теории единства бытия и систематизаторов нового этапа развития теоретического суфизма, что подтверждпет необходимость более глубокого обращения к его философскому наследию в отечественной науке.

4.Установлено, что основное содержание философии Ибн Араби составляют онтологические и гносеологические проблемы мистического учения. Он рассматривал мистическое познание как высший путь самопознания и богопознания, сформировав целостную систему философско-мистических понятий и терминов, оказавших значительное влияние на дальнейшее развитие мистической мысли исламского мира.

5.Выявлено, что основные концепции Ибн Араби, особенно учение о единстве бытия, с момента своего возникновения и до настоящего времени вызывают широкие научные и религиозные дискуссии, что обусловило формирование двух основных подходов к их оценке: стороннического и критического. Это свидетельствует о глубоком влиянии и историко-философском значении его идей в формировании исламской мысли.

6.Обосновано, что научное наследие Ибн Араби обладает высокой теоретической и практической ценностью и служит одним из основных источников изучения истории суфизма и исламского мистицизма. Установлено, что большинство современных исследователей в области суфизмоведения при изучении онтологических, гносеологических и теоретико-мистических вопросов неизбежно обращаются к его произведениям, что свидетельствует об устойчивом значении его научного наследия.

7.Установлено, что одной из основных проблем исследования произведений Ибн Араби являются язык, стиль и особенности выражения его текстов. Многозначность используемых понятий, одновременное сочетание явных и скрытых смыслов, изобилие символов, наличие специальной мистической терминологии, незавершённость некоторых положений и интерпретативный характер текстов превратили комментирование, перевод и понимание

его произведений в сложную научную проблему, особенно для исследователей, не владеющих арабским языком.

8.Доказано, что даже арабоязычные исследователи, в частности А. Афифи и другие известные комментаторы произведений Ибн Араби, сталкивались с серьёзными трудностями при понимании, комментировании и анализе отдельных положений его учения. Это обстоятельство показывает, что глубокое понимание мировоззрения Ибн Араби не ограничивается знанием арабского языка, а требует также применения сравнительного, герменевтического и философского анализа.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что полученные выводы и результаты могут быть широко использованы в дальнейших исследованиях учёных по истории философии и, в частности, для более глубокого изучения теоретического мистицизма, исследования и понимания учения о единстве бытия в исламском суфизме. Кроме того, материалы и результаты диссертационного исследования могут быть использованы при подготовке учебников, лекционных курсов, учебных пособий и методических материалов по изучению истории персидско-таджикского суфизма, развитие которого продолжалось вплоть до эпохи Джами.

Степень достоверности результатов диссертации определяется результаты исследования обладают высокой степенью достоверности, что обосновано теоретической, методологической и эмпирической базой исследования. Прежде всего, теоретическая достоверность обеспечивается правильным выбором методологии, использованием оригинальных произведений Ибн Араби, их переводов на персидский и русский языки, а также применением исторического, сравнительного и герменевтического подходов.

Эмпирическая база и непосредственный анализ источников, классификация терминологии, сопоставление различных взглядов комментаторов и непосредственных учеников Ибн Араби, произведений, переведённых на разные языки (русский, арабский, персидский), а также исследования учёных европейских и восточных стран создали автору диссертации условия для формирования достоверных научных выводов.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Диссертация на тему «Философия Ибн Араби», представленная на соискание степени доктора философии по специальности 6.3.2. История философии, соответствует паспорту

научной специальности, установленному Ученым советом при Президенте Республики Таджикистан.

Личный вклад соискателя учёной степени в исследование. Данное диссертационное исследование представляет собой научную работу, выполненную автором самостоятельно. В процессе исследования диссертант, опираясь на достоверные источники, произведения Ибн Араби и их непосредственные переводы на персидский и русский языки, раскрыл философскую сущность учения мыслителя и представил его историческое и практическое значение для исследователей и почитателей философии Востока. Теоретические результаты, выводы, основные положения, выносимые на защиту, а также рекомендации по их практическому использованию являются непосредственными результатами и самостоятельным вкладом автора диссертации. Научные исследования, опубликованные в рамках данной темы, и доклады, представленные на республиканских научно-теоретических конференциях, подтверждают его компетентность в вопросах, рассматриваемых в диссертации.

Апробация и внедрение результатов диссертации. Диссертационное исследование было обсуждено на заседании Отдела истории философии Института философии и политологии имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана 26 июня 2026 года (протокол № 5). По итогам обсуждения результаты исследования были оценены как завершённая научная работа и рекомендованы к защите в диссертационном совете.

Диссертант выступал и принимал участие в республиканском научно-практическом семинаре на тему «Современная таджикская философия: проблемы, перспективы и пути развития» (2021); международной научно-теоретической конференции на тему «Актуальные проблемы общественных наук в современный период», посвящённой 30-летию Государственной независимости Республики Таджикистан и 20-летию со дня основания философского факультета ТНУ; международной научно-практической конференции на тему «Национальное самосознание в процессе глобализации», посвящённой 75-летию ТНУ (03.10.2023); международном симпозиуме «Вклад Абу Насра аль-Фараби в науку и мировую цивилизацию» (16–17 октября 2024 года); круглом столе «Современные тенденции развития философских наук в Таджикистане и мире» (18 ноября 2022 года); международном симпозиуме «Вклад Абу Али ибн Сины в развитие науки, философии

и мировой цивилизации» (Душанбе, 4-5 ноября 2025 года).

Публикации по теме диссертации. Результаты диссертации опубликованы в тридацати четырех научных статьях, представленных диссертационным автором в научные журналы, признанные Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан. Опубликовано 20 научных статей в рецензируемых журналах, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией при Президенте Республики Таджикистан, и 14 тезисов докладов в других сборниках.

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, пяти глав, деветнадцати подразделов, заключения и рекомендаций по практическому применению результатов. Диссертация содержит 441 страниц, а использованная литература включает 409 ссылок.

ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ

Во введении раскрыта актуальность выбранной темы и охарактеризована степень её научной разработанности. Определена связь исследования с соответствующими научными программами и темами, сформулированы его цель и задачи, объект, предмет и этапы проведения. Обоснованы теоретико-методологические основы работы, представлена эмпирическая база, сформулированы научная новизна и основные положения, предлагаемые к защите. Также раскрыты теоретическая и практическая значимость исследования, степень достоверности полученных результатов, сведения об апробации работы и личном вкладе соискателя, а также представлена общая структура диссертации.

Первая глава диссертации **«Жизнь, произведения и труды Ибн Араби»** состоит из трёх подразделов. В первом подразделе **«Биография и произведения Ибн Араби»** рассматривается жизненный путь Ибн Араби, полное имя которого Мухйи ад-Дин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ибн Мухаммад ибн ал-Араби ал-Хатими ат-Таи. Он родился в 1165 году в городе Мурсия в мусульманской Испании, в семье одного из состоятельных и влиятельных арабов. Его рождение пришлось на период упадка династии Альморавидов и перехода власти к Альмохадам. Детсво Ибн Араби прошло в Севилье, куда его семья переехала в 1172 году. Здесь он получил традиционное мусульманское образование: изучал калам, фикх, хадисоведение, арабскую риторику и особенно поэзию у различных наставников [13, С. 14]. Уже в юношеские годы Ибн

Араби отличался от своих сверстников религиозностью, аскетизмом и глубоким интересом к суфизму. После перенесённой болезнм его духовные поиски стали ещё более тесно связаны с мистическими видениями, духовными озарениями и созерцанием. Так, в 1189 году в Кордове, согласно собственному свидетельсиву сыслителя, во сне ему было явлено видение, в котором Бог позволил ему увидеть пророков. Об этом он сообщает в произведении «Фусус ал-хикам» [14, С. 154].

Биографические источники свидетельствуют, что «уже в шестнадцатилетнем возрасте Ибн Араби был принят андалусскими шейхами в уфийское окружение и получил хирку как знак принадлежности к духовной традиции. Предположительно, именно в этот период состоялась и его встреча с выдающимся арабским философом Ибн Рушдом» [18, Т. 1. С. 207].

Согласно собственному признанию Ибн Араби, «примерно в двадцатилетнем возрасте он пережил суфийское духовное озарение, благодаря которому смог пройти все «макамы» (единственное число араб. *макам*) суфийского пути и обрести необычайный дар свыше»[156, P. 13].

С этого времени Ибн Араби начал активно путешествовать по городам Андалусии, а затем побывал и в ряде стран Магриба, включая Марокко и Тунис. В разные годы он посетил Тлемсен (1193), Марракеш, Фес (1194, 1196 и 1197), Кордову (1198) и другие города, «где встречался с известными учёными и суфийскими мыслителями своего времени. В этот период он также серьёзно занимался изучением религиозных наук, хадисоведения, фикха и науки о суфизме, написав более шестидесяти трактатов разного объёма» [156, P. 6].

В 1199 году Ибн Араби возвратился из Марокко в родную Мурсию, после чего принял решение совершить хадж и посетитб священные для мусульман Мекку и Медину. Уже в следующем году он вновь отправился в Магриб и более в Испанию не возвращался. Этот этап его жизни позднее привлёк внимание европейских исследователей, посвятивших ему отдельное исследование под названием «Путешествие без возврата» [42]. Во время путешествия в Марокко Ибн Араби вновь увидел во сне, что «самая прекрасная птица», летавшая над Божественным троном, «возвестила ему, о необходимости отправиться на Восток и назвала его будущим спутником Мухаммада ал-Хассара из Феса. Прибыв в Фес, он обнаружил, что тот уже несколько дней ожидал его, чтобы вместе

совершить путешествие в страны Востока»[11, Т. 2. С. 428].

В 1201 году Ибн Араби направился на Восток, где впоследствии провёл оставшуюся часть своей жизни. Около двух лет он находился в Мекке, где регулярно общался с мусульманскими учёными, ежегодно прибывавшими туда. Именно в этот период он приступил к созданию своего многотомного труда «Ал-Футухат ал-Маккийя». В 1204 году мыслитель начал продолжительное путешествие по восточным регионам, посетив в период с 1204 по 1220 города Сирии, Палестины, Египта, Ирака и Анатолии.Ибн Араби скончался в 1240 году. Уже в османскую эпоху, по распоряжению султана Селима I, в начале XVI века на горе Джабал ал-Касиюн в Дамаске была возведена его усыпальница, которая и сегодня считается местом паломничества последователей и почитателей мыслителя [127, С. 83].

Во этом подразделе первой главы дается описание произведения Ибн Араби, автор диссертации в рамках исследования предпринял попытку представить необходимые сведения о сравнительно известных произведениях мыслителя: «Тадбират ал-илахийя» **(**«Божественные предначертания»**)**, «Ал-Футухат ал-Маккийя» («Мекканские откровения»), «Инша ад-даваир» («Начертание кругов»), «Аклат ал-муставфиз» («Удержание бодрствующего»), «Тарджуман ал-ашвак» («Толкователь страстей»), «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»). Труды Ибн Араби включают произведения объёмом в несколько страниц и крупные сочинения, такие как «Ал-Футухат ал-Маккийя». Дискуссия о количестве произведений мыслителя до сих пор не завершена. Аш-Шаарани указывает число четыреста, Джами пятьсот его произведений, а Мухаммад Раджаб Хилми, один из внуков Ибн Араби, после указания числа пятьсот дополнительно перечисляет ещё двести семьдесят четыре (274) его книги [62, С. 123–129].

Третий подраздел первой главы - **«Основные произведения Ибн Араби»** полностью посвящён более подробной характеристике нескольких наиболее важных трудов Ибн Араби. В данном подразделе представлены сведения об истории создания, содержании, структуре и разделах произведений, времени их написания, мнениях исследователей о данных трудах, вопросах их принадлежности Ибн Араби, мотивах их написания, а также об их содержании на основе собственных высказываний мыслителя и других источников.

1. Книга **«Тадбират ал-илахийя» («Божественные предначертания»)** представляет значительный интерес для изучения

суфизма, в особенности теоретического и практического суфизма, и была переведена и опубликована на различных европейских языках.

2. **«Ал-Футухат ал-Маккийя» («Мекканские откровения»).** Эта книга является одним из наиболее известных произведений Ибн Араби, полное название которой звучит следующим образом: «Ал-Футухат ал-Маккийя фи ма'рифат ал-асрар ал-маликийя ва-л-малакийя» («Мекканские откровения в познании тайн царских и ангельских сфер»). Выбор такого названия обусловлен тем, что в книге говорится о мистических откровениях автора в Мекке, полученных им во время совершения тавафа вокруг Священной Каабы и пребывания в Божественном присутствии.

Тема книги составляет мистицизм, в особенности теоретический мистицизм. Хотя в данном произведении собраны многочисленные знания из различных областей науки, благодаря чему его называют «энциклопедией суфизма», все эти знания подчинены основной цели книги, которая заключается в изложении и разъяснении основных принципов теоретического мистицизма, а также стоянок и духовных состояний на пути мистического странствия и духовного совершенствования. Поэтому данная книга считается одним из наиболее ценных источников по мистицизму.

3. **«Инша ад-Даваир»** («Составление окружностей»). Это одно из известных произведений Ибн Араби, сохранившееся до наших дней и неоднократно издававшееся. Ибн Араби отмечал, что назвал его [17, С. 5] «Инша ад-Даваир ала хотия», а в «Футухат» упоминает его название в трёх вариантах: «Инша ад-Даваир», «Инша ад-Даваир ва-л-джадовиль» («Составление окружностей и таблиц») и «Инша ал-джадовиль ва ад-Даваир» «Составление таблиц и окружностей») [17, С. 5].

4. **«Ал-Акълат ал-муставфиз».** Это одно из произведений Ибн Араби, которое неоднократно упоминается в «Футухат», где также приводятся ссылки на его содержание. Доктор Джахангири, который обычно приводит полные названия произведений Ибн Араби, называет данное сочинение «Ал-Акълат ал-муставфиз фи ахкам ва-с-санаат ал-инсания ва тахсин ас-санаат ал-имания». («Удержание бодрствующего: о законах человеческого искусства и совершенствовании искусства веры»).

Как отмечалось, темой этого мистического произведения являются порядок и последовательность расположения высших миров и низших ступеней бытия, которые автор изложил в стихотворной форме.

Как мы уже отмечали ранее, Ибн Араби даже отсылал читателей «Футухат» к данному трактату для более подробного рассмотрения отдельных вопросов, что само по себе свидетельствует о высокой значимости содержания этого произведения. Так, например, в первом томе «Футухат» [18, С. 58] он пишет: «Вопрос об обособлении вечности от умопостигаемого образа мы подробно рассмотрели в “Инша ад-Даваир”» («Составление окружностей»). В том же томе он также отмечает: «Имена и их основы мы подробно разъяснили в «Инша ад-Даваир» [17, С. 54].

Доктор Джахангири по этому поводу пишет: «Ибн Араби в трактате “Инша ад-Даваир»составил таблицу, в которой привёл имена сущности во главе имён, двадцать четыре имени атрибутов и тридцать восемь имён действий, отметив, что эти имена встречаются в священном шариате, то есть в Коране и Сунне» [112, С. 73–86].

Третий подраздел первой главы - **«Влияние и распространение идей Ибн Араби в персоязычном мире Хорасана и Мавераннахра»** - посвящён анализу и рассмотрению вопросов, связанных с воззрениями отдельных представителей персоязычного мира. Автор диссертации показывает основные направления, аспекты и широкий охват данной темы и отмечает, что, по мнению Сайида Хусейна Насра, влияние выдающегося мистика, такого как Ибн Араби, «в центрах мистицизма и суфизма от Атлантики до Центральной Азии и Индии было встречено с признанием и имело настолько широкое влияние, что его идеи продолжают обсуждаться. Сегодня связь таких регионов, как Индонезия, где ислам проник в глубокие слои общества, с суфийскими тарикатами, имеющими тесную связь с воззрениями шейха из Мурсии, является весьма близкой» [85, С. 142]. По мнению этого исследователя, взгляды Ибн Араби «оказали влияние не только на изменение языка теоретического суфизма, но и проникли в философию (хикмат) и калам. Уже семь веков шейхи и мудрецы пишут комментарии к его произведениям. Его шедевр “Фусус ал-хикам” преподаётся в религиозных традиционных кругах, подобных суфийским общинам» [85, С. 156].

Великий персоязычный поэт Мавлоно Джалалуддин Руми также связан с Ибн Араби через Садр ад-Дина Кунави. Кунави был учеником Ибн Араби и близким другом Мавлоно. Некоторые исследователи даже считают, что «Маснави манави» («Поэма о скрытом смысле») является персидской версией «Футухат». Несомненно, что эти два великих шейха исламского мистицизма

имели общие черты в своих воззрениях. Однако нельзя забывать, что Мавлоно не был простым переписчиком идей Ибн Араби, а продолжателем и развивателем этого пути; и если представить суфизм в образе яблока, то он был одной из двух его половин.

После Мавлоно эту традицию продолжили другие представители суфийской мысли, в том числе Азиз Насафи и Са‘д ад-Дин Хамави. Хотя оба относились к школе Наджмуддина Кубра, связанной с суфийской традицией Туркестана, их интерпретации испытали заметное влияние идей Шейха Акбара. Даже Алауддавла Симнани, выступавший с критикой отдельных положений учения Ибн Араби, во многом находился под воздействием его идей. Хафиз и Са‘ди, являвшиеся суфийскими поэтами данного периода, использовали классические образы, заимствуя язык панегирика, то есть язык Аттара и Мавлоно, либо, оставаясь в рамках этой традиции, придавали классическому языку новое измерение. Эти два суфийских поэта использовали тот же символический (метафорический) язык, тогда как другие передавали идеи Ибн Араби, переводили и интерпретировали их в форме выразительной персидской поэзии и прозы. «Аши‘ат ал-лама‘ат» («Сияние озарений») Абдуррахмана Джами и «Лама‘ат» («Озарения») Фахр ад-Дина Ираки, который был учеником Кунавии, являются яркими примерами этого направления. Здесь следует также упомянуть стихи Авхад ад-Дина Кирмани и «Гулшани роз» («Цветник тайн») Махмуда Шабистари. Последняя книга («Гулшани роз» - З. И.) в духе Ибн Араби излагает идеи суфиев, вошедшие в общее наследие персоязычных народов и отражённые в стихах, наполненных божественной красотой. В том же направлении Шейх Махмуд Лахиджи, известный комментатор «Гулшани роз» и основатель тариката Нурбахшия, также находился под глубоким влиянием Ибн Араби. Ниматуллах Вали - ещё один великий шейх персоязычного мира, основавший тарикат Ниматуллахия, который является одним из активно действующих тарикатов современного Ирана. Он перевёл «Фусус ал-хикам» на персидский язык, а стихи «Фусус» переложил в поэтической форме, переводя и комментируя их. Ниматуллах также оставил заметный след в развитии идей, находившихся под влиянием Ибн Араби.

Вторая глава диссертации – **«“Фусус ал-хикам” Ибн Араби и его средневековые комментаторы» -** включает четчре подраздела, в которчх рассматриваются различнче аспектч суфийского учения, а также значение пророков и связанной с ними мудрости для духовного развития человечества.

В первом подразделе второй главы диссертации - **«“Фусус ал-хикам” - важнейшее философское произведение Ибн Араби»** - рассматриваются значение и роль данного труда в истории исламского суфизма.

В частности, в нём отмечается, что «Фусус ал-хикам» - это название, которое, по словам Ибн Араби, пророк ислама (с) дал этой книге и повелел ему составить её для всей мусульманской общины. Название книги состоит из двух слов - «фасс» и «хикмат», первое из которых требует разъяснения. Слово «фасс» в словарях приводится в различных значениях, из которых два наиболее соответствуют содержанию и смыслу книги: 1) сущность, квинтэссенция чего-либо; 2) драгоценный камень перстня.

Учитывая, что «хикмат» (мудрость) у мистиков означает постижение сущностных аспектов Божественной природы, теофаний имён и атрибутов Истины в форме созерцательного непосредственного познания (мушохидаи хузурӣ), фасс каждой хикмат в соответствии с первым значением состоит из квинтэссенции знаний и познаний, которые каждый из упомянутых в данной книге пророков приобрёл посредством созерцательного непосредственного познания, по словам иранского исследователя: «Знания, которые в зависимости от различия имени, проявление которого преобладает в каждом пророке, а также с учётом различий в их способностях и восприимчивости, отличаются друг от друга. В соответствии со вторым значением, фасс каждой хикмат представляет собой сердце каждого из упомянутых в данной книге пророков, к которому от высшего источника добавляются и в нём запечатлеваются знания и познания, присущие каждому из них, подобно драгоценному камню перстня, на котором выгравировано имя его владельца, чтобы быть знаком его существования. И поскольку нисхождение и восхождение являются ступенями бытия, а сердце совершенного человека является местом запечатления божественных мудростей, Ибн Араби уподобляет эти мудрости кольцу, а сердце - его драгоценному камню, на котором запечатлеваются эти мудрости» [24, С. 323].

Темой книги является теоретический мистицизм, и она представляет собой один из высших трудов в области божественного познания, отвечающий на многочисленные потребности человека в познании. Точная дата начала и завершения написания «Фусус ал-хикам» неизвестна, однако, учитывая, что Ибн Араби указал дату мубашира, которая стала непосредственной причиной написания книги, на последние десять дней Мухаррама 637 г. х., можно сделать

вывод, что это произведение было написано в последнее десятилетие его жизни. Ибн Араби с 620 г. х. жил в Дамаске до конца своей жизни, поэтому книга «Фусус» также была написана в Дамаске.

Второй подраздел второй главы диссертации называется **«Средневековые исламские комментаторы “Фусус ал-хикам” Ибн Араби»**. В нём автор диссертации анализирует и рассматривает более десяти комментаторов этого произведения, среди которых Садр ад-Дин Кунави, Саид ад-Дин Таркаи Исфахани, Бализаде, Парса, Хорезми и другие, а также их научную деятельность, время написания, мотивы создания комментариев, их значение и различия, стиль и методы комментирования, отличительные особенности комментариев, мнения исследователей, пояснения и публикации.

Автор диссертации кратко приводит сведения об известных комментаторах «Фусус ал-хикам». В частности, Садр ад-Дин Мухаммад ибн Исхак Кунави (607 г. х. / 1210 г. - 673 г. х. / 1274 г.) был одним из известных учёных своего времени и непосредственным учеником Ибн Араби. Среди его произведений «Мифтах ал-гайб», один из его важнейших трудов, в котором в краткой форме изложены основные положения теоретического мистицизма. Комментарий к этому произведению представлен в книге Фанари «Мисбах ал-унс» («Светильник дружбы»). Другое его произведение «Расоил ан-нусус» также содержит избранное изложение и разъяснение основных элементов мистического учения. В заключительной части этой книги автор называет её «Мифтах мафатих “Фусус ал-хикам” Ибн Араби» или «Мифтаха мафатих ал-Фусус». Другим его важным произведением является «Китаб ал-фукук» («Книга, раскрывающая [тайны изречений] “Фусус ал-хикам”«), которое фактически представляет собой комментарий к «Фусус ал-хикам» Ибн Араби и направлено на разъяснение сложных вопросов труда его учителя. Он также является автором книги «Нафахат ал-илахийя» («Божественные веяния»), в которой рассматривается шухуд (духовное созерцание). Эта книга имеет важное значение для объяснения духовных состояний и ступеней автора.

Джами в «Нафахат ал-унс» пишет о высоком духовном статусе Кунави: «Он является критиком и глубоким толкователем учения шейха. Постичь смысл учения шейха о единстве бытия в форме, соответствующей разуму и объяснению, невозможно иначе, как посредством тщательного изучения его исследовательских изысканий и их надлежащего понимания» [36, С. 355].

Кунави также написал книги «Шарх ал-хадис» (комментарий к

27 хадисам), «Тафсир “Фатиха”« («Толкование суры “Аль-Фатиха”«) и «И‘джаз ал-баян» («Неподражаемое красноречие»). Он был учителем Муаййид ад-Дина Джанди, Са‘ид ад-Дина Фаргани, Фахр ад-Дина Ираки и Афиф ад-Дина Талмасани, которые все являются известными комментаторами «Фусус ал-хикам» Ибн Араби.

Также известны комментарии Сайнуддина Таркаи Исфахани, Болизаде, Ходжи Мухаммада Парсы, Муаййидуддина Джанди, Таджуддина Хусейна ибн Хасана Хорезми Кирави, Камалуддина Абдурраззака ал-Кашани, Дауда ибн Мухаммада Руми Кайсари, Саидуддина Фаргани, Фахруддина Ираки, Афифуддина Талмасани, Муллы Абдурраззака Кашани, Шейха Дауда Кайсари, Сайида Хайдара Амоли, Мухаммада ибн Хамзы Фанари и других.

В третьем подразделе второй главы диссертации, озаглавленном **«Реакции на учение Ибн Араби»**, главным образом рассматриваются взгляды автора диссертации на согласие и несогласие средневековых учёных исламского мира с книгой «Фусус ал-хикам» основоположника учения о единстве бытия, а также приводится их перечень с указанием авторов.

Шарҳҳои “Фусус ал-ҳикам” зиёд буда, ҳар кадоми онҳо бо хусусият ва вижагии худ фарқ мекунад, ки сараввал номгӯи онҳоро ёдовар шуда, баъдан ба шарҳи ҳоли муаллифон ва тавзеҳи мухтасари китобҳои маъруфи он мегузарем, зеро бе зикри номи онҳо дарки мақому мартабаи Ибни Арабӣ душвор аст.

В частности, насчитывается семь книг, написанных специально в опровержение книги «Фусус ал-хикам».

Ибн Араби также написал сокращённую версию книги под названием «Мифтах ал-фусус ва накш ал-фусус», которая известно под наванием «Накш ал-фусус», это произведение, подобно «Фусус ал-хикам», вызвало значительный интерес со стороны учёных, мистиков и исследователей и впоследствии стало предметом авторитетных комментариев. Среди них можно назвать «Шарх Накш ал-фусус» Садр ад-Дина Мухаммада ибн Исхака Кунави, «Накд ан-нусус фи шарх Накш ал-фусус» Абдуррахмана Джами, «Шарх Накш ал-фусус» Рукн ад-Дина Ширази, «Матла‘ ан-накш ва-н-нусус» Шарифа ибн Насира ибн Хусейна Хусейни, «Зубдат ал-фухус фи шарх Накш ал-фусус» Исмаила Хакки Анкарауи (на турецком языке, XIX век), «Анфас ал-хаввас» Мухибулхака Аллахабади и «Фарадж ан-нуфус» Мухаммада Нур Араби Бадри Хусейни и др.

При делении книги на главы и организации содержания «Фусус ал-хикам» автор не следовал распространённому принципу

использования таких обозначений, как часть, глава и раздел. Содержание книги разделено на двадцать семь фассов (глав), каждый из которых посвящён одному из божественных пророков. В порядке их упоминания в книге это: Адам, Шис, Нух, Идрис, Ибрахим, Исхак, Исмаил, Якуб, Суф, Худ, Салих, Шуайб, Лут, Азиз, Иса, Сулейман, Давуд, Юнус, Айюб, Яхья, Закария, Ильяс, Лукман, Харун, Муса, Халид, Мухаммад (с). Под Халидом имеется в виду Халид ибн Синан, живший в период фитры между Иисусом и Мухаммадом (с). Ибн Араби считал его обладателем статуса барзахской пророческой миссии. Он должен был сообщить людям о состоянии барзаха после своей смерти, однако это не произошло из-за того, что его последователи не исполнили его завещание. Поэтому пророк ислама, обращаясь к его дочери, сказал: «Мархабан, о дочь пророка, которого его народ лишился» (мархабо, эй духтари пайёмбар, ки қавмаш ӯро аз даст додаанд).

В четвёртом подразделе второй главы диссертации - **«Проблемы понимания произведений Ибн Араби»** - автор диссертации подчёркивает, что вопрос «**Неизменные сущности (аъян ас-сабита) и Божественные ипостаси в мистицизме Ибн Араби**» является одной из важнейших проблем его мистического учения. К числу наиболее сложных и значимых вопросов относятся термины «аъян ас-сабита» и «ипостаси Божественной сущности», которыми ни один исследователь не может пренебречь. Сложность выражения «аъян ас-сабита» заключается не только в его значении, но и, в большей степени, в его понимании и переводе, которые настолько сложны и неоднозначны, что каждый исследователь переводит и интерпретирует данный термин в соответствии со своим пониманием, способностями и уровнем восприятия. Диссертант приводит взгляды современных российских исследователей Т. Ибрагима [118; 119; 120; 121], А. В. Смирнова [12; 16; 19; 100; 101; 102; 103; 134; 135; 136; 137; 138], А. Кныша [13; 70; 71; 72; 125; 126; 127; 128] и других по вопросам перевода, понимания и интерпретации данного термина Ибн Араби. Особое значение для Ибн Араби имело положение о том, что всякая вещь, рассматриваемая с позиции «айн», сохраняет свою тождественность как в состоянии адама (небытия, отсутсвия существования), так и в состоянии существования, оставаясь при этом «утверждённой» в обоих состояниях. Основная трудность при переводе данного выражения связана с термином «аъян» (единственное число - «айн»). Согласно пониманию Т. Ибрагима и А. В. Смирнова, «аъян» не

соответствует платоновскому пониманию «сущностей» («сущности»). Тем не менее перевод термина «аъян» как «сущности» (Т. Ибрагим, А.Д. Кныш), а «айн» как «воплощённости» может содержать оттенок существования, что в определённой степени затрудняетпонимание самого выражения «аъян ас-сабита». В западной философской традиции понятие «сущность» обычно связывается с подлинным бытием вещи – независимо от того, носит ли оно идеальный или чего-либо из состояния адама в состояние бытия, то есть как приобретение существования. Одноко в трактовке Ибн Араби «аъян ас-сабита», напротив, характеризуются как небытийные, или «маъдумные», поскольку, согласно его учению, они ещё «не ощутили запаха бытия». При этом их небытие не следует понимать как абсолютное ничто: речь идёт о таком состоянии вещи, которое может быть постигнуто интеллектом до её перехода в существование. Иными словами, «айн ас-собита» представляет собой особый модус, не сводимый ни к бытию, ни к полному небытию, то есть нечто третье. Сложность передачи этого положения на руском языке связана с тем, что здесь вещь обычно определяется либо как существующая, либо как несуществующая, тогда как сам акт её обозначения уже предпологает определённый горизонт бытия. О несуществующей вущи русский язык, как правило, позволяет говорить лишь через отрицание её существования. В учении Ибн Араби понятие «айн ас-сабита» обозначает, напротив, такое состояние вещи, которое нельзя однозначно определить ни как существующее, ни как несуществующее. Таким образом, «айн ас-сабита» не является существующей вещью, обладающей бытием, но вместе с тем не может рассматриваться и как полностью несуществующая вещь.

Третья глава диссертации называется **«Школа Ибн Араби и особенности данного учения»** и разделена на четыре взаимосвязанных подраздела, каждый из которых посвящён раскрытию и разъяснению соответствующих вопросов.

В первом подразделе - **«Мировоззренческая направленность Ибн Араби в учении о единстве бытия»** - некоторые исследователи рассматривали Ибн Араби как философа, связанного с суфизмом, который в философской форме основал школу единства бытия. Поэтому всестороннее рассмотрение вопроса о мировоззренческой направленности Ибн Араби имеет важное значение для понимания его отношения и склонности к суфизму и философии. Прежде всего, вопрос о его склонности к философии ставит проблему:

действительно ли он проявлял интерес и внимание к философским вопросам или нет? С другой стороны, большинство исследователей творчества Ибн Араби рассматривают его как «суфия, воспринявшего философское мышление» и даже называют его учение «философским суфизмом» или «суфийской философией», рассматривая поставленные им вопросы с позиций философов и подвергая их научной дискуссии.

Они рассматривали книгу «Фусус ал-хикам» как произведение «по божественной философии, смешанной с суфизмом, а не как произведение чисто суфийского характера. Цель автора заключается в рассмотрении природы бытия вообще и соотношения возможного и необходимого бытия» [18, Т. 1, С. 23]. Кроме того, Ибн Араби обвиняли в заимствовании при систематизации школы единства бытия. Подобной точки зрения придерживается большинство исследователей, что стало одной из причин того, что в истории исламской мысли и мистицизма Ибн Араби иногда не считали суфием или, по крайней мере, недооценивали суфийскую составляющую его учения.

Иногда его называли «опьянённым мистиком», «гением в систематизации и упорядочивании мистических теорий и идей», который оставил последующим поколениям целостную и стройную систему мистического мышления. Некоторые также ставили вопрос: не отошёл ли традиционный суфизм в руках Ибн Араби от истинного ислама?

Часть исследователей пошла ещё дальше, иногда выводя Ибн Араби «за пределы круга суфиев», рассматривая его произведения как «философскую интерпретацию» и признавая его учение «единством бытия». С другой стороны, обсуждение данного вопроса побуждает нас ясно и точно определить, каково отношение Ибн Араби к человеческому разуму и духовному откровению и интуитивному познанию (кашфу ва завк).

Автор диссертации, анализируя и рассматривая взгляды самого Ибн Араби, выявляет, что мыслитель не только выступает против рационального познания, но и более того, полностью отвергает его, возвышая роль интуиции в процессе познания до такой степени, что для рационального познания практически не оставляет места.

Кроме того, именно поэтому Ибн Араби советует мистику прежде всего очистить свою внешнюю и внутреннюю сущность для обретения познания: «и полностью очистить свою душу от размышлений, поскольку они рассеивают его устремления. Ему

следует предаться уединению перед своим Господом, сосредоточив сердце на духовном созерцании, чтобы Аллах открыл перед ним дверь и позволил постичь то, чего он не мог постичь посредством учений пророков и людей Бога, то есть такие истины, которые разум не способен самостоятельно познать и которые он считает невозможными» [18].

Рациональное мышление, по мнению Ибн Араби, подчинено «доказательству», а сами доказательства изменяются в зависимости от изменений состояния, темперамента, времени и места. Однако, несмотря на отрицание и критику рационального познания, он не отвергает полностью роль разума в жизни человека. Ибн Араби считает, что посредством кашфа (интуитивного постижения) человек способен охватить все вопросы богопознания и теологии.

Второй подраздел третьей главы **«Ибн Араби и суфизм»** посвящён анализу и рассмотрению отношения Ибн Араби к отдельным вопросам суфизма.

Суфизм является мистической традицией ислама. Эта широкая традиция, возможно, включала различные, а иногда даже противоречащие друг другу школы и направления, а также представителей различных взглядов. Истоки этой традиции можно проследить вплоть до времени пророка Мухаммада и первых поколений мусульман раннего периода ислама. На начальных этапах она выражала лишь богобоязненность, самовоспитание и умеренные формы аскетизма. Это были люди, которые своей богобоязненностью и религиозностью привлекали внимание других слоёв населения.

Спустя несколько десятилетий в суфизме сформировалось новое направление, которое ряд современных зарубежных исследователей рассматривает как одну из форм теософии: Ландау [159], Корбен [73; 74; 75; 76], Арберри [44]. Эта традиция достигла зрелой формы в творчестве Ибн Араби, и, по-видимому, отличительной особенностью данной традиции стало введение тезиса о единстве бытия, главным выразителем и защитником которого считается Ибн Араби. Среди других ключевых представителей, которым приписывают эту традицию, называют Ибн аль-Фарида (1181–1235), Ибн Саб‘ина (1217–1269), аль-Афифа ат-Талмасани (1213–1291) и др. Однако мы придерживаемся мнения, что, в отличие от основных представителей, несмотря на то что их взгляды в целом соответствуют позиции сторонников учения о «единстве бытия», согласно которой бытие едино, они различаются между собой именно в интерпретации и разъяснении этого положения. Одни утверждают

пантеизм, другие придерживаются иных позиций, в частности акосмизма (от др.-греч. «а» - «не» и «космос» - мир), представляющего собой религиозно-философское учение, согласно которому мир считается «ничем», и панентеизма.

Оба направления опирались на одни и те же духовные практики, такие как уединение, молитва и зикр, и зависели от них. В свете этого мы можем утверждать, что, если учитывать толкования большинства суфийских школ и тарикатов, Ибн Араби в определённом смысле не следует считать суфием.

Автор диссертации анализирует и рассматривает термины «хотам ал-анбия», «ал-вилая ал-мухаммадия», «печать мистической традиции Мухаммада» и подчёркивает, что Ибн Араби считал: поскольку мистическая традиция Мухаммада является завершением всех мистических традиций, он сам является печатью мухаммадской мистической традиции и печатью всех мистических традиций всех пророков.

В третьем подразделе третьей главы - **«Ибн Араби и традиционные науки и философия»** - рассматриваются взгляды мыслителя на науки своего времени. Подчёркивается, что он обладал всесторонними знаниями в области Корана, хадисов, фикха, теологии, философии и других наук. Хотя Ибн Араби всегда и исключительно представлял себя как мистика, его произведения, как отмечает Читтик, охватывают широкий круг вопросов, многие из которых почти не связаны с мистицизмом. Кроме того, он с большим мастерством использует эти знания и темы, что отражает его личный и творческий вклад в развитие научной мысли.

Ибн Араби разработал вопросы уникального метода толкования, который, по-видимому, отступает от стандартных правил тафсира (то есть науки о толковании Корана), рассмотрение которых выходит за рамки целей нашего исследования. Вопрос познания посредством «вахби» (или Божественного дара), или, в европейской терминологии, интуитивного познания, которое в его произведениях встречается под различными названиями: кашфи, шухуди, вахби, завки и др., то есть знания, полученного не путём «касба» (обучения), основывается на «тавиле» и собственном понимании достоверных, хороших, слабых и вымышленных хадисов. Большинство исламских учёных мира признают следующими источниками исламского права: Коран, хадисы, иджма‘ (общее согласие исламских учёных) и кияс; термин «кияс» относится к определённой правовой практике определения правовых норм, например «харам», «мубах» и др.

Данные положения подробно разъясняются на основе высказываний самого Ибн Араби.

В этом же подразделе рассматривается вопрос об отношении Ибн Араби к философии. Подчёркивается, что его взгляды в целом противопоставлены ирфану; анализируются мнения исследователей о том, был ли мыслитель суфием или философом, а также вопросы «аъян ас-сабита» и неспособности разума постичь Божественное. Ибн Араби открыто рассматривает философов как подражателей этому ограниченному разуму и указывает на неспособность разума раскрыть Божественные тайны. Диссертант подробно рассматривает и анализирует взгляды мыслителя по данным вопросам.

Однако отношение Ибн Араби к шариату представляет собой совершенно иную область. Несмотря на свою последовательно критическую позицию, мыслитель считал, что человек всегда ограничен и его знание обусловлено пределами его собственных способностей. Поэтому, с его точки зрения, человек всегда должен обращаться к наставнику (хади) и пророку. Именно поэтому он опирался на Коран и Сунну даже больше, чем на собственное духовное созерцание, и рассматривал шариат как мерило духовного созерцания. В итоге можно сказать, что его мировоззрение основывалось на Коране, духовном созерцании и рациональном мышлении.

Автор диссертации разделил труды исследователей Ибн Араби на четыре направления: переводы, пояснительное направление, биографическое и философское направление, каждое из которых подвергнуто рассмотрению и разъяснению.

Здесь также следует отметить турецких и иранских исследователей Ибн Араби, которые перевели почти все его произведения и представили их вниманию любителей философии и мистицизма. Ограничиваясь краткостью и не отклоняясь от рассматриваемой темы, мы обратимся к исследованиям известных иранских исследователей, которые действительно с большой ответственностью взяли на себя перевод и публикацию произведений Ибн Араби, в особенности полных переводов двух его шедевров - «Ал-Футухат ал-Маккийя» и «Фусус ал-хикам».

Четвёртый подраздел третьей главы **«Современные методы исследования учения Ибн Араби»** посвящён рассмотрению неоднозначного восприятия личности и идей Ибн Араби в исламской мысли. Его взгляды и сегодня остаются предметом дискуссий среди богословов и исследователей: одни рассматривают его как

выдающегося мистика и приближённого к Богу человека, тогда как другие относятся к его учению резко критически и обвиняют его в безбожии и неверии.

Его произведения поддерживали взгляды ортодоксальных исламских богословов (включая некоторых правоведов и теологов), которые в большинстве случаев придерживались единой позиции в отношении мистиков. Действительно, вокруг учения Ибн Араби в научных кругах происходили острые дискуссии и споры, о чём свидетельствует название книги «Предостережение глупцов относительно невиновности Ибн Араби» [4], принадлежащей перу Джалал ад-Дина ас-Суюти (1445–1505), известного исламского учёного.

Помимо богословско-критических исследований, значительную часть традиционной литературы об Ибн Араби составляют комментарии, посвящённые его личности и интерпретации его учения. Большинство подобных работ сосредоточено на «Фусус ал-хикам» и направлено на раскрытие взглядов и основных концепций мыслителя в русле суфийской традиции; многие из этих комментариев появились уже после смерти Ибн Араби.

Ибн Араби является одним из наиболее активных и продуктивных исламских авторов, привлекавших особое внимание европейских, в том числе российских, исследователей. Соответственно, за последнее столетие было написано множество трудов, непосредственно посвящённых его произведениям и взглядам.

На основе проведённых исследований на английском, русском, арабском, турецком и персидском языках их можно разделить на четыре группы: 1. Переводы. 2. Комментаторский подход. 3. Биографические исследования. 4. Философский подход.

Четвёртая глава диссертации под названием **«Ибн Араби и единство бытия»** разделена на четыре подраздела, в которых рассматриваются и разъясняются вопросы, связанные с учением о единстве бытия.

В первом подразделе четвёртой главы диссертации - **«Единство бытия в до-мистическом наследии Ибн Араби»** - автор диссертации подчёркивает, что начиная с первой четверти XX века учение Ибн Араби привлекло внимание ряда европейских востоковедов, которые подробно рассматриваются в данном подразделе.

В нём, в частности, подчёркивается, что, безусловно, важнейшей проблемой мистического учения Ибн Араби является учение о единстве бытия, которое на протяжении веков распространялось и развивалось среди мусульманских мистиков. В суфизме и исламском мистицизме Ибн Араби считается основоположником учения о единстве бытия. Многие положения мистического учения Ибн Араби могут быть объяснены и интерпретированы именно с учётом этой идеи. Для того чтобы глубже понять сущность учения о единстве бытия, необходимо прежде всего обратиться к истории возникновения данной идеи в немусульманских религиях и школах, а затем рассмотреть и проследить её развитие во взглядах Ибн Араби.

Представители суфизма придерживаются мнения, что бытие и существующее в своей основе едины, и этим единым является Бог. Всё, что существует помимо Бога (масива Аллах), не обладает самостоятельным бытием, а все явления представляют собой проявления этого единого и единственного Сущего.

Они утверждают, что земля, небо, звёзды, человек и животные также являются проявлениями того единого и единственного Сущего, то есть Бога. Таким образом, именно Божественная сущность проявляется в различных формах и образах, таких как земля, горы, звёзды, человек и т.д.

По их мнению, представители внешнего понимания религии (ахли зоҳир) рассматривают явления как отделённые от сущности Бога, тогда как истинное положение состоит в том, что всё сущее представляет собой единую реальность. Суфии объясняют это на примере волны и моря: море имеет волну, и волна является тем же самым морем. Подобно этому, отношение человека и всего сущего к Богу аналогично отношению волны к морю. Это означает, что все явления являются проявлением самой Божественной сущности и не отделены от Бога, а представляют собой одно из Его проявлений.

Автор диссертации, анализируя взгляды современных исследователей, в частности доктора Саида Яхья Ясриби, относительно исторических истоков учения о единстве бытия, отмечает, что подобные идеи существовали и за пределами исламского мира - в индуизме, Ведах, брахманизме, на которых, по мнению некоторых исследователей, якобы основывается суфийская концепция: «Бог является духом мира, а мир - телом Бога», «Бог есть всё» или «всё, что существует в мире, не имеет иной реальности, кроме бытия Бога» и др.

В учении о единстве бытия подробно анализируются такие вопросы, как фана, единое истинное бытие, высшая объективная реальность, безличное духовное начало, хулул, находящееся за пределами времени и пространства, причинно-следственные отношения, а также идеи о том, что бытие отрицает качественные и деятельностные характеристики и чуждо феноменальному миру, и другие положения, близкие к учению Ибн Араби о единстве бытия. Религиозное откровение и духовное созерцание (кашф и шухуд) рассматриваются как основа опыта; единая абсолютная реальность, трансцендентный (муназзах, танзихий) Бог, атман, субъект и объект, мир и человеческая душа выражаются в положениях «этот Атман - Брахман», «этот Брахман - Атман», «Я - Брахман» и др., а в конечном счёте как результат и относительно абстрактное обобщение проявляются в идее тождества: «Это ты».

Единство бытия в философии стоиков, понятия духа или души, материи, микро- и макрокосма, активного (действующего) и пассивного (недеятельного, подвергающегося воздействию) начал, «бескачественных вещей» или «субстанции», всеохватывающего Логоса, или Бога, учение Гераклита, огня, воздуха, воды и земли, а также Божественного дыхания подробно разъясняются и анализируются как свидетельства сходства греческой философии и неоплатонической философии Плотина с концепцией единства бытия Ибн Араби.

Автор диссертации уделяет особое внимание взглядам иранского исследователя и переводчика «Фусус ал-хикам» Мухаммада Али Муваххида на учение Ибн Араби о единстве бытия, сопоставляя их с взглядами египетского исследователя Афифи. Подробно рассматриваются и разъясняются такие термины, как абсолютное бытие, необходимое бытие (ваджиб ал-вуджуд), абсолютное небытие, бытие, барзах, бытие и небытие (существование и несуществование), тень и её источник, предвечность, вечность, чистое (абсолютное) бытие, единство и множественность и др. Далее автор диссертации приводит многочисленные положения из мистического учения Ибн Араби о единстве бытия, в том числе более десяти его высказываний из книг «Ал-Футухат», «Фусус ал-хикам» и др., которые переводит, комментирует и разъясняет. В качестве примера приводится следующее высказывание: «Ва лайса вуджуд илла вуджуд ал-хакк, би-сувари ахваль кама хия алайхи ал-мумкинот фи анфусиха ва аъяниха» (Перевод: в мире нет иного бытия, кроме бытия Бога (Всевышней Истины), и именно Он проявляется в

различных формах и состояниях возможных вещей (мумкинот) и творений). «Иными словами, все существующие вещи представляют собой не что иное, как определения и проявления (дела) Божественной сущности; следовательно, именно Бог проявляется в различных формах через разнообразные проявления Своей сущности» [15, с. 96].

Во втором подразделе данной главы - **«Метафизическая природа мира с точки зрения Ибн Араби: ал-мумкинот, ал-а'ян ас-сабита и ал-алам»** - автор диссертации подчёркивает, что важнейшими вопросами мистического учения Ибн Араби являются термины «аъян ас-сабита» и «ипостаси Божественной сущности», которыми ни один исследователь не может пренебречь. Сложность выражения «аъян ас-сабита» заключается не только в его значении, но и, в большей степени, в его понимании и переводе, которые настолько сложны и неоднозначны, что каждый исследователь переводит и интерпретирует его в соответствии со своим пониманием, способностями и уровнем восприятия.

В качестве примера автор подробно рассматривает дискуссии современных русскоязычных исследователей по вопросам перевода, понимания и интерпретации данного термина (Т. Ибрагим, А. В. Смирнов, А. Д. Кныш, И. Садыков и др.). В данном подразделе также даются более точные разъяснения сложных для понимания понятий, в частности: «ʿадам» (небытие, отсутствие бытийной определённости), «аль-аʿйан ас-сабита» (неизменные сущности), вторичная форма или образ вещи в умопостигаемом мире, абсолютное небытие - «аль-ʿадам ал-мутлак», «айн» (сущность, конкретная ипостась вещи), «аш-шайʾийя ал-ʿамма» (общая определённость вещи как существующей), «аш-шайʾийя ал-мутлака» (абсолютная определённость вещности), «Кун» («Будь!» - Божественное творческое повеление), а также другие категории онтологии Ибн Араби.

В конце данного подраздела выделяются три онтологических состояния единого бытия: его состояние как Абсолютного бытия, а также два состояния каждой вещи – постигаемое разумом и конкретное. «Это кажущееся противоречие во взглядах Ибн Араби получает объяснение в другом его произведении «Инша ад-Даваир», где вместо четырёхступенчатой классификации предлагается трёхступенчатое разделение состояний вещей.

В третьем подразделе данной главы - **«Метафизические определения Бога с точки зрения суфиев и Ибн Араби»** - по мнению автора диссертации, второй аспект учения Ибн Араби о

единстве бытия связан с метафизической природой мира. В отличие от позиции многих исследователей и критиков его взглядов, можно предположить, что в рамках своей концепции единства бытия Ибн Араби прежде всего не вводил принципиально новых положений, касающихся метафизической природы Бога.

При изучении онтологических трудов Ибн Араби автор выделяет три метафизические концепции, связанные с его космологией: «ал-мумкинот» (всё возможное сущее), «ал-а'йан ас-сабита» (неизменные сущности) и «ал-'алам» (мир, космос). В данном случае основное внимание сосредоточено на метафизическом содержании этих понятий, которое, предположительно, может быть рассмотрено независимо от мистических и религиозных аспектов, с которыми Ибн Араби обычно их связывает.

Во-первых: концепцию ал-мумкинот (единственное число: ал-мумкин) или ал-аъян можно перевести как «условно возможные объекты» или «условно возможные сущности». Ряд учёных объясняют ал-мумкин как «то, что является обусловленным».

Ал-мумкинот охватывает как действительные, так и возможные объекты, противопоставляемые необходимым и невозможным объектам. Этот термин широко использовался среди философов и исламских богословов, и Ибн Араби также часто употреблял его, подобно им.

Во-вторых, понятие «ал-аъян ас-сабита» («ал-аъян» - термин во множественном числе, единственное число - «ал-айн»). Ибн Араби отмечал, что заимствовал это понятие из школы мутазилитского богословия. Однако, по-видимому, он придал этому термину особое значение, и его сходство с техническим термином мутазилитов, вероятно, является преимущественно фонетическим.

Несмотря на это, благодаря Ибн Араби данное понятие получило широкое распространение в суфийской традиции. Однако относительно того, что именно обозначает это понятие, особенно в метафизическом аспекте, ясности нет.

Автор диссертации, стремясь более ясно раскрыть смысл взглядов Ибн Араби, приводит многочисленные примеры из «Фусус ал-хикам» и других произведений средневековых мыслителей, иллюстрируя их такими образами, как отражение света в зеркалах, вино и кубок, отражение лица в зеркалах, проявление моря в форме волн и др., подтверждая их конкретными аргументами и примерами.

В четвёртом подразделе четвёртой главы - **«Соотношение единства бытия и единства созерцания»** - проведён научный

анализ развития этих двух направлений в истории суфизма и особенностей мистического опыта в учении Ибн Араби. Вначале отмечается, что после смерти Ибн Араби учение о единстве бытия распространилось в различных странах исламского мира и получило дальнейшее развитие в трудах известных представителей суфизма, в том числе Садр ад-Дина Кунави, Ибн Фарида, Мавлоно Джалалуддина Руми, Абдуррахмана Джами и других. Вместе с тем внутри мистической мысли сформировалось другое направление, позднее получившее название «единство созерцания» («ваҳдат аш-шуҳуд»). Первоначально это направление возникло в воззрениях Алауддавлы Симнани как противопоставление интерпретации единства бытия, а наиболее систематизированную форму оно получило в учении Ахмада Фарука Сархинди (Имама Раббани).

В подразделе показано, что Сархинди, несмотря на особое место учения о единстве бытия в исламском суфизме, критиковал его с точки зрения возможности онтологической интерпретации отношения между Богом и миром. Вместо положения «всё есть Он» («ҳама Ӯст») он выдвинул положение «всё от Него», («ҳама аз Ӯст») подчёркивая самостоятельную реальность сотворённых вещей и сущностное различие между Богом и творением. С его точки зрения, мистические состояния, включая ваджд (экстатическое переживание), джазбу (духовное влечение, притяжение к Богу) и фана (угасание самости), не следует понимать как растворение человека в сущности Бога или как исчезновение реальности мира.

В таком состоянии мистик лишь предельно остро ощущает присутствие и проявление Истины, тогда как другие существующие вещи скрываются от его созерцания. Поэтому единство созерцания выражает прежде всего духовное и познавательное состояние мистика и считается совместимым с принципами танзиха, таухида и требованиями исламского шариата.

В продолжение анализа рассматривается основной предмет спора между единством бытия и единством созерцания - объективный или субъективный характер единства, переживаемого мистиком.

В подразделе анализируются взгляды ряда исследователей по данному вопросу и показывается, что некоторые востоковеды и исследователи суфизма объясняли единство бытия как философскую систему, а единство созерцания как мистическое состояние. В часности, различие между этими двумя учениями некоторые исследователи связывают с тем, что единство бытия

преимущественно относится к познанию и онтологическому пониманию бытия, тогда как единство созерцания – к любви, духовному стремлению и непосредственному мистическому переживанию. В связи с этим отдельные авторы стремились разграничить мистический опыт Халладжа, Ибн Фарида и других суфиев и теоретическое учение Ибн Араби, обозначая первое как единство созерцания, а второе как единство - бытия.

Тем не менее, анализ произведений самого Ибн Араби показывает, что данный вопрос гораздо сложнее такого противопоставления двух направлений. Рассматривая состояния фана и джазбы, Ибн Араби неоднократно подчёркивает, что в состоянии погружения и созерцания Истины мистик освобождается от себя и от созерцания всего иного. Однако это фана не означает реального исчезновения существующих вещей. Для объяснения данного состояния он использует образ солнечного света и света звёзд: подобно тому, как при восходе солнца свет звёзд скрывается от человеческого взора, но сами звёзды и их свет не исчезают, так и при проявлении Истины существующие вещи исчезают из созерцания мистика, но их реальность в действительности сохраняется. Поэтому фана в данном случае прежде всего указывает на изменение познавательного и созерцательного состояния мистика.

В продолжение подраздела внимание уделяется одной из важных особенностей мистического языка Ибн Араби - символическому и многозначному использованию понятий «бытие», «видение», «экстаз», «фана» и «созерцание».

В этой связи также анализируются стадии таваджуд (стремление к состоянию ваджда), ваджд (экстатическое духовное переживание) и вуджуд (обретение, постижение бытия) в суфизме. Таваджуд относится к начальному этапу мистического стремления, ваджд - к состоянию, при котором духовный опыт без волевого усилия входит в сердце мистика, а вуджуд указывает на стадию совершенства и полного погружения мистика. В состоянии вуджуд мистик становится отрешённым от собственного созерцания и постигает истину бытия не как теоретическое понятие, а посредством непосредственного мистического опыта. Поэтому в произведениях Ибн Араби «вуджуд» и «видение» находятся в непосредственной связи друг с другом, а подлинное осознание бытия рассматривается как неразрывно связанное с самоустранением и созерцанием Истины.

Одновременно в подразделе рассматривается вопрос «воображения» (хаёл) как особой формы восприятия в учении Ибн

Араби.

В подразделе также подчёркивается, что для Ибн Араби созерцание и бытие имеют неразрывную связь. Он различает людей рационального рассуждения и исследователей и людей духовного откровения, считая, что первые не могут достичь полного познания бытия посредством мышления и рассуждения, тогда как исследователи достигают его посредством кашфа, созерцания и мистического опыта. С этой точки зрения, мистическое единство не тождественно логическому или философскому единству субъекта и объекта и не ограничивается лишь субъективным психологическим состоянием. В мистическом состоянии привычная дистанция между воспринимающим и воспринимаемым изменяется, поскольку мистик постигает истину не только как объект созерцания, но и как непосредственно переживаемую реальность.

Таким образом, сравнительный анализ единства бытия и единства созерцания показывает, что учение Ибн Араби нельзя полностью ограничить рамками одного из этих двух понятий. В его учении единство бытия одновременно связано с опытом созерцания, экстаза и фана. Если единство созерцания в основном указывает на исчезновение осознания всего иного в опыте мистика, то единство бытия охватывает более глубокий вопрос об отношении Истины и творения и о смысле бытия. Поэтому правильное понимание позиции Ибн Араби требует взаимосвязанного анализа онтологических, гносеологических и мистических аспектов его учения.

Пятая глава - **«Основные проблемы философии мистицизма в учении Ибн Араби»** - состоит из четырёх подразделов.

Первый подраздел этой главы называется **«Теория нового творения» Ибн Араби** и посвящён подробному исследованию вопросов, связанных с данной концепцией. Ибн Араби разработал новое учение, непосредственно связанное с его концепцией «единства бытия», в рамках которого выдвинул идею сотворения мира - «халк джадид», «новое творение». Несмотря на наличие коранических оснований и более древней истории данной идеи в философии Древней Греции, подобная постановка вопроса впервые встречается именно в истории исламского мистицизма. Рассматривая изменение и преобразование мира, происходящие каждое «мгновение» - в каждой единице времени, Ибн Араби выдвигает особую концепцию, которую можно назвать теорией «халк джадид - нового творения». Эта теория является одной из глубоких идей Ибн Араби, которую он сам рассматривал как ключ к решению некоторых сложных и трудно

понимаемых вопросов метафизики (то есть вопросов, выходящих за пределы природы, таких как бытие, существование, душа, Бог, смысл жизни) и мистицизма.

Сущность этого учения заключается в том, что мир является проявлением и теофанией Божественной сущности. Как будет рассмотрено далее в подразделе, посвящённом учению о единстве бытия, Ибн Араби считает, что Бог посредством нисхождения Своей сущности от стадии ахадиййа к степени божественности и проявления в возможных вещах мира сотворил мир. Данная позиция рассматривается как полностью противоречащая исламскому учению. В шиитской традиции утверждается, что Божье творение является иба‘ (первичным творением) и происходит «ло мин шайъ» (не из чего-либо), тогда как в суннитском учении это объясняется как творение «из ничего» (учение «Кун фаякун» - то есть мир возник по Божественному повелению «Будь»).

Иными словами, Бог сотворил мир без предварительной материи и заранее определённого замысла, тогда как Ибн Араби и мистики считают, что Бог сотворил мир посредством теофании Своей сущности, то есть создал мир из Своей сущности.

Суфии придерживаются мнения, что движение Божественной любви (хубби) и теофания Бога создали мир. Следовательно, мир исходит из Божественной сущности и был сотворён вследствие этого движения любви Бога, а Бог испытывает любовь к Своим творениям.

Также анализируется и рассматривается коранический вопрос о «шести днях творения», согласно которому Бог сотворил мир за один раз, в течение определённого периода времени. Более конкретная картина великого круга бытия представляется следующим образом: от верхнего полюса - Единого - исходит нисходящая дуга, проходящая от Первого Разума, Мировой Души до земли (точнее, до четырёх физических элементов - земли, воды, воздуха и огня), являющейся противоположным полюсом. От последнего, в свою очередь, поднимается восходящая дуга, проходящая через минералы, растения и животных и завершающаяся человеком, который является тем же Первым Разумом.

Динамическая картина мира, которую представляют сторонники учения о единстве бытия, связана с их особым пониманием времени. «Настоящее» (он), в котором существующие вещи заново создаются, является аналогом «ewige nu» («вечного настоящего») Мейстера Экхарта или «рnuns aeternitatis» («вечности мгновения») Николая Кузанского.

Это не проста определённый момент физического времени и не обычная граница, отделяющая прошлое от будущего. Речь идёт о вечном мгновении, точнее, о постоянно повторяющихся «мгновениях», в которых одновременно присутствуют «бесконечное прошлое» (азал), настоящее и «мгновений» определяется состояние человека, а точнее суфия, осознавшего свою связь с Целым.

Сторонники учения о единстве бытия именно в этом духе объясняли и интерпретировали такие выражения, как «суфий - сын своего времени» («суфий ибн вакт»), «суфий находится во власти своего времени» («суфий би-хукми вактихи»), «суфии - служители времени» («суфия уббад ал-вакт»).

Диссертант также отмечает, что в суфийской традиции выделяется несколько уровней состояния «фана»: «фана аз-зат» - состояние исчезновения, при котором истинным бытием признаётся лишь бытие Аллаха; «фана ас-сифат» - утрата человеком собственных качеств; «фана ал- фе'л» - потеря контроля над своими действиями и поступками; «фана фи-л-ихван» - высшая степень братского отношения к единомышленникам своего тариката, когда интересы других ставятся выше собственных; «фана фи-ш-шайх» - полное подчинение собственной воли воле пира или шейха тариката; «фана фи-р-расул» - достижение аналогичного состояния по отношению к пророку после прохождения стадии фана в шейхе; «фана фи-л-лах» - состояние мистика, при котором его «Я» растворяется в Боге, а личные качества уступают место Божественным.

Второй подрадел - **«Онтологические вопросы: Бог и мир»** - посвящён одной из наиболее сложных и неоднозначных проблем философии Ибн Араби, которая в диссертации рассматривается достаточно подробно.

Автор прежде всего напоминает, что онтологическая проблематика органически связана с терминами «фана» и «бака» и без этих двух понятий фактически не имеет смысла. Поэтому автор диссертации прежде всего обращается к разъяснению различных аспектов данного термина.

Слово «фана» - исчезновение, уничтожение, исчезновение без остатка, уход из бытия - является одним из центральных терминов суфийского учения. Оно восходит к аяту из суры «Ар-Рахман» 55:26 («Всё, что на земле, исчезнет»), а его смысл заключается в устранении личных качеств и обретении вместо них Божественных качеств. Фана почти всегда употребляется вместе с бака - «пребывание с Богом», точнее, единение с Богом, соединение с Ним.

Поскольку источником всего сущего в мире является Аллах, «исчезновение в Аллахе» описывается как растворение, растворение части в целом, падение «капли» в «море» и её исчезновение в море, и суфий также стремится раствориться в Аллахе, подобно малому в великом, части в целом. В суфизме «фана» подразделяется по различным критериям: фана аз-зат, фана ас-сифат, фана ал-фе‘л и др.

«Фана» считается одной из высших ступеней приближения к Богу, а джам‘ (духовное единение, состояние единства).- высшей ступенью фана, поскольку на месте раба, достигшего состояния фана, действующим субъектом его деяний становится Бог. Поэтому фана не означает «полное отсутствие существования» и «небытие». Следует также подчеркнуть, что историки суфизма занимали различные позиции в вопросе толкования «фана» и «бака». Например, Абу Саид ал-Харраз - один из основоположников учения о фана и бака - определял «фана» как «исчезновение из сердца мирских и загробных удовольствий», при котором вместо них остаётся довольство Богом, а «бака» - как «очищение сердца от всего, кроме Бога».

Фана возникает в тот момент, когда раб видит источник всех своих действий в Боге, а не в самом себе. Такое состояние можно назвать «не созерцанием собственных действий»: вместо раба действующим субъектом его поступков становится Аллах - Аллах видит, Аллах чувствует, Аллах слышит, Аллах идёт. Это находит отражение в хадисе кудси: «Когда Я возлюблю Моего раба, Я становлюсь его слухом, которым он слышит, его зрением, которым он видит, его рукой, которой он берёт, и его ногой, которой он ходит» [41, С. 38].

«Фана» также употребляется в значении «отсутствие, небытие», «преходящий характер», тогда как «бака» означает постоянство и неизменность. Фана связывается с устранением порочных нравственных качеств, а бака - с сохранением и постоянством добродетельных качеств. Для человека, отказавшегося от дурных качеств, эгоистические стремления и желания превращаются в «ничто», то есть достигают состояния «фана», тогда как искренность, чистота намерений и благие устремления становятся постоянными, то есть обретают «бака». В сердце человека, разорвавшего привязанность к миру, мирские дела также превращаются в «ничто».

В третьем подразделе - **«Положение человека и познание души»** - автор диссертации подробно рассматривает такие важные вопросы, как фана и бака, фана и небытие, Бог в представлении Ибн

Араби, учение о душе, а также бака - «приближение посредством обязательных предписаний» (курб ал-фараид) и «приближение посредством дополнительных благодеяний» (курб ан-навафил).

В заключении данной главы автор обобщает приведённые выше анализ и разъяснения, отмечая, что рассмотренные подразделы полностью посвящены ключевым аспектам учения Ибн Араби о фана и бака. В них автор стремится всесторонне рассмотреть различные стороны данного учения и раскрыть его основные положения.

Другой важный вопрос, на который обращает внимание Ибн Араби, связан с безначальностью и безвременным, внепространственным характером души, что издавна обсуждалось среди философов и мудрецов; речь идёт о вопросе предвечности или сотворённости души, а также о том, возникла ли она до появления тела или после него.

Другой вопрос, который выдвигает Ибн Араби, - это единство Бога и души на уровне сущности. С точки зрения Ибн Араби, это состояние является состоянием отсутствия всякого статуса и положения, на что также указывается в Коране (аль-Ахзаб, 33:13). Данное состояние не связано ни с каким определённым качеством. В этом состоянии Бог и душа достигают единства, поскольку душа освобождается от всякого качества и какой-либо зависимости и в результате становится единой с Богом, который также не подчинён никакому определённому определению. С другой стороны, можно сказать, что, хотя Бог в этом состоянии не имеет никакого определённого статуса, Он проявляется посредством всех Своих имён. Душа же, напротив, также не имеет собственного имени и пребывает в состоянии готовности к принятию имени.

Ибн Араби в тексте, где он предостерегает от размышлений о сущности Бога, говорит: «Бог не подобен ничему, и ничто не подобно Ему. (И тогда) как может тот, кто подобен вещам (то есть человек), познать Того, кто не подобен ничему и Кому ничто не подобно?» [18; Ч 2, С. 15-25]. Здесь Ибн Араби ставит серьёзный вопрос, который, на наш взгляд, должен раскрыть и прояснить конечную цель суфийского духовного пути. В разрешении этого чрезвычайно важного вопроса Ибн Араби приложил значительные усилия, уделяя особое внимание разъяснению специальных суфийских терминов, которые ниже рассматриваются нами.

Первым шагом суфия на пути очищения души является избавление от пороков, очищение и освобождение себя от нравственных недостатков. Ибн Араби, стремящийся к единению с

Богом, хочет не только очиститься от пороков своей души, но и освободиться от собственного «Я». Иными словами, он стремится посредством отрицания собственных действий, качеств и привязанностей достичь уровня своей сущности и именно там обрести Бога. Поэтому такие мистики, как Ибн Араби, стремились обратиться к уединению в сущности.

В четвёртом подразделе пятой главы диссертации - **«Проблемы понимания учения Ибн Араби о единстве бытия»** - подробно рассматриваются и анализируются данные вопросы, а также разъясняются и комментируются взгляды известных исследователей на проблемы понимания данного учения.

Термин «единство бытия», который при переводе на европейские языки чаще всего отождествляется с понятиями пантеизма и панентеизма, имеет длительную историю в различных культурах и традициях. Одной из наиболее очевидных трудностей является чрезвычайно большое количество терминов, используемых различными школами, вследствие чего выявить их единое значение крайне сложно, а в большинстве случаев практически невозможно.

Например, известный российский исследователь Т. Ибрагим ставит вопрос о том, можно ли рассматривать учение о единстве бытия как пантеизм. В связи с этим диссертант подробно анализирует и рассматривает основные положения его статьи, представляющие интерес и заслуживающие внимания для специалистов - исследователей суфизма.

Однако, по мнению диссертанта, необходимо также кратко познакомиться с некоторыми ключевыми терминами, встречающимися в статье данного российского исследователя, - «субстанция», «акциденция», «абсолютная философия», «пантеизм», «панентеизм», «абсолютный таухид», «абсолютное единство», «бытие», «интуиция», «имманентность», «иррационализм», «небытие», «трансценденция» и др., поскольку понимание и осмысление этих вопросов для неспециалистов представляет значительную сложность.

Таким образом, по мнению исследователя, философия сторонников учения о единстве бытия прежде всего является философией абсолютного таухида. В основе данного учения лежит представление о «единстве», точнее об «абсолютном единстве» всего сущего. В многообразии существующего его сторонники усматривают всеобъемлющее единство, а в каждой отдельной вещи – проявление Единого, связывающего её с другими явлениями и

образующего из них целостное органическое единство. Как отмечает Ибн Араби, ««всё бытие едино», и в мире нет ничего, кроме высшего единства (вахдат ал-вахидат), или Единого, находящего своё проявление во множественном (ал-вахид ал-касир)» [18, С. 111].

Что касается отождествления Аллаха со всем миром, об этом свидетельствуют высказывания основоположника учения о единстве бытия, в которых Аллах описывается как «айн ал-кулл» («сущность всего»), «ал-кавн ал-кулл» («всё мироздание»), «кулл шайъ» («всё сущее») и др. «Таким образом, у Ибн Таймии были все основания критиковать сторонников учения о единстве бытия, утверждавших, что «Аллах есть сама сущность небес и земли», а конкретные вещи (существующие явления) являются по своей сущности частями Аллаха, подобно тому как волна является частью моря» [21, С. 44].

Диссертант анализирует и разъясняет взгляды таких исследователей, как Читтик и Абу аль-Ала Афифи, который использует данный термин на протяжении всего произведения «Фусус ал-хикам».

С другой стороны, совместимость учения о единстве бытия с шариатом также подробно рассматривается в воззрениях Ибн Араби, причём круг этих вопросов чрезвычайно широк. Ибн Араби, как сторонник учения о единстве бытия, также столкнулся со всеми этими проблемами: начиная со времени Ибн Таймии, данное учение подвергалось критике и нередко связывалось с отрицанием божественных артибутов (таътиль), безбожием, ересью, зандакой, многобожием и неверием. В двух своих произведениях – «Ибтал вахдат ал-вуджуд» («Опровержение учения о единстве бытия») и «Рисалат ила ман саалаху ан хакикат мазхаб ал-иттихадийин, ай каилин вахдат ал-вуджуд» («Послание тому, кто спросил его о сущности учения последователей единства, то есть сторонников единства бытия») - он называет их безбожниками и еретиками [155].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

На основании результатов, полученных в ходе исследования и представленных в предыдущих главах и подразделах, где были рассмотрены жизненный путь и труды Ибн Араби, основные положения его философско-мистического учения, а также взгляды его комментаторов и последователей, можно сформулировать следующие выводы.

1. Ибн Араби, полное имя которого - Мухйи ад-Дин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Али ал-Хатими ат-Таи (560/1165–638/1240), является выдающимся мистиком и философом исламского мира, с именем которого связывают систематизацию учения о единстве бытия. В истории исламской мысли он также известен под именами Шейх ал-Акбар («Величайший шейх»), «кутб ал-актаб» («полюс полюсов»), Ибн Афлатун («Сын Платона»), «Красная сера» и другими почётными именами. Он как выдающийся представитель философской мысли средневекового Востока занимает особое место среди исламских мистиков. Социально-политическая, культурная и философская жизнь исламских стран способствовала формированию мировоззрения и системы взглядов Ибн Араби. Круг его философско-мистических произведений отличается широтой и многообразием. Анализ направленности мировоззрения Ибн Араби свидетельствует, во-первых, о том, что на определённом историческом этапе метафизический способ мышления был характерен практически для всех представителей философии и науки; во-вторых, мировоззрение и взгляды мыслителей формировались под влиянием официального исламского учения. Свидетельством этого является то, что все основные идеи и положения Ибн Араби обосновываются кораническими аятами, пророческими хадисами и их интерпретацией. Его онтологическое учение основано на фундаментальных принципах суфийской теории единства бытия и множественности сущего - «единство бытия и множественность существующего». Основу его мировоззрения составляет суфийский мистицизм. Именно в этом направлении решаются различные проблемы бытия - материального и идеального, единства и множественности, единства бытия, необходимого бытия, возможного бытия и др. Мистико-теософское учение мыслителя основано на принципе строгого исламского таухида, поскольку в противном случае существование мистико-теософского учения было бы невозможно. Вместе с тем сущность и направленность мистического учения Ибн Араби отличаются от официального мировоззрения. Абсолютное, чистое и истинное бытие - Бог - в его учении выступает как абстрактное начало, являющееся не только первоосновой и первопричиной всех существующих вещей, как абстрактных, так и материальных, но и постоянной причиной их существования. Если в исламском таухиде отрицается тождество Бога и природы и утверждается трансцендентное бытие абсолютного Творца, то в мистическом учении мыслителя утверждается тождество объекта и

субъекта, что подробно раскрыто в диссертации.

С точки зрения Ибн Араби, только Аллах обладает истинным бытием, тогда как всё иное, кроме Него, - «ма сива Аллах» - представляет собой единство бытия и множественность сущего. Иными словами, Ибн Араби рассматривает мир бытия или существования как состоящий из двух частей - Аллаха и всего иного, кроме Аллаха (ма сива Аллах). В учении Ибн Араби Бог отождествляется с «чистым светом», которому противопоставляется «тьма». Истинный свет в силу естественной необходимости проявляется подобно лучам Солнца [М-6].

2. Ибн Араби с ранних лет проявлял особую привязанность и глубокий интерес к суфизму, а его внутренний духовный опыт вызывал удивление у выдающихся современников и даже у известного арабского философа Ибн Рушда. Покинув родной город Севилью с целью продолжения обучения, он отправился в Тунис, затем в Марокко, Фес и другие города Северной Африки, а в возрасте 36 лет прибыл в Каир, откуда направился в Мекку, где прожил два года. Именно там он написал свой поэтический сборник «Тарджуман ал-ашвак» («Толкователь страстей») и фундаментальный труд «Ал-Футухат ал-Маккия», который многие исследователи признают своего рода «энциклопедией исламского мира» [М-1; М-5].

3. Ибн Араби, по собственному признанию, с 1184 года отказался от предложенных ему государственных должностей, избрал путь суфизма и до последних дней своей жизни оставался преданным и убеждённым сторонником мистического учения. Современники, отмечая его глубокие и обширные знания, удостоили его высшего, по суфийской иерархии, духовного титула - «кутб ал-актаб» («полюс полюсов»). Он обучался у авторитетных учителей своего времени и, освоив науки своей эпохи, среди всех них особо отдавал предпочтение суфизму; кроме того, лично был знаком и беседовал с большинством известных мистиков своего времени [М-10; М-12; М-14].

4. Произведения Ибн Араби чрезвычайно многочисленны - от 300 до 500 сочинений, однако среди них особое место и значение в истории исламского мистицизма занимают два его труда - «Ал-Футухат ал-Маккия» и «Фусус ал-хикам», которые увековечили его имя в истории мировой философии. Влияние и авторитет Ибн Араби проявились не только в формировании мировоззрения последующих поколений суфиев, но и в целом в развитии философской мысли Средневековья. До наших дней сохранилось более 150 его

произведений, из которых опубликована лишь небольшая часть - около 60 сочинений.

Писательство для Ибн Араби, по словам Хусейна Рамзджу, в отличие от Шамса Табризи, стало привычным занятием. В письме, написанном в 632 году из Дамаска Кайкавусу I, правителю Конии, он перечислил 240 названий своих сочинений. Ша'рани оценивал количество его произведений примерно в 400, Джами - более чем в 500, Осман Яхья - в 848, а Уильям Читтик - более чем в 900 [М-15; М-16; М-19].

5. Гносеологические взгляды Ибн Араби: познание подразделяется на две части - (1) познание явлений и процессов материального мира и (2) познание Бога. Последнее составляет сущность учения Ибн Араби и раскрывается в контексте концепции единства бытия [М-1; М-2; М-6; М-7].

6. Основу мировоззрения Ибн Араби составляет учение о единстве бытия, которое в дальнейшем, благодаря его толкованию, распространению и развитию со стороны учеников и последователей, стало основой для формирования мистической школы с одноимённым названием - «единство бытия». Со временем это учение приобрело религиозно-философскую окраску, что позволило большинству исследователей его произведений определить суфийское мировоззрение Ибн Араби как философский суфизм. Многие арабские и иранские исследователи пришли к выводу, что в рамках данного учения он признавал все основные положения ислама и не выходил за пределы официального религиозного учения. Несмотря на то, что одни исследователи обвиняют Ибн Араби в философизации, придании философской окраски или рационализации суфизма, а другие - в отходе суфизма от его первоначальной сущности, Ибн Араби сумел занять выдающееся место в развитии и распространении мистической мысли [М-3; М-6].

7. Ибн Араби стремился обобщить все идеи своих идейных предшественников и представить целостную систему знаний своего времени. Анализ взглядов Ибн Араби показывает, что он освоил большинство наук своей эпохи и стремился объединить их в рамках учения о единстве бытия, представив его как целостную систему религиозных, мистических, вероучительных и философских идей. Суждения различных исследователей мира являются выражением их субъективных позиций: исходя из особенностей собственного мировоззрения, они давали его произведениям и учению различные, а иногда и прямо противоположные оценки. Несмотря на позицию

самого Ибн Араби по отношению к философам, нельзя утверждать, что он не испытал влияния греческих философов, особенно великого представителя восточного перипатетизма Ибн Сины; многочисленные лексические и смысловые сходства использованных им терминов и понятий отмечаются в диссертации. Нельзя также категорически утверждать, что в его воззрениях присутствуют исключительно платонические, неоплатонические и мистические тенденции: в диссертации приведено множество свидетельств их сходства. Исследователи, изучавшие учение Ибн Араби, отмечали сходство восточного и западного суфизма, неоплатонизма и гностицизма, христианства, исмаилизма и др., а также указывали на его недоверие к приобретённому знанию и вообще к чувственному и рациональному познанию. По его мнению, истинное знание непосредственно даруется Богом; в качестве доказательства он приводит известное изречение Баязида: «Знание следует получать от Живого, а не от мёртвого». Поэтому он считал, что интуитивное знание - ẖадсийное, кашфийное, завкийное и шухудийное, даруемое мистику посредством Божественного вдохновения, - может быть достигнуто через духовную борьбу и самоотверженное служение. Мистик способен познать все тайны бытия при одном условии - если сможет войти в мир «барзаха», мир первичных форм, мир образов, где две формы проявления Бога - материальная и духовная, материальная и трансцендентная - соединяются. Ибн Араби был глубоко убеждён, что Бог трансцендентен, находится за пределами непосредственного опыта, а от Него исходит благодать, что имеет определённое сходство с неоплатонической теорией эманации. Эта благодать передаёт людям Божественные знания посредством веры или пророческого откровения. Пророки более восприимчивы к этой благодати, чем другие люди. Ибн Араби считал себя человеком, наделённым особым Божественным даром, а источником и вдохновителем своих произведений — Бога или пророка, однако пророком себя не считал. Для духовного и мистического пути он рассматривал молчание, отказ от общения, бодрствование и голодание как важнейшие условия. При их соблюдении завесы между человеком и Богом снимаются, и человеку ниспосылается откровение. Османские турки проявляли особое внимание к учению Ибн Араби и даже включали его обязательное изучение в университетские образовательные программы. Исследователи также отмечают влияние его идей на развитие европейской философии, в частности на Спинозу, Данте, Раймунда Луллия и др. [М-7; М-9; М-

11].

8. Несмотря на то, что в формировании его мировоззрения прослеживается влияние идей различных народов мира, нельзя отрицать, что его научный гений сформировался под воздействием историко-культурных условий исламского мира и внёс значительный вклад в развитие и совершенствование исламского мистицизма. Следует также отметить, что Ибн Араби, как учёный энциклопедического уровня Востока, сформировался в духовной среде, в которой господствующей идеологией того времени был ислам, при этом в ней также существовали интеллектуальные традиции калама, перипатетизма, исмаилизма, «Ихван ас-Сафа» и др., оказавшие значительное влияние на формирование его научной личности [М-12; М-19].

9. Утверждения многочисленных арабских и иранских исследователей, которые различными способами пытаются обвинять Ибн Араби в «отходе» от исламского учения и искажении его основ, вплоть до обвинений в «неверии», «зандаке» и «ереси», на наш взгляд, не имеют достаточных оснований, поскольку сам Ибн Араби не преследовал такой цели и не стремился к этому; напротив, он обосновывал, сохранял и защищал исламское учение с позиций суфийского таухида. Искренность и преданность Ибн Араби невозможно подвергать сомнению, однако анализ его произведений, особенно «Ал-Футухат ал-Маккия» и «Фусус ал-хикам», показывает, что он обогатил содержательную традицию суфиев и исламских мистиков и создал грандиозную систему философского мистицизма, которая до него в подобном виде практически не существовала. Поэтому многие исследователи подчёркивали его выдающийся и необычайный научный талант, видя его научную и интеллектуальную миссию в систематизации разрозненных мистических идей Востока, накопленных в течение пяти столетий. Уже одного анализа «Фусус ал-хикам» достаточно, чтобы убедиться в силе его творческого мышления, разума и проницательности, широте знаний и своеобразии мыслительной системы и утверждать, что его философия мистического единства бытия стала новым этапом в развитии исламской философии. Её дальнейшее развитие - в частности, философия ишракизма Шихаб ад-Дина Сухраварди, теоретический мистицизм, иранская трансцендентная философия, или «Хикмат ал-мутаалия», и др. - происходило непосредственно под влиянием его идей и взглядов [М-10; М-14; М-19].

10. Немного найдётся личностей в исламском мире, которые

проявили бы столь же высокую творческую и научную активность в написании книг. Основной темой его трактатов являются мистицизм, духовные состояния, внутренние озарения и сердечный опыт, однако вместе с тем он охватывает все религиозные науки: коранистические исследования, хадисоведение, тафсир, сиру, фикх, а также поэзию. Создав многочисленные ценные произведения, Ибн Араби заложил основы целостной системы мышления, построенной на мистическом опыте, которая и сегодня остаётся важнейшей составляющей мистического мировоззрения в исламском мире. Абу аль-Ала Афифи, один из современных египетских исследователей, характеризуя Ибн Араби, отмечал, что, хотя его произведения преимущественно посвящены мистицизму, они охватывают все исламские науки. Он написал множество книг и трактатов по теоретическому мистицизму, хадисоведению, толкованию Корана, жизнеописанию Пророка, философии, литературе, в том числе поэзии, а также естественным наукам. При рассмотрении совершенно различных тем Мухйиддин никогда не упускал из виду мистицизм; даже когда он рассуждает о вопросах калама, фикха и даже научных дисциплин, в его изложении преимущественно проявляются отдельные аспекты его мистического мышления [М-1; М-8; М-19].

11. С точки зрения Ибн Араби, поскольку «созерцание» и «бытие» едины, то единство созерцания есть то же самое, что и единство бытия. В этом контексте слово «вуджуд», однокоренное со словами «ваджд» и «видждан» и употребляемое одновременно в значениях «быть» и «обрести, найти», является для Ибн Араби подходящим выражением, позволяющим устранить противопоставление между созерцанием и бытием, познающим (субъектом познания) и познаваемым (объектом познания), сознанием (субъектом) и сущностью (объектом). Поэтому существенное отличие его позиции от взглядов философов заключается в том, что вуджуд для него означает не только бытие, но и обретение Бога посредством самого Бога, а также постижение или «обретение» Бога через кашф и созерцание. На наш взгляд, это чрезвычайно важный вывод: говоря о вуджуде, Ибн Араби подразумевает такое бытие, в котором происходит постижение Бога. Иными словами, он не рассматривает бытие без осознания Бога как подлинное бытие: до тех пор пока человек не познал Бога, его бытие ничем принципиально не отличается от бытия всех сотворённых вещей. Однако именно способность и духовная предрасположенность к познанию Бога составляют достоинство, величие и главное отличие

человека.

Как мы видели, Ибн Араби называл мистиков «ахль ал-кашф ва-л-вуджуд» («люди откровения и вуджуда»), и очевидно, что в данном случае «вуджуд» означает не просто «бытие», а особую ступень мистического опыта, которая достигается посредством ваджда; то есть знающие Бога постигают Его теофанию через созерцание и вуджуд. В следующем тексте слово «вуджуд» употребляется именно в значении «обретение, нахождение», а «мавджуд» - в значении «обретённое, найденное»: «Арифы... являются людьми созерцания и вуджуда, и вуджуд приписывается им лишь вследствие возникновения определённых состояний, поскольку эти состояния проявляются только в мавджуде (обретённом, найденном)" [М-10; М-19].

12. В некоторых случаях Ибн Араби противопоставляет «вуджуд» и «созерцание». Обычно в таких случаях «вуджуд» относится к Богу, а «созерцание» - к рабу (человеку), которые являются двумя сторонами одной медали. Бог присутствует во всём и созерцает Себя во всём, тогда как человек, в большей или меньшей степени, в соответствии со своей духовной восприимчивостью созерцает Его присутствие во всём. «Вуджуд» связан с внутренней сущностью (Хакк), а «созерцание» - с внешним проявлением (творением) [М-2; М-6; М-11].

13. Важным вопросом, который рассматривается в суфийском учении Ибн Араби, является взаимосвязь бытия и знания. Бог есть само бытие и само знание, и везде, где присутствует бытие или знание, там проявляется Бог. Мистик, утратив своё «Я», достигает истинного бытия, то есть Бога, и в результате созерцает мир посредством Божественного знания; поскольку Бог в Своём бытии постигает весь мир, то и мистик, соединившись с этим бытием, видит всё в себе и постигает единство мира через единство человеческого существа, а от единства созерцания (единства созерцающего и созерцаемого) приходит к единству бытия (единству всего мира). Таким образом, устраняется противопоставление сознания (субъекта) и сущности (объекта), а также внутреннего и внешнего мира. Поэтому мистик, посредством своего фана, уподобляется зеркалу, в котором он видит Бога и, следовательно, всё бытие; в действительности же здесь уместно сказать, что он видит всё в Боге.

Можно предположить, что здесь единство внутреннего созерцания и единство внешнего бытия соединяются воедино, и мистик не только обнаруживает мир в себе, но и воспринимает себя

как творца вещей и как саму сущность вещей. Ибн Араби оставил достаточно ясное описание своего мистического опыта, свидетельствующее о том, что он одновременно достиг и единства созерцания, и единства бытия.

Ибн Араби, помимо того что в своём духовном путешествии от множественности к единству, «мина-л-халк ила-л-хакк» («от творения к Истине»), достиг успеха, не остановился и на этом, а вновь вместе с Истиной возвратился от Истины к творению, увидев Истину пронизывающей всё сущее. При этом, созерцая творение в единстве внешнего мира глазами Истины, он, в отличие от некоторых мистиков, не смешивает Истину и творение между собой [М-4; М-7; М-15; М-18; М-19].

14. Этот вопрос можно рассмотреть и с другой точки зрения, сведя двойственность сознания (субъекта) и объекта к единству. Субъект и объект представляют собой два способа бытия или два проявления бытия, а поскольку бытие есть Бог, то в субъекте и объекте не проявляется ничего, кроме Бога. Следовательно, подобно тому как единственным существующим является Бог, единственным познаваемым также является Бог; в таком случае бытие и сознание становятся единым, а единство бытия и единство созерцания не будут различаться.

Иными словами, присутствие Бога в сущностях существующих вещей является проявлением (таджалли) Истины, и проявляющийся и тот, в ком происходит проявление, или явленное и его проявление, едины. Если проявление относят к Богу и первоисточнику, оно называется «таджалли», а если относят к творению и рабу, оно называется «кашф» и «созерцание». Бог проявляется перед творением, и в этом проявлении творение созерцает Его, то есть обретает и постигает Его. Поскольку Бог есть само бытие, то обретение Его означает обретение бытия, или «обретение бытия». Однако Божественное проявление является постоянным, следовательно, постоянными являются также созерцание и обретение бытия.

Помимо бытийного проявления, посредством которого Бог проявляется в «айне» под именем Латиф, Он обладает также созерцательным проявлением, посредством которого под именем Хабир проявляется в знании. Когда Бог посредством теофании раскрывает Себя другим, в действительности Он ограничивает и определяет Себя. В противном случае творение не смогло бы познать Его, то есть оно стремится к созерцанию в соответствии со своей

восприимчивостью. Поэтому явление Себя им означает дарование им бытия. Иными словами, сердце мистика является местом постоянной теофании Бога в мире явленного, и его сердце постоянно воспринимает определённую форму в мире. Таким образом, именно Бог, с одной стороны, постоянно проявляется в «айне», хотя Сам при этом остаётся сокрытым за завесой невидимого. Следовательно, необходимость и созерцание сводятся к единому основанию - теофании, и оба имеют как внешний (офаqий), так и внутренний (анфусий) смысл. Иными словами, мы вновь приходим к выводу, что «айн» и сознание, внешний и внутренний мир, единство бытия и единство созерцания имеют один источник - Божественную теофанию [М-7; М-8; М-10; М-11].

ПРАКТИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ИСПОЛЬЗОВАНИЮ РЕЗУЛЬТАТОВ ИССЛЕДОВАНИЯ

1.Современный мир, со всеми проблемами и вызовами глобализации, создаёт угрозы для культуры и цивилизации различных народов мира. Результаты научно-технического прогресса и стремительного развития технических наук породили ряд нравственных и религиозных проблем, политизацию религии, формирование экстремистских, радикальных и вооружённых партий, движений и организаций, что вызывает обеспокоенность всего мирового сообщества. Социологи для предупреждения негативных процессов и повышения чувства самосознания и гражданской сознательности молодого поколения предлагают различные пути и средства, среди которых особое место занимают изучение и исследование различных направлений философско-религиозной мысли. Изучение и исследование наследия таких великих мыслителей, как Ибн Араби, может внести существенный вклад в предупреждение реакционных и экстремистских движений. В особенности концепция единства религий и ключевая роль любви в жизни человека могут способствовать решению этих проблем.

2.Нравственные, социально-политические вопросы, проблемы национального самосознания и культурной идентичности на протяжении всей истории человечества изучались и продолжают изучаться в рамках философских наук. Необходимо и в дальнейшем расширять исследование древней и богатой философской мысли наших предков на уровне специалистов философского факультета Таджикского национального университета, поскольку ограниченное количество учебных часов не позволяет подробно изучать различные

аспекты религиозно-философских течений.

3.Более глубокое изучение онтологических и гносеологических концепций суфизма также позволяет рассматривать их в качестве основы для формирования личности и развития свободного мышления выпускников философского факультета, которым должно отводиться центральное место. Такие учебные курсы имеют важное значение для молодых исследователей и студентов философских и религиоведческих специальностей, поскольку способствуют формированию у студентов самостоятельного и критического мировоззрения.

4.С учётом сложного языка произведений средневековых мыслителей и их зачастую трудного понимания современными людьми необходимо организовать их перевод и комментирование на современном научном языке, чтобы использование богатого классического наследия наших предков стало более доступным и удобным для исследователей, а также для всех интересующихся и ценителей этого наследия.

5.Укрепление национального и духовного самосознания относится к числу важнейших задач отечественных обществоведов и, несомненно, играет определяющую роль в формировании национальной гордости и уважения к культурному наследию. В связи с этим материалы, направленные на укрепление национального и духовного самосознания, должны регулярно публиковаться и распространяться через средства массовой информации.

6.На основе данного исследования можно разработать специальные учебные курсы для более глубокого изучения психологии суфизма, онтологии и гносеологии учения о единстве бытия для студентов гуманитарных факультетов Таджикского национального университета, в особенности для студентов философского факультета.

7.Разработать специальные учебные пособия по углублённому изучению суфийской тематики для специалистов в области истории философии и истории религий на уровне бакалавриата и других образовательных ступеней, а также обеспечить их всестороннее и углублённое преподавание.

8.Организовать при философском факультете Таджикского национального университета академические курсы по изучению философии, психологии и истории религий. Они будут способствовать более глубокому изучению истории становления и развития суфизма во взаимосвязи с изучением религии и философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

I. Научные источники

[1]. Аз-Заҳаби, Шамсуддин Муҳаммад ибн Аҳмад. Мизону-л-эътидол фӣ нақд ар-риҷол [Матн]. – Қоҳира, 1350 ҳ.қ. – Ҷ. 3.

[2]. Ал-Ашъари. Ат-табақот ал-кубро ал-мусаммā би лавоқеҳ ал-анвор фи табақот ал-аҳёр [Матн] / Ал-Ашъарӣ. – Қоҳира: Дор ал-Фикр, 1954. – 183 с.

[3]. Ал-Муслиҳ, Абдуллоҳ. Ат-тасаввуф фӣ қафаси итиҳомати. [Матн] / А. Ал-Муслиҳ. – ал-Яман. б.м., б.с.

[4]. Ас-Суютӣ, Ҷалолуддин. Танбеҳ-ал-ғабӣ би табриати Ибн Арабӣ [Матн]. – Байрут: Дор ал-Малоин, 1971. – 128 с.

[5]. Аттори Нишопурӣ, Фаридуддин. Тазкират-ул-авлиё [Матн] / Фаридуддини Аттори Нишопурӣ; тасҳеҳи Муҳаммадризо Шафеии Кадканӣ. – Теҳрон: Сухан, 1386 (2007). – 959 с.

[6]. Афифи, Абулъало. «Фусус ал-ҳикам»-и шайх Ибни Арабӣ ва таълиқот алайҳи [Матн] / А. Афифӣ. – Бейрут: Дор-ул-кутуб ал-араби, б.с. – 229 с.

[7]. Аш-Шаърони, Абдуваҳҳоб ибн Али. Ал-кибрит ал-аҳмар [Матн] / Абдуваҳҳоб аш-Шаъронӣ. – Миср, 1366 ҳ.

[8]. Аш-Шаърони, Абдулваҳҳоб ибн Али. Ал-Явоқит ва-л-ҷавоҳир фи баён ақоид ал-акобир [Матн] / Абдулваҳҳоб аш-Шаърони. – Миср, 1378 ҳ. – 400 с.

[9]. Вақид, Абдурраҳмон. Ҳазиҳи ҳия ас-суфия [Матн] / Абдурраҳмон Вақид. – [Ҷойи нашр]: Дор-ул-кутуб ал-илмия, 1979. – 188 с. – Нашри 2.

[10]. Ибн ал-Имод. “Шазарот мин-заҳаб фи ахбор мин заҳаб”. Ал-Қохира: Дор Ал-Илм.1969;

[11]. Ибн Араби, Мухйиддин. Ал-Футуҳот ал-маккия [Матн] / Мухйиддин ибн Араби. – Бейрут: Дор эҳё ат-турос, 1998. – Ҷ. 1-4.

[12]. Ибн Араби, Мухйиддин. Мекканские откровения (Ал-Футухат ал-Маккия). Т. 4 [Текст] / Мухйиддин Ибн Араби; пер. и ред. А.В. Смирнов // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – Москва: Наука, 1998. – С. 296–338

[13]. Ибн Араби, Мухйиддин. Мекканские откровения (Ал-Футухат ал-Маккия): гл. 187 «О познании стоянки любви» [Текст] / Мухйиддин Ибн Араби; пер. с араб. А.Д. Кныш // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – Санкт-Петербург, 1995. – С. 296–338.

[14]. Ибн Араби, Мухйиддин. Фусус ал-ҳикам [Матн] / Мухйиддин ибн Арабӣ; тавзеҳот: Абулаъло Афифи. – Теҳрон: аз-Заҳро, 1375 ҳ.қ. – 3 ҷилд.

[15]. Ибн Арабӣ, Мухйиддин. Фусус ал-ҳикам [Матн] / Мухйиддин Ибн Арабӣ; даромад, баргардони матн, тавзеҳ ва таҳлил: Муҳаммад Алӣ Муваҳҳид, Самад Муваҳҳид. – Теҳрон, 1386 ҳ. – 733 с.
[16]. Ибн Араби, Мухйиддин. Избранное [Текст] / Мухйиддин Ибн Араби; пер. с араб. вводная статья и комментарии А. В. Смирнова. – Москва: Языки славянской культуры; ООО «Садра», 2014. – Т. 2. – 400 с.
[17]. Ибн Араби, Мухйиддин. Иншо ад-давоир [Матн] / Мухйиддин Ибн Араби. – Миср: Мактабат ас-сақофия ад-диния. Бе зикри соли нашр.
[18]. Ибн Араби, Мухйиддин. Футуҳот ал-маккия [Матн] / Мухйиддин Ибн Араби; тасҳеҳ: Муҳаммад Абдурраҳмон ал-Маршаъӣ. – Бейрут: Дор ал-ихё ат-турос ал-араби, 1418 ҳ.қ. – 2 ҷилд.
[19]. Ибн Арабӣ. Геммы мудрости (Из «Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби») [Текст] / пер. и ред. А.В. Смирнов. – Москва: Наука; Восточная литература, 1993. – 328 с.
[20]. Ибн Касир. Ал-бидоя ва-н-ниҳоя [Матн]. – Қоҳира, 1358 ҳ.қ. – Ҷ. XIII. – С. 140–154.
[21]. Ибн Таймия. Маҷмуъат ар-расоил ва-л-масоил [Матн]. – Бейрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1983. – Ҷ. 4.
[22]. Ибн Ҳабибуллоҳ, Абдулқодир. Китоб Ибни Араби ас-суфӣ фӣ мизони-л-баҳс ва-т-таҳқиқ [Матн] / А. Ибн Ҳабибуллоҳ. – Мадина: Дор-ул-Бухорӣ, чопи 1, 1411 ҳ./1991 м. – 437 с.
[23]. Кошони, Абдурраззоқ. Муъҷам истилоҳот ас-суфия [Матн] / таҳқиқ, тақдим ва таҳким Абдулъол Шоҳин. – Қоҳира: Дор ал-Манор, 1413 ҳ.қ. – 1992.
[24]. Қайсари Довуд ибн Маҳмуд. Шарҳи Фусус ал-ҳикам [Матн] / Довуд Қайсарӣ. – 2 ҷилд. – Маншурат, 2013. – 2116 с.
[25]. Қосим, Маҳмуд Абдураъуф. Ал-кашф ан ҳақиқати-с-суфия ли аввал мара фи-т-таърих [Матн] / М. А. Қосим. – Бейрут: Дор-ус-саҳоба, чопи 1, 1407 ҳ./1987 м. – 910 с.
[26]. Қунавӣ, Садриддин. Мафотеҳ ал-ғайб [Матн] / Садриддин Қунави. – Миср: Ҷ. 7. – С. 601.
[27]. Муҳаммад ал-Абда. Ас-суфия: нашъатуҳо ва татаввуруҳо [Матн] / Муҳаммад ал-Абда. – Кувайт: б. с. – 61 с.
[28]. Муҳаммад Аҳмад Луҳ. Тақдис ал-ашхос фи фикри-с-суфи: арз ва таҳлил фи зилли-л-Китоб ва-с-Сунна [Матн] / М. А. Луҳ. – Қоҳира: Дор Ибн Аффон, чопи 2, 1422 ҳ./2002 м. – 591 с.
[29]. Набҳони, Юсуф ибн Исмоил. Ҷомеъу каромот ал-авлиё [Матн] / Юсуф ибн Исмоил Набҳонӣ; таҳқиқ ва муроҷиат Иброҳим Атва Аваз. – Бейрут: Дор ал-Фикр, 1414 ҳ.қ./1994.

[30]. Собир Таъима. Ас-суфия муътақадан ва маслакан [Матн] / С. Таъима. – Ар-Риёз: чопи 2, 1985. – 388 с.
[31]. Фаллоҳ ибн Исмоил ибн Аҳмад. Ал-алоқа байн-ат-ташайюъ ва-т-тасаввуф [Матн] / Ф. ибн Исмоил ибн Аҳмад. – б.м., 1411 ҳ. – 514 с.
[32]. Фаррух, Умар. Ат-тасаввуф фӣ-л-ислом [Матн] / Умар Фаррух. – Бейрут: 1947. – 213 с.
[33]. Ҷазоирӣ, Абубакр Ҷобир. Ила-т-тасаввуф ё ибоду-л-лоҳи [Матн] / А. Ҷ. ал-Ҷазоирӣ. – Дор-ул-Басра, б.с. – 144 с.
[34]. Ҷомӣ, Абдурраҳмон. Ашиъат ал-ламъот [Матн] / Абдурраҳмон Ҷомӣ; таҳрир: Ҳодӣ Растагорӣ Муқаддам Гавҳарӣ. – Қум, 1383 ҳ.қ
[35]. Ҷомӣ, Абдурраҳмон. Нақд ан-нусус (таҳлили интиқодии «Нусус») [Матн] / Абдурраҳмон Ҷомӣ; таҳрир: Вилям Читтик. – Теҳрон: Маркази мероси исломӣ, 1370 ҳ.қ. – 2 ҷилд.
[36]. Ҷомӣ, Абдурраҳмон. Нафаҳот ал-унс мин ҳазарот ал-қудс [Матн] / Абдурраҳмон Ҷомӣ; таҳрир: Муҳаммад Обидӣ. – Теҳрон: Иттилоот, 1382 ҳ.қ. – 4 ҷилд.
[37]. Ҷомӣ, Абдурраҳмон. Се рисола дар тасаввуф, бо иловаи рубоиёт оид ба ваҳдати вуҷуд [Матн] / Абдурраҳмон Ҷомӣ; муқаддима Эраҷ Афшор. – Теҳрон: Китобхонаи Манучеҳрӣ, 1360 ҳ.қ.
[38]. Ҷурҷони Али ибн Муҳаммад. Ат-таърифот [Матн]. – Қоҳира, 1357. – 120 с.
[39]. Шарҳи Ҷомӣ бар «Фусус ал-ҳикам» [Матн] / тасҳеҳ ва таҳқиқи Осим Иброҳим ал-Киёнии ал-Ҳусайнии аш-Шозилӣ аз-Зарқонӣ. – Бейрут: Маншуроти Муҳаммад Али Байзуни, 2004. – 538 с.
[40]. Юсуф Хаттор Муҳаммад. Ал-Мавсуъат ал-юсуфия фи байан адиллат ас-суфия [Матн] / Юсуф Хаттор Муҳаммад. – Димашқ: Юсуф Хаттор Муҳаммад, 1999. – 2 ҷилд. – 687 с.

II.Книги, монографии, учебники и учебно-методические пособия

[41]. Абдукарим, Карам Амин. Ҳақиқат ал-ибода инда Муҳиддин Ибни Араби [Матн] / К. А. Абдукарим. – Қоҳира, 1417 ҳ./1997 м. – 312 с.
[42]. Аддос, Клод. Сафари бебозгашт [Матн] / К. Аддос; тарҷумаи Фариддун Родмард. – Теҳрон: Нилуфар, 1382 ҳ.ш. – 193 с.
[43]. Ал-Джанаби, М. М. Теология и философия ал-Газали [Текст] / М. М. Ал-Джанаби. – Москва: Марджани, 2010. – 240 с.
[44]. Арберри, А. Суфизм. Мистики ислама [Текст] / А. Арберри; пер. с англ. М. О. Авдейчик, В. А. Литновская; примеч. С. Д. Фролов. – Москва: Сфера, 2002. – 274 с.
[45]. Аттор Муҳаммад ибн Иброҳим. Тазкират ул-авлиё [Матн], мутобиқ бо нусхаи Николсон, Фариддуни Аттори Нишопурӣ; бо манзумаии Қазвинӣ. -Теҳрон: Паймон. 1381. Навбати чоп: чаҳорум 1386. - 734 с.

[46]. Афифи, Абулъало. Таърихи ат-тасаввуф ал-исломи [Текст] / Абулъало Афифӣ. – Қоҳира: Дор ал-Фикр, – 280 с.
[47]. Аҳмадов, С. Абӯҳанифа [Матн] / С. Аҳмадов. – Душанбе: Соҳибкор, 2009. – 204 с.
[48]. Аҳмадов, С. Баъзе хусусиятҳои фиқҳ ва каломи Абӯҳанифа [Матн] / С. Аҳмадов – Душанбе, 2009. -169 с.
[49]. Богоутдинов А. М. Очерки по истории таджикской философии [Матн] / А. Баҳоваддинов. – [Душанбе]: Таджикгосиздат, 1961. – 332 с.
[50]. Гавҳарин, Саид Содиқ. Шарҳи истилоҳоти тасаввуф [Матн] / Саид Содиқ Гавҳарин. Интишороти Зуввор. 1367 ҳ. Ҷ.1-2. Ҷ. 2. С. 313.
[51]. Диноршоев М. Аз таърихи фалсафаи тоҷик [Матн] / М. Диноршоев. – Душанбе: Дониш, 1988. – 220 с.
[52]. Диноршоев, М. Философия Ибн Сины [Текст] / М. Диноршоев. – Душанбе: Дониш, 2020. – 494 с.
[53]. Диноршоев, М. Ҷусторҳо дар фалсафаи Ибни Сино [Матн] / М. Диноршоев. – Душанбе: “ЭР-граф”, 2017. – 656 с.
[54]. Зиёев, И. Ғ. Муҳаммад Иқбол ва тасаввуф [Матн] / И. Ғ. Зиёев. – Душанбе, 2004. – 157 с.
[55]. Зиёев, И. Г. Проблемы человека в философии Мухаммада Икбала [Текст] / И. Г. Зиёев. – Душанбе, 1996. – 165 с.
[56]. Зиёев, И. Ғ. Философия религии Мухаммада Икбала [Текст] / И. Ғ. Зиёев. – Душанбе, 2014
[57]. Зиёев, Х. М. Мавлавия ва таърихи таҳаввули он [Матн] / Х. М. Зиёев. – Душанбе, 2004. – 216 с.
[58]. Зиёев, Х. М. Мировоззрение Бахоуддина Валада [Текст] / Х. М. Зиёев. – Душанбе, 1992. – 114 с.
[59]. Зиёзода, И. Ғ. Қуръоншиносӣ [Матн] / И. Ғ. Зиёзода. – Душанбе: “Эр-граф”, 2012. – 456 с.
[60]. Зиёзода, И. Ғ. Муҳаммад Иқбол: зиндагӣ, осор, ҷаҳонбинӣ [Матн] / И. Ғ. Зиёзода. – Душанбе: “Андалеб Р”, 2015. – 519 с.
[61]. Зиёзода, И. Ғ. Тасаввуф: пайдоиш, таҳаввул ва инкишоф [Матн]. – Қисми 1. – Душанбе, 2016. – 457 с.
[62]. Зиёзода, И. Ғ. Тасаввуфи фалсафӣ: ҳастишиносӣ ва маърифати сӯфиёна. Қисми 2 [Матн] / И. Ғ. Зиёзода. – Душанбе, 2016. – 445 с.
[63]. Зиёӣ, Х. М. Мавлоно ва мавлавия [Матн] / Х. М. Зиёӣ. – Душанбе: Абдурраҳмон-Р, 2022. – 368 с.
[64]. Ибн Тақрибурдӣ. Ан-нуҷум-аз-зоҳира фи мулуки Миср ва-л-Қоҳира [Матн]. – Байрут: Дор-ул-кутуби-л-илмия, 1992. – Ҷ. 5. – С. 329–330.
[65]. Ибни Мадкур. Намодгароӣ дар андешаи Ибни Арабӣ [Матн] / тарҷумаи Д. Вафоӣ. – Теҳрон: Марказ, 1387 ҳ.ш./2008. – 326 с.

[66]. Игнатенко, А. А. В поисках счастья [Текст] / А. А. Игнатенко. – Москва: Мысль, 1989. – 256 с.
[67]. Игнатенко, А. А. Зеркало ислама [Текст] / А. А. Игнатенко. – Москва: Русский институт, 2004. – 216 с.
[68]. Идрис, Абу Абдулазиз Идрис Маҳмуд. Мазоҳир-ул-инҳирофот-ил-укудия инда-с-суфия ва асаруҳо-л-сайъ ала уммат ал-исломия [Матн] / А. А. Идрис. – Ар-Риёз: Мактабат ар-Рушд, 1426 ҳ./2005. – Ҷ. 1. – 516 с.; Ҷ. 2. – 418 с.; Ҷ. 3. – 398 с.
[69]. Карра де Во, Л. Ал-Ғазолӣ [Текст] / Л. Карра де Во. – 2-е изд. – Б. м.: Ал-Муассаса ал-арабийя ли-д-диросот ва-н-нашр, 1984. – 224 с.
[70]. Кныш, А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история [Текст] / А. Д. Кныш. – Москва; Санкт-Петербург, Диля. 2004. – 454 с.
[71]. Кныш, А. Д. Суфизм - ислам. Историографические очерки [Текст] / А. Д. Кныш. – Москва, 1991. – 228 с.
[72]. Кныш, А. Д. Суфизм в контексте мусульманской культуры [Текст] / А. Д. Кныш. – Москва, 1989. – 337 с.
[73]. Корбен, Ҳенри. Офоқи тафаккури маънавӣ дар исломи эронӣ [Матн] / Ҳ. Корбен. – Теҳрон: Нашри Огоҳ, 1371. – 478 с.
[74]. Корбен, Ҳенри. Таърихи фалсафаи исломӣ [Матн] / Ҳ. Корбен. – Теҳрон: Сипеҳр, 1358. – 415 с.
[75]. Корбен, Ҳенри. Инсони нур дар тасаввуфи Эрон [Матн] / Ҳ. Корбен. – Боулдер; Лондон: Shambhala, 1978. – 174 с.
[76]. Корбен, Ҳенри. Хаёли халлоқ дар ирфони Ибни Арабӣ [Матн] / А. Корбен; тарҷумаи И. Раҳматӣ. – Теҳрон: Ҷомӣ, 1384 (2005). – 584 с.
[77]. Косим Кокой. Ваҳдати вуҷуд ба ривояти Ибни Арабӣ ва Маэстро Экхарт [Матн] / Қ. Кокой. – Теҳрон: Ҳермес, 1389. – 674 с. (чопи 4).
[78]. Лайло бинт Абдуллоҳ. Ас-суфия: ақида ва аҳдоф [Матн] / Л. б. Абдуллоҳ. – Ар-Риёз: Дор ал-ватан ли-н-нашр, чопи 1, Рамазон 1410 ҳ. – 64 с.
[79]. Мамаджанова, М. Т. Философия Джалолуддина Руми [Текст] / М. Т. Мамаджанова. – Душанбе: Дониш, 2007. – 290 с.
[80]. Мамаджонова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. Душанбе. 2001. -160 с.
[81]. Музаффари М. Системная антропология. Душанбе: “Дониш”, 2021. -218 с.
[82]. Мутаҳҳарӣ М. Ошноӣ бо улуми исломӣ. Ҷилди дуввум. Калом; Ирфон. Ҳикмати амалӣ [Матн] / М. Мутаҳҳарӣ. – Душанбе: Ройзании фарҳангии ҶИЭ дар Тоҷикистон, 1999. -188 с.
[83]. Мутаҳҳарӣ, Муртазо. Инсони комил [Матн] / М. Мутаҳҳарӣ. – Теҳрон, 1373. – 322 с.

[84]. Муҳаммадхоҷаев, А. Андешаҳо перомуни ирфон ва фалсафа [Матн] / А. Муҳаммадхоҷаев. – Душанбе: Дониш, 2012. – 323 с.
[85]. Наср Хамид Абу Зейд. Фалсафат ат-та'вил: дираса фи та'виль ал-Кур'он 'инда Ибн Араби [Текст]. – Бейрут, 1983. – 320 с.
[86]. Николсон Р. Ислом ва тасаввуф, тарҷумаи Муҳаммад Ҳусайн Наҳовандӣ, Теҳрон, Китобфурӯши заввор, 1341, с.133.
[87]. Николсон, Р. Ирфони орифони мусалмон [Матн] / Р. Николсон; тарҷумаи Асадуллоҳ Озод. – Машҳад: Донишгоҳи Фирдавсӣ, 1372.
[88]. Николсон, Ричард. Пайдоиш ва сайри тасаввуф [Матн] / Р. Николсон; тарҷумаи М. Б. Муин. – Теҳрон: Тӯс, 1357. – 236 с.
[89]. Николсон, Ричард. Тасаввуфи исломӣ ва робитаи инсон бо Худо [Матн] / Р. Николсон; тарҷумаи М. Р. Шафеии Кадканӣ. – Теҳрон: Тӯс, 1358. – 254 с.
[90]. Одилов, Н. Мировоззрение Джалолуддина Руми [Матн] / Н. Одилов. – Душанбе: Ирфон, 1974. – 109 с.
[91]. Одилов, Н. Ҷаҳонбинии Ҷалолиддин Румӣ [Матн] / Н. Одилов. – Душанбе, 1964. – 140 с. (Нашри дуввум: Душанбе: Маориф, 1974. – 109 с.)
[92]. Одинаев, Ё. Ибни Арабӣ [Матн] / Ё. Одинаев. – Душанбе: Дониш, 1979. – 128 с.
[93]. Олимов, К. Баррасиҳо дар тасаввуф. [Матн] / К. Олимов. – Душанбе: Шарқи озод, 1999. – 138 с.
[94]. Олимов, К. Мировоззрение Санои [Текст] / К. Олимов. – Душанбе: Дониш, 1973. – 136 с.
[95]. Олимов, К. Хорасанский суфизм [Текст] / К. Олимов. – Душанбе, 1994. – 288 с.
[96]. Олимов, К. Ҷаҳонбинии Абдуллоҳи Ансорӣ [Матн] / К. Олимов. – Душанбе, 1988. – 134 с.
[97]. Раҳмон Э. Истиқлолияти Тоҷикистон ва эҳёи миллат [Матн]. – Ҷ. 10. – Душанбе: Ирфон, 2011. – С. 125
[98]. Садыкова, Н. Н. Философская антропология Мирзо Абдулкодира Бедиля [Текст] / Н. Н. Садыкова. – Душанбе: Дониш, 2003.
[99]. Сайид Яҳё Ясрибӣ, Ирфони назарӣ, таҳлиле дар сайри такомулӣ ва вусул ва васоил ат-тасаввуф, Қум, Интишороти дафтари таълимоти исломии ҳавзаи илмияи Қум, 1373. - 670 с.
[100]. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма: опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби [Текст]. – М.: Наука (издательская фирма «Восточная литература»), 1993. – 327 с.
[101]. Смирнов А. В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истинности и причинности) [Текст] // Средневековая арабская

философия: проблемы и решения. – Москва: Восточная литература, РАН, 1998. – 527 с.
[102]. Смирнов, А. В. Логика смысла [Текст] / А. В. Смирнов. – Москва: Языки славянской культуры, 2001. С. 349—351.
[103]. Смирнов, А. В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби [Текст] // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток. – Москва: Наука, 1990. – 282 с.
[104]. Степанянц М. Т., Читтик У.К. В поисках скрытого смысла: суфийский путь любви. Духовное учение Руми [Текст] / М. Т. Степанянц, У. К. Читтик. – Москва: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. – 542 с.
[105]. Степанянц, М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.) [Текст] / М. Т. Степанянц. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1974. – 190 с.
[106]. Степанянц, М. Т. Философские аспекты суфизма [Текст] / М. Т. Степанянц. – Москва, 1987. – 190 с.
[107]. Тор, Андре. Исламские мистики [Текст] / Андре Тор; пер. с немецкого В. Г. Ноткиной. – Санкт-Петербург: Евразия, 2003. – 240 с.
[108]. Тримингэм, Дж. С. Суфийские ордены в исламе [Текст] / Дж. С. Тримингэм; пер. с англ. А. А. Ставиской. – Москва: София, 2002. – 326 с.
[109]. Фаррух, Умар. Таърих ал-фикр ал-арабӣ ила замони Ибн Халдун [Текст] / Умар Фаррух. – 2-е изд. – Бейрут: Дар ал-илм ли-л-малайин, 1979. – 280 с.
[110]. Хатиб, Али ал-Иттиҷоҳот ал-адаб ас-суфӣ байна-л-Ҳаллоҷ ва Ибн ал-Арабӣ [Матн] / А. ал-Хатиб. – Қоҳира: Дору-л-маориф, 1404. – 508 с.
[111]. Ҳасан Комил Йилмаз. Тасаввуф и тарикаты [Текст] / Ҳасан Комил Йилмаз; тарҷума аз туркӣ. – Москва: ООО «Издательская группа “САД”«, 2007. – 300 с.
[112]. Ҷаҳонгирӣ, Муҳсин. Муҳйиддин Ибни Арабӣ – чеҳраи барҷастаи ирфони исломӣ [Матн] / М. Ҷаҳонгирӣ. – Теҳрон: Интишороти Донишгоҳи Теҳрон, 1359. – 885 с. (чопи 3)
[113]. Читтик, У. Суфизм: руководство для начинающих [Текст] / У. Читтик. – Москва: Восточная литература, 2012. - 217 с.
[114]. Читтик, У. Суфийский путь познания: метафизика воображения Ибн аль-Араби [Текст] / У. Читтик. – Изд-во Университета штата Нью-Йорк, 1989. – 478 с.

[115]. Шамолов, А. А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси [Текст] / А. А. Шамолов. – Душанбе: Ирфон, 1994. – 180 с.
[116]. Шариф, Мир Муҳаммад. Таърихи фалсафа дар ислом [Матн] / М. М. Шариф. – Теҳрон: Маркази нашри донишгоҳӣ, 1391. – Ҷ. 1. – С. 317.

III. Научные статьи

[117]. Зиёев, И. Ғ. Муҳаммад Иқбол ва Ибни Арабӣ [Матн] // И. Ғ. Зиёев. Муҳаммад Иқбол ва тасаввуф. – Душанбе, 2004. – С. 85–118.
[118]. Ибрагим, Т. К. Вуджудизм как пантеизм [Текст] / Т. К. Ибрагим // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – Москва, 1998. – С. 82–114.
[119]. Ибрагим, Т. К. Калам и вопрос об «ортодоксальной философии» ислама [Текст] / Т. К. Ибрагим // Религия в изменяющемся мире. – Москва, 1992. – С. 123-136.
[120]. Ибрагим, Т. К. Суфийская концепция «совершенного человека» [Текст] / Т. К. Ибрагим // Человек как философская проблема: Восток–Запад. – Москва, 1991. – С. 62–76.
[121]. Ибрагим, Т. К. Философские концепции суфизма [Текст] // Классический ислам: традиционные науки и философия. – М., 1988. – С. 85–131.
[122]. Игнатенко А. А., Зеркало как составляюшая спекулятивной парадигматики в арабско-исламской мысли эпохи средневековья //Средневековая арабская философия. Проблемы и решения, М., 1998, с. 210-249.
[123]. Игнатенко, А. А. Мир-Бог в зеркале, или Как возник Совершенный человек [Текст] / А. А. Игнатенко // Человек и природа в духовной культуре Востока. – Москва, 2004. – С. 17–47.
[124]. Игнатенко, А. А. Познать непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного – аль-ғайб) [Текст] / А. А. Игнатенко // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – Москва, 1998. – С. 175–209.
[125]. Кныш, А. Д. Ат-тасаввуф [Текст] / А. Д. Кныш // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, 1991. – С. 225–231.
[126]. Кныш, А. Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия [Текст] / А. Д. Кныш // Ишрак: ежегодник исламской философии. – Москва, 2011. – № 2. – С. 460–501.

[127]. Кныш, А. Д. Мировоззрение Ибн Араби (к истории суфийских учений) [Текст] / А. Д. Кныш // Религии мира. – 1984. – С. 81–94.
[128]. Кныш, А. Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции [Текст] / А. Д. Кныш // Суфизм в контексте мусульманской культуры / ред. Н. И. Пригарина. – Москва, 1989. – С. 6–19.
[129]. Корбен, Ҳенри. Парадоксҳои сӯфиёна [Матн] / Ҳ. Корбен // Кайҳони фарҳангӣ. – Соли 10, № 6, Озармоҳ 1372. – С. 12–18.
[130]. Қасабҷӣ, Исом. Ваҳдату вуҷуд инда Ибни Арабӣ: байна фикр ва шеър [Матн] / И. Қасабҷӣ. – б.м., б.с. – С. 98–103.
[131]. Насыров И.Р. Предисловие, Жизнь и учение Ибн Араби. //Ибн Араби, Избранное Т.1. М.: Языки славянской культуры: Садра, 2013. С. 9-48.
[132]. Насыров, И. Р. Антропология Ибн ‘Араби [Текст] / И. Р. Насыров // Мусульманский мир. – 2000. – № 1. – С. 12–25.
[133]. Олимов, К. Ибн Сино и суфизм [Текст] // Известия Отд. общ. наук АН Таджик. ССР. – 1979. – № 2. С. 59-66.
[134]. Смирнов А. В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция [Текст] // Этическая мысль: Ежегодник. - М.: Институт философии РАН, 2000. - С. 46-70.
[135]. Смирнов, А. В. К вопросу об особенностях арабской семиотической теории [Текст] // Невербальное поле культуры: материалы научной конференции «Невербальные коммуникации в культуре». – Москва: РГГУ, 1995. – С. 136–139.
[136]. Смирнов, А. В. Путь к истине: Ибн Араби и Николай Бердяев (о двух типах мистического философствования) [Текст] // Параллели (Россия – Восток – Запад): альманах философской компаративистики. – Вып. 1. – Москва: Философское общество СССР, 1991. – С. 156–175.
[137]. Смирнов, А. В. Существует ли «всемирная философия», или проблема преодоления чуждости чужого [Текст] // Историко-философский ежегодник 1994. – Москва: Наука, 1995. – С. 352–361.
[138]. Смирнов, А. В. Философия Николая Кузанского и Ибн Араби: два типа рационализации мистицизма [Текст] // Бог, человек, общество в традиционных культурах Востока. – Москва: Наука, 1993. – С. 156–175.
[139]. Степанянц, М. Т. Мусульманская концепция творения мира [Текст] // История философии: Запад — Россия — Восток. Книга первая: Философия древности и средневековья. – Москва: Греко-латинский кабинет, 1995. – С. 396–402.

[140]. Степанянц, М. Т. Суфизм: оппонент или союзник рационализма [Текст] // Рационалистическая традиция и современность: Ближний и Средний Восток / отв. ред. Е. А. Фролова. – Москва: Наука, 1990. – С. 282.
[141]. Читтик, Вилям. Ибни Арабӣ, Мавлоно ва андешаи ваҳдати вуҷуд [Матн] / В. Читтик; тарҷума: А. Маҳмудӣ. – Теҳрон, 1379. – С. 179–208.
[142]. Читтик, Вилям. Муқаддима ба «Нафаҳот ал-унс» [Матн] / В. Читтик. – Теҳрон, 1310. – С. 13–28
[143]. Шарафуддини Хуросонӣ. Ибни Арабӣ. Доират-ул-маорифи бузурги исломӣ. [Текст]. – Ҷ. 4. – Теҳрон, 1380. – С. 223–284.
[144]. Ясрибӣ, Сайид Яҳё. Фалсафаи ирфон [Матн] / С. Ясрибӣ. – Қум: Дафтари таблиғоти исломӣ, 1377. – С. 33–62.

IV.Диссертации и авторефераты

[145]. Шамолов, А. А. Философско-теологические воззрения Газали [Текст]: диссертация на соискание уч. степ. док. философ. наук. (09.00.03) / А. А. Шамолов. – Душанбе, 2003. – 379 с.

V. Электронные ресурсы

[146]. Муртазо Разавӣ, Муҳиюддин дар оинаи Фусус (Шарҳе бар Фусус ал-ҳикам), виросати дуввум, Интишороти Фахриддин, чопи аввал, Баҳор, 1383. Қафсаи китобхонаи маҷозии сайти Бишнав аз най (www.binishno/ com.) (дата обращения: 19.03.2025)
[147]. Муҳсин Тайб Ниё. Пажӯҳише дар бораи Ибни Арабӣ ва тасаввуф, бе макон ва соли нашр, -299 с. www, ebnearabi, com. (дата обращения: 04.07.2024)

VI. Литература на иностранных языках

[148]. Affifi, A. E. Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn al-Arabi [Text] / A. E. Affifi. – Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964. – 213 p.
[149]. Almond I. Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi [Text] / I. Almond. – London; New York: Routledge, 2004. – 166 p.
[150]. Almond, I. The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One? [Text] / I. Almond // Journal of the American Academy of Religion. – 2004. – Vol. 72. – № 1. – P. 97–117. – DOI: 10.1093/jaarel/lfh005.
[151]. Asín Palacios, M. El Islam cristianizado: estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia [Text]. – Madrid: Plutarco, 1931. – 543 p.
[152]. Asín Palacios, M. La escatología musulmana en la Divina Comedia [Text] / M. Asín Palacios. – Madrid: [издательство], 1919. – 403 p.

[153]. Chittick, W. C. Microcosm and Perfect Man in the View of Ibn al-‘Arabi [Text] / W. C. Chittick // Islamic Culture. – Hyderabad, 1989. – Vol. 63, № 1–2. – P. 1–11.
[154]. Chittick, W. C. The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology [Text]. – Albany: State University of New York Press, 1998. – 483 p.
[155]. Chodkiewicz, M. Le Sceau des saints: prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabî [Text] / M. Chodkiewicz. – Paris: Gallimard, 1986. – 236 p.
[156]. Chodkiewicz, M. Seal of the Saints [Text] / transl. from French by Liadain Sherrard. – Lahore: Suhail Academy, 2001. – 192 p.
[157]. Corbin, Henry. Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi [Матн] / H. Corbin. – Paris, 1958. – 424 p.
[158]. Flügel, G. Definitiones Sejjid Scherif Ali ben Mohammed Dschordschani. Accedunt Definitiones Mohji-ed-Din Mohammed ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti [Text] / G. Flügel. – Leipzig, 1845. – 216 p.
[159]. Landau, Rom. The Philosophy of Ibn 'Arabi [Матн] / R. Landau. – New York, 1959. – 126 p.
[160]. McGregor R. Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shâdhiliyya // Une voie soufie dans le monde: la Shâdhiliyya / Sous la direction d’Éric Geoffroy. Paris: Maisonneuve & Larose, 2005. P. 107—116
[161]. Nicholson, R. A. The Idea of Personality in Sufism [Матн] / R. A. Nicholson. – Cambridge, 1923. – 77 p.
[162]. Nicholson, R. A. The Perfect Man [Text] / R. A. Nicholson // Studies in Islamic Mysticism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1921. – P. 77–142.
[163]. Nyberg, H. S. Kleinere Schriften des Ibn Arabī [Text] / H. S. Nyberg. – Leiden: E. J. Brill, 1919. – 106 p.

СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

I. Монография

[1-М]. Зиёева, З. И. Проблема взаимоотношения личности и общества в философии Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева. – Душанбе: Эр-Граф, 2026. – 176 с.
[2-М]. Зиёева З.И. Ибни Арабӣ: зиндагӣ, осор ва ҷаҳонбинӣ, [Текст] З. И. Зиёева . -Душанбе, 2026, -150 с.

II. Книгы

[3-М]. Зиёев, И. Ғ., Зиёева, З. И. Ахлоқ ва зебоишиносӣ: китоби дарсӣ барои донишҷӯёни муассисаҳои таҳсилоти олӣ [Матн] / И. Ғ. Зиёев, З. И. Зиёева. – Душанбе: Донишвар, 2019. – 480 с.

II. Научные статьи, опубликованные в рецензируемых журналах Высшей аттестационной комиссии при Президенте Республики Таджикиста

[4-М]. Зиёева, З. И. Назари таҳқиқотии А. В. Смирнов ба осори Ибни Арабӣ «Ал-Футуҳот ал-Маккия» [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 1. – С. 61–66. – ISSN 0235-005X.

[5-М]. Зиёева, З. И. Шореҳони маъруфи «Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 2. – С. 80-84

[6-М]. Зиёева, З. И. «Тадбироти илоҳия» ва «Фусус ал-ҳикам»-и Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Академияи миллии илмҳои Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2021. – № 1. – С. 53–57.

[7-М]. Зиёева, З. И. Ваҳдати вуҷуд дар ирфони Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2021. – № 2. – С. 11–16.

[8-М]. Зиёева, З. И. Андешаҳои гносеологӣ дар фалсафаи Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳоваддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2021. – № 3. – С. 66–69.

[9-М]. Зиёева, З. И. Мулоҳизот оид ба таърихи пайдошавии тасаввуф [Матн] / З. И. Зиёева // Гузоришҳои Академияи илмҳои Ҷумҳурии Тоҷикистон. Шуъбаи илмҳои ҷамъиятшиносӣ. – Душанбе, 2020. – № 3. – С. 84–89.

[10-М]. Зиёева, З. И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Сино ва Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М. В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. Бахши илмҳои гуманитарӣ ва иқтисодӣ. – 2022. – Том 2, № 1 (21). – С. 118–132.

[11-М]. Зиёева, З. И. Таълимоти Ибни Арабӣ оид ба нафс [Матн] / З. И. Зиёева // Паёми филиали Донишгоҳи давлатии Москва ба номи М. В. Ломоносов дар шаҳри Душанбе. Бахши илмҳои гуманитарӣ ва иқтисодӣ. – 2022. – Том 2, № 2 (24). – С. 53–63.

[12-М]. Зиёева, З. И. Консепсияи «инсони комил» дар ирфони Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 1. – С. 81–87.
[13-М]. Зиёева, З. И. Тоҷикистон дар муқовимат ба терроризми байналмилалӣ ва ифротгароии хушунатомез [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 1. – С. 259–269.
[14-М]. Зиёева, З. И. Шарҳи мафҳуми «инсони комил» аз дидгоҳи Азизуддин Насафӣ ва Абдулкарим Қутбиддин ибни Иброҳим (Ҷилӣ) [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи АМИТ. – Душанбе, 2024. – № 3. – С. 104–110.
[15-М]. Зиёева, З. И. Ибни Арабӣ - бузургтарин шайхи тасаввуф [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 1. – С. 121–125
[16-М]. Зиёева, З. И. Формирование личности в концепции «совершенного человека» Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева // Международный научный журнал «Научный лидер». – 2025. – № 29 (230). – ISSN 2713-3168. – С. 75–82.
[17-М]. Зиёева, З. И. Нақши фарҳанг дар муносибатҳои байналмилалӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 2. – С. 199–204.
[18-М]. Зиёева, З. И. Краткий обзор исторической эволюции теоретического мистицизма (на основе книги «Онтология исламского мистицизма» Али Амининежад) [Текст] / З. И. Зиёева // Международный научный журнал «Научный лидер». – 2025. – № 31 (232). – ISSN 2713-3168. – С. 196–205.
[19-М]. Зиёева, З. И. Мероси адабӣ ва фалсафии Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 4. – С. 140–147.
[20-М]. Зиёева, З. И. Этапы развития исламского теоретического мистицизма: от суфийской практики к философской онтологии [Текст] / З. И. Зиёева // Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносӣ ва ҳуқуқи ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2025. – № 4. – С. 50–60.
[21-М]. Зиёева, З. И. Таҳлили муқоисавии дар «Рисолат-ут-тайр»-и Ибни Сино ва «Мантиқ-ут-тайр»-и Аттори Нишопурӣ [Матн] / З.

И. Зиёева // Паёми донишгоҳи омӯзгорӣ. – 2026. – № 1. – С. 20–31.

[22-М]. Зиёева, З. И. Философская интерпретация экзистенциальных вопросов у Мухаммада Икбала [Текст] / З. И. Зиёева // Актуальные исследования. – Белгород, 2026. – № 4. – ISSN 2313-1513. – С. 6–12.

[23-М]. Зиёева З.И. Зиндагӣ ва таълимоти ирфонии Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева//Ахбори Институти фалсафа, сиёсатшиносии ба номи А. Баҳовaддинови АИ Ҷумҳурии Тоҷикистон. – Душанбе, 2026 – № 3. – С. 68–76.

III. Научные статьи, опубликованные в других научных журналах

[24-М]. Зиёева, З. И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Маводи семинари илмию амалии ҷумҳуриявӣ дар мавзӯи «Фалсафаи муосири тоҷик: мушкилот, дурнамо ва роҳҳои рушд». – Душанбе, 2021. – С. 59–71.

[25-М]. Зиёева, З. И. «Ибни Арабӣ: «Тадбироти илоҳия» ва «Фусус ал-ҳикам»« [Матн] / З. И. Зиёева // Файласуф ва замон: маҷмӯаи мақолот. – Душанбе, 2021. – С. 489–501.

[26-М]. Зиёева, З. И. Ҳастишиносӣ ва худошиносии ирфонӣ дар «Доиратулмаорифи бузурги исломӣ» [Матн] / З. И. Зиёева // Маҷмӯаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-назариявии байналмилалӣ дар мавзӯи «Масоили мубрами илмҳои ҷомеашиносӣ дар замони муосир», бахшида ба 30-солагии Истиқлолияти давлатии Ҷумҳурии Тоҷикистон ва 20-солагии таъсисёбии факултети фалсафаи ДМТ. – Душанбе. – С. 261–271.

[27-М]. Зиёева, З. И. Муаммои ваҳдати вуҷуд ва робитаи он бо Ибни Арабӣ ва Мавлоно Румӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Маҷмӯаи мақолаҳои конференсияи илмӣ-амалии байналмилалӣ дар мавзӯи «Худшиносии миллӣ дар раванди ҷаҳонишавӣ», бахшида ба 75-солагии ДМТ. – Душанбе, 2023. – С. 194–200.

[28-М]. Зиёева, З. И. Философия этики Аль-Фараби в «Мадинаи фозила» («Добродетельный город») [Текст] / З. И. Зиёева // Материалы международного симпозиума «Саҳми Абунасри Форобӣ дар илм ва тамаддуни ҷаҳон» (16–17 октября 2024 г., Душанбе). – Душанбе, 2024. – С. 582–588.

[29-М]. Зиёев, И. Ғ., Зиёева, З. Сухане чанд оид ба ҷаҳонбинии Ибни Арабӣ [Матн] / И. Ғ. Зиёев, З. Зиёева // Материалы круглого стола «Современные тенденции развития философской науки в Таджикистане и мире» (18 ноября 2022 г.). – Душанбе, 2022. – С. 64–73.

[30-М]. Зиёева, З. И., Зиёев, И. Ғ. Осори ирфонии Ибни Сино [Матн] / З. И. Зиёева, И. Ғ. Зиёев // Материалы международного симпозиума

«Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ» (4–5 ноября 2025 г., Душанбе). – Душанбе: ИФСҲ АМИТ, 2025. – 1280 с.

[31-М]. Зиёева, З. И. Ваҳдати вуҷуд аз нигоҳи Ибни Сино ва Ибни Арабӣ [Матн] / З. И. Зиёева // Материалы международного симпозиума «Саҳми Абуалӣ ибни Сино дар рушди илм, фалсафа ва тамаддуни ҷаҳонӣ» (4–5 ноября 2025 г., Душанбе). – Душанбе: ИФСҲ АМИТ, 2025. – 1280 с.

[32-М]. Зиёева, З. И. Духовные и нравственные мысли Ибн Сины и Мухаммада Газзали [Текст] / З. И. Зиёева // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Эволюция, тенденции и перспективы политической культуры гражданского общества: казахстанский и зарубежный опыт». – Алматы: Казахский национальный университет имени аль-Фараби, 2026. – С. 129–132.

[33-М]. Зиёева З.И. Таҳлили муқоисавии ақидаҳои Абурайҳони Берунӣ ва Умари Хайём андар боби Наврӯз//Ахбори Институти фалсафа ва сиёсатшиносии ба номи А. Баҳоваддинови АИ ҶТ №3 2026, С.175-179.

[34-М]. Зиёева З.И. Ибни Арабӣ ва ҷаҳонбинии ӯ //Кафедраи фалсафа: таъсис ва ташаккули мактабҳои илмӣ (1969-2026) Мавмуаи маводҳои илмӣ. Душанбе. 2026. -330 с., С.271-284

АННОТАТСИЯ

ба автореферати диссертатсияи Зиёева Зебуниссо Идибековна дар мавзуи “Фалсафаи Ибни Арабӣ»барои дарёфти дараҷаи илмии доктори илмҳои фалсафа аз руи ихтисоси 6. 3. 2. Таърихи фалсафа.

Калидвожаҳо: тасаввуф, фалсафа, ирфон, ваҳдати вуҷуд, ваҳдати шуҳуд, маърифати интуитивӣ (кашфӣ, шуҳудӣ, завқӣ), ақлоният, табиати метафизикии олам, фалсафаи ирфон, фано, бақо, таҷаллӣ, нафс, ақл, мақоми инсон.

Мақсади таҳқиқот. Омӯзиш ва таҳлили фалсафаи тасаввуфи Ибни Арабӣ, вижагиҳои таълимоти маърифатшиносӣ (гносеологӣ) ва ҳастишиносии (онтологии) ӯ, ваҳдат ва ногусастагии онҳо.

Навгонии илмии таҳқиқот дар он зоҳир мегардад, ки бори аввал дар таърихи фалсафаи ватанӣ фалсафаи Ибни Арабӣ ба таври муқоисавӣ ва таҳлилӣ мавриди омӯзиш қарор гирифтааст. Осори Ибни Арабӣ ва муносибати шореҳони асримиёнагӣ ба онҳо, инчунин андешаҳои ӯ оид ба ваҳдати вуҷуд, хусусиятҳо ва мушкилоти дарку фаҳмиши он таҳлил гардидаанд. Ҷанбаҳои камомӯхташудаи таълимоти ӯ дар самти ҳастишиносӣ ва маърифатшиносӣ, аз ҷумла таълимоти ваҳдати вуҷуд, фано ва бақо, мавриди таҳқиқ қарор гирифтаанд. Мақоми маърифати сӯфиёна - кашф ва шуҳуд - дар муқоиса бо дигар шаклҳои маърифат, аз ҷумла ҳиссӣ, касбӣ, ақлӣ, ваҳбӣ ва ғайра, муайян карда шудааст.

Асосҳои методологии таҳқиқотро усулҳои таърихӣ-фалсафӣ ва герменевтикӣ ташкил медиҳанд. Дар таҳқиқ инчунин усулҳои таҳлил, синтез, муқоиса, абстраксияи илмӣ ва таърихшиносӣ, инчунин усулҳои диалектикӣ ва системавӣ истифода шудаанд. Ин маҷмӯи усулҳо барои таҳлил, тафсир, муқоиса ва арзёбии интиқодии осор ва ғояҳои ирфонии Ибни Арабӣ истифода гардидааст.

Аҳамияти назариявӣ ва амалии таҳқиқот дар он ифода меёбад, ки хулоса ва натиҷаҳои он метавонанд дар таҳқиқоти минбаъда оид ба таърихи фалсафа, ирфони назариявӣ ва таълимоти ваҳдати вуҷуди тасаввуфи исломӣ истифода шаванд. Натиҷаҳои таҳқиқот инчунин барои таҳияи китобҳои дарсӣ, курсҳои лексионӣ ва дастурҳои таълимӣ оид ба таърихи тасаввуфи форсу тоҷик аҳамияти амалӣ доранд.

АННОТАЦИЯ

на дисертацию Зиёевой Зебунисо Идибековны на тему «Философия Ибн Араби» на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 6. 3. 2. История философии.

Ключевые слова: суфизм, философия, мистика, единство существования, единство свидетельства, интуитивное знание (открытие, свидетельствование, наслаждение), рациональность, метафизическая природа мира, философия знания, исчезновение, выживание, проявление, душа, разум, состояние человека.

Цель исследования. Изучение и анализ философии суфизма Ибн Араби, особенностей его эпистемологического и онтологического учения, их единства и неразделимости.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые в отечественной философии проведено сравнительное и аналитическое исследование философии Ибн Араби. Проанализированы его труды и взгляды средневековых комментаторов, учение о единстве бытия, его особенности и проблемы интерпретации. Рассмотрены малоизученные онтологические и гносеологические аспекты его учения, включая единство бытия, фана и бака. Определено место суфийского познания - кашф и шухуд - в соотношении с другими формами знания.

Методологические основы исследования составили историко-философский и герменевтический методы. Также применены методы анализа, синтеза, сравнения, научной абстракции и историографии, а также диалектический и системный методы. Они использованы для анализа, интерпретации и критической оценки произведений и мистических идей Ибн Араби.

Теоретическая и практическая значимость исследования состоит в возможности использования его результатов в дальнейших исследованиях по истории философии, теоретическому суфизму и учению о единстве бытия в исламском суфизме. Результаты могут также применяться при подготовке учебников, лекционных курсов и учебно-методических пособий по истории персидско-таджикского суфизма.

ANNOTATION

of the dissertation by Ziyoeva Zebuniso Idibekovna on the topic "The Philosophy of Ibn Arabi» submitted for the degree of Doctor of Philosophical Sciences in the specialty 6. 3. 2. History of Philosophy

Keywords: Sufism, philosophy, mysticism, Unity of Existence, Unity of Witnessing, intuitive knowledge (unveiling, witnessing, spiritual experience), rationality, metaphysical nature of the world, philosophy of mystical knowledge, annihilation, subsistence, manifestation, soul, intellect, human condition.

Scientific Novelty of the Research lies in the first comparative and analytical study of Ibn Arabi's philosophy in national philosophical scholarship. His works, medieval commentaries, the doctrine of the unity of being, its features, and problems of interpretation are analyzed. The study also examines understudied ontological and epistemological aspects, including the unity of being, fana and baqa. The role of Sufi knowledge - kashf and shuhud - is determined in relation to other forms of knowledge.Methodological Foundations of the Research.

Methodological Foundations of the Research are based on historical-philosophical and hermeneutic methods. The study also applies analysis, synthesis, comparison, scientific abstraction, historiography, dialectical and systemic methods. These approaches are used to analyze, interpret, compare, and critically assess Ibn Arabi's works and mystical ideas.

Theoretical and Practical Significance of the Research lies in the applicability of its findings to further studies in the history of philosophy, theoretical Sufism, and the doctrine of the unity of being in Islamic Sufism. The results may also be used in preparing textbooks, lecture courses, and teaching materials on the history of Persian-Tajik Sufism.