

на нем проклятие Аллаха, ангелов и всех людей» (Ат-Табарани).

Заключение. Соціальна доктрина іслама, як комплекс духовних цінностей, ідеологічних принципів і практичних механізмів може активно і позитивно впливати на формування громадянського суспільства, а також забезпечити рішення багатьох соціальних проблем. Любою, хто порівняє статистику таких проблем в мусульманських і немусульманських країнах, зробить відповідні висновки. Несомненно, це був всього лише короткий огляд основних положень соціальної доктрини, спроба представити її теоретичну схему.

Як було сказано раніше, кожне з розглянутих положень соціальної доктрини є її концептуальною частиною. Тому, відсутність якогось-будь з цих положень передбачає прогалину або порожню нішу, яка в обов'язковому порядку буде заповнена зовнішніми факторами, проявляючись по-різному: в формі прихованого націоналізму, закриття на політику або повної політичної пасивності, в формі радикальних поглядів або підстрашування законів релігії під громадське думку. Це може призвести до складнопередбачуваної динаміки розвитку мусульманського суспільства, а в Україні – активізується мусульманська меншість.

*О.А.Ярош**

КОНЦЕПЦІЯ “ДОСКОНАЛОЇ ЛЮДИНИ” В ТРАКТАТІ ІСМАЇЛА ХАККІ БУРСЕВІ “ЛЮББУ-ЛІ-ЛЮББ” (СУТНІСТЬ СУТІ): ДО ПИТАННЯ ПРО РЕЦЕПЦІЮ ІДЕЙ ІБН-АРАБІ У СЕРЕДОВИЩІ ТЮРКОМОВНИХ СУФІЇВ

Дану роботу присвячено розгляду ключових аспектів філософської творчості Ісмаїла Хаккі Бурсеві, видатного турецького мислителя-суфія, адепта тарикату халватійя. Постать Ісмаїла Хаккі Бурсеві набуває особливого значення власне в контексті його творчості, метою якої були переклади та коментарі творів видатного суфійського мислителя Мохіддіна Ібн-Арабі – “Великого Шейха” суфійської традиції. Таким чином, Бурсеві намагався познайомити з творчістю Ібн-Арабі ширшу аудиторію, насамперед тюркомовну. Проте, безперечно, Бурсеві не зупинявся лише на перекладах і

* Учений секретар Інституту філософії, кандидат філософських наук.

коментуванні, а створив власну доктрину, спираючись на творчу рецепцію вчення Ібн-Арабі.

Як уже було зазначено, Бурсеві належав до тарикату халватійя, який є одним з найбільш важливих для історії суфізму в Туреччині братств. Як зазначає відомий англійський дослідник суфізму Дж. Трімінгем, визначити походження даного братства досить важко, проте деякі моменти дають можливість вислідкувати його зв'язок із традицією маламатійя та тарикатом сухранвардійя. Загалом тарикат халватійя відомий з кінця XVI ст. Його засновником вважається Захірадін Умар аль-Халваті (пом. 800/1397 у Кесарії, Сирія).¹

На думку Трімінгема, спільноти халватійя спочатку з'явилися в Персії (Ширван), звідки розповсюдилися в Анатолії, серед туркмен Азербайджану, а також у Сирії, Єгипті та Ємені. Халватійські спільноти набули поширення також і в Криму. Так, за свідченням відомого турецького історика і мандрівника Евлеї Челебі, в XVII ст. в Криму нараховувалося близько 40 тисяч дервішів, значна частина з яких належала до братства халватія. Загалом, цей тарикат можна вважати одним з найбільш розповсюджених у Криму.

Практика братства халватійя складалася насамперед з індивідуального аскетизму – “зухд” і самотництва – “халва”. Слід зазначити, що “халва” є елементом вчення багатьох суфійських тарикатів, проте саме у халватійя вона набуває особливого значення. Важливу роль у тарикаті також відігравали культ святих і вшанування шейхів братства.

Ісмаїл Хаккі Бурсеві, який є одним з найбільш шанованих у тарикаті халватійя святих, народився поблизу Адріанополя у 1060/1663 році. Помер він у 1137/1725 році у Бурсі, де його й було поховано. У віці 20 років він став мюрідом авторитетного шейха тарикату халватійя Османа Фазлі. У 1658 р., після того як він отримав іджаз (право набирати учнів), Ісмаїл Хаккі поселився у Бурсі, де почав навчати суфійському шляху згідно із засадами халватійя.

Для того, щоб краще зрозуміти інтелектуальну атмосферу Оттоманської Порти, в якій обертався Бурсеві, слід звернутися до проблеми рецепції доктрини Ібн-Арабі у Малій Азії. У цьому зв'язку слід згадати, що вчення Ібн-Арабі стало відомим у середовищі турецьких суфіїв досить давно, насамперед, завдяки творчості Садр ад-Діна Кунаві (пом. 673/1274), безпосереднього учня та названого сина Ібн-Арабі.

Сам Великий Шейх неодноразово відвідував Туреччину. Зокрема,

¹ Трімінгем Дж. Суфийские ордены в исламе. – М., 1987. – С. 70-71.

він двічі побував у місті Конья – у 602/1205 та 607/1210 роках. Тут він одружився з вдовою, матір'ю Садр ад-Діна Кунаві. Роком пізніше він здійснив подорож містами Анатолії. Останній раз Ібн-Арабі відвідав Туреччину у 612/1215 році і провів в Анатолії чотири роки.¹ Ібн-Арабі і Туреччину зв'язує також і той факт, що, згідно із популярною легендою, він передбачив заснування Оттоманської імперії. Символом визнання авторитету Ібн-Арабі османськими можновладцями стала будівля мавзолею в Дамаску у 924/1518 році.

Що стосується значення творів найближчого учня “Великого Шейха” Садр ад-Діна Кунаві для рецепції вчення Майстра, то, як зазначив сучасний американський дослідник Вільям Чіттік, на Сході ісламської ойкумени вплив Кунаві був настільки сильним, що “Ібн-Арабі сприймався його очима”.² Цю тенденцію висловив відомий перський поет-суфій Абд аль-Рахман Джамі (пом. 898/1492): *“Значення концепції єдності Буття (вахдат аль-вуджуд) Ібн-Арабі неможливо досягнути у спосіб, який би погоджувався з інтелектом (акль) і шаріатом, якщо не читати дослідження Садр аль-Діна Кунаві і не розуміти їх так, як вони мають розумітися”*.³

Слід зазначити, що Кунаві на відміну від поетичної та насиченої образами мови текстів Ібн-Арабі презентує більш систематичний та “технічний” підхід до висвітлення суфійської доктрини, тобто, на відміну від свого майстра, він більшою мірою апелює до інтелекту, ніж до інтуїції. Сам Кунаві вважав себе сином двох традицій суфізму – Західної (арабської) і Східної (персидської).

У свою чергу, Ісмаїл Хаккі Бурсеві познайомився із вченням Великого Шейха через свого вчителя Османа Фазлі, коментатора праць Ібн-Арабі і Кунаві.⁴ Особливе значення для самого Ісмаїла Хаккі та його творчості має пророчий сон, у якому він зустрівся із Мохіддіном Ібн-Арабі, який наказав йому відвідати Дамаск, де було поховано Великого Шейха, та роз'яснив йому основні положення свого вчення. Тут слід згадати, яку важливу роль для ініціації самого Ібн-Арабі мало сновидіння, адже, за його власними словами, він отримав посвячення уві сні від Хизра (пророка Іллі в ісламській

¹ Див.: Tahrani M. A General Outline of the Influence of Ibn 'Arabo on the Ottoman Era - URL // <http://www.ibnarabisociety.org/articles/ottomanera.html>

² Chittik W.C. The last will and testament of Ibn 'Arabi's foremost disciple and some notes on its author/ Sophia Perennis, Volume IV, number 1, 1978. – С. 43.

³ Там само.

⁴ Див.: Clark J. Early Best-sellers in the Akbarian Tradition. The Dissemination of Ibn 'Arabi's Teaching Through Sadr al-Din al-Qunawi – URL // <http://www.ibnarabisociety.org/articles/bestsellers.pdf>

традиції).

Після паломництва (зіярату) до мавзолею Ібн-Арабі в Дамаску у 1717 р., Ісмаїл Хаккі Бурсеві зосередився на вивченні спадщини Ібн-Арабі та її коментуванні. Він залишив понад 100 праць, більшість з яких являють собою коментарі та парафрази праць Ібн-Арабі. Найбільш важливим з них є коментар на “Теми мудрості” (Фусус аль-Хікам).

Слід зазначити, що серед послідовників тарікату халватія не було одностайності щодо значення теоретичної спадщини Ібн-Арабі. Так, відомий халватійський вчитель з Єгипту Мустафа Камал ад-дін аль-Бакрі відкидав доктрину трансцендентної єдності буття Ібн-Арабі.

Серед праць Бурсеві, в яких він презентував власне бачення ідей великого Шейха, особливе місце займає праця під назвою “Луббу-л-лубб”, яка є інтерпретацією певних пасажів з найбільш фундаментальної праці Ібн-Арабі “Мекканські Одкровення” (Футухат аль-Маккійя) разом з коментарями до них, що являє доктрину Ібн-Арабі в інтерпретації Ісмаїла Бурсеві. Цей трактат присвячено ключовому положенню доктрини Великого шейха, а також суфійської традиції загалом – концепції “Досконалої Людини” та рівнів досконалості, які корелюють з онтологічними сферами. Дане положення розглядається в контексті практичного застосування цієї доктрини, тобто в процесі навчання “саліка”, адепта суфійського шляху, який шукає єдності з Богом.

Сам Бурсеві називає цей трактат “прихованим скарбом”, який став явним завдяки його перекладові. Тут, безперечно, має місце алюзія до відомого хадису кудсі, в якому Бог у першій особі каже: “Я був прихованим скарбом і для того, щоб бути пізнаним, створив світ”. Бурсеві також наголошує на тому, що у цьому трактаті йдеться насамперед про пізнання (маріафат). Таким чином, коментатор зауважує на тому, що цей трактат є своєрідним дзеркалом, у якому “салік” може побачити свою справжню природу як “Досконалу Людину”, яка є найбільш досконалим віддзеркаленням Бога.

Перш ніж перейти безпосередньо до аналізу основних положень цієї праці, слід зупинитися на ключових положеннях концепції “Досконалої Людини”, оскільки її було розроблено Мохіддіном Ібн-Арабі. Насамперед зазначимо, що вчення Ібн-Арабі про людину тісно пов’язане з його метафізичною доктриною і загалом розглядається в руслі мікрокосмічної антропологічної парадигми, хоча і з певними варіаціями.

Основною тезою метафізичної доктрини Великого Шейха, що

червоною ниткою проходить крізь його творчість, є концепція “трансцендентної єдності Буття” (вахдат аль-вуджут). Найважливішою ідеєю цієї доктрини є те, що реально існує лише Абсолют, тобто тільки Аль-Хакк (Істинний) є дійсним буттям. Слід зазначити, що самий вислів “вахдат аль-вуджут” у Ібн-Арабі відсутній і зустрічається лише в його послідовників та опонентів.¹ Серед останніх варто назвати критика суфізму Ібн Тамійю (XIV ст.) та відомого суфійського діяча, реформатора тарикату накшбандія Ахмада Сірхінді (XVII ст.).

Ці висновки Ібн-Арабі та його послідовники висновували, ґрунтуючись на містичній інтерпретації *шахади* (формули визнання віри в ісламі): “Немає бога, крім Бога”, що стверджує єдність та винятковість буття Бога – „тавхід”. У зв’язку із цим, слід зазначити, що містична перспектива філософії Ібн-Арабі насамперед зумовлена коранічною традицією, що заперечує некритичні екстраполяції концепцій західної метафізики, зокрема пантеїзму та монізму, на ґрунт вчення Ібн-Арабі.

Ця проблематика є досить важливою і, безперечно, потребує окремого розгляду. Слід зазначити, що серед дослідників, як на Заході, так і на Сході, існують солідно обґрунтовані позиції як на користь розуміння філософії Ібн-Арабі у дусі пантеїзму, так і проти цього.² У зв’язку з цим, треба зауважити, що концепції Ібн-Арабі можна інтерпретувати, з одного боку в контексті коранічної традиції і раннього суфізму, а з іншого – в контексті арабського перипатетизму і неоплатонізму. Адже моністичні і пантеїстичні концепції західноєвропейської філософії мають інший родовід і ґрунтуються на розумінні буття, що докорінним чином відрізняється від ісламської традиції. З іншого боку, розуміння Бога у індійській філософії, з якою дуже часто порівнюють суфізм, також значно розходиться з концепцією особистого Бога в ісламі, на яку спирається суфізм.

Зауважимо, що європейську схоластику після того, як вона, починаючи із кінця XII ст. запізналася із античною традицією, від пантеїстичного “ухилу” врятувала концепція “аналогії суцього” (*analogia entis*) св. Томи Аквінського, згідно з якою, значення категорії “суцце”, по відношенню до різних типів сутностей, є аналогічним. Тобто, сказати “Бог існує” не означає те ж саме, що, наприклад, сказати “стілець існує”. При чому, згідно з вченням Томи Аквінського, “суцце” не є предикатом у звичайному сенсі, а є актом сутності. Тому,

¹ Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998. – С. 83.

² Там само. – С. 82 – 115.

очевидно, що, оскільки нам нічого не відомо про сутність Бога, ми не можемо судити про спосіб його існування. Це, у свою чергу, обмежує евристичну цінність концепції св.Томи Аквінського.

Повертаючись до філософських поглядів суфіїв, слід зазначити, що, згідно з їхніми переконаннями, внутрішній зміст шахади полягає в тому, що немає жодної форми буття, крім буття Бога-Істини. Всі ж інші форми, які вважалися неосвіченими людьми такими, що існують незалежно від Бога, є зовнішньою маніфестацією Його природи за допомогою божественних імен-атрибутів. Інша точка зору, згідно з поглядами прихильників Ібн-Арабі, веде до політеїзму (ширк) і суперечить ключовій настанові релігійної свідомості ісламу, яка базується на ідеї унікальності Єдності Істини та Буття.

Визнання єдності та виключності Буття Бога не є актом людської волі, а результатом того, що люди є творіннями Бога. Цей акт становить ствердження реального стану буття. Визнання „тавхід” – єдності та унікальності Буття, згідно з ісламською доктриною, є природною настановою (фітра) першолюдини-Адама та його нащадків. Відпадиння від Бога через гріх призвело до того, що люди забули про цю первинну засаду світовідношення. Мусульманські мислителі твердять, що свідчення єдності й унікальності Бога є людською відповіддю на дійсну єдність Бога (ахадійя).¹

Компендіум антропологічної доктрини Ібн-Арабі під назвою “Тема божественної мудрості в Адамовому слові” міститься в першому розділі трактату “Темі мудрості” (Фусус аль-Хікам), де йдеться про створення першої людини.

Головне місце у філософській антропології арабського мислителя посідає проблема “Досконалої Людини” (аль-інсан аль-каміл). Слід зазначити, що Ібн-Арабі насамперед розуміє “досконалість” як метафізичну категорію, яка в цьому значенні передує і є основою морально-етичної досконалості.² “Досконала Людина” – це людина в істинному смислі, така, якою її споконвічно створив Бог. У цьому значенні людина виступає метою та “вінцем” всього процесу творення. У ній втілюються всі божественні атрибути, вона є ніби то дзеркалом, в якому Бог пізнає себе у створеному бутті.

“Бог як володар славних імен Своїх, які перевищують будь-яку кількість, захотів побачити їх втілені сутності (айан), або – можеш

¹ Див.: Chittick W.C. The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought// God, Life and the Cosmos: Christian and Muslim Perspectives (eds.). – Ashgate, 2002.

² Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – М., 1998. – С. 98.

сказати: побачити Свою втілену сутність (айн) в окремій соборній істоті, яка б охоплювала світобудову (амр), маючи атрибут буття, і через нього відкрити для Себе Свою таємницю. ...Отже, знадобилася ясність дзеркала Всесвіту; і саме Адам є та ясність цього дзеркала..., яку деякі називають "Велика Людина".¹

Для того, щоб зрозуміти цей пасаж належним чином, слід повернутися до концепції айан сабита (інтелігібельних сутностей), яку приписують Ібн-Арабі. Інтелігібельні сутності мають окремий модус буття – субут (перманентність, нерухомість). Бог-Творець "явить" речі, наділяючи інтелігібельні сутності реальним буттям – вуджуд.² Згідно із вченням Ібн-Арабі, Адам є першолюдиною, джерелом людства як такого: "Отже, пізнав я мудрість улаштування Адамова, тобто його явну форму, і пізнав я улаштування духу Адама, тобто його приховану форму: се Бог-Творіння (аль-хакк-аль-хальк). Дізнався я, як влаштована сутність його: вона є та сукупність, якої заслужив він бути наступником. Адам це та єдина душа, з якої створений був рід людський, як про те сказав Всевишній: "О люди! Бійтеся Господа вашого, Який створив вас в одній людині; від нього створив дружину йому, а від них двох розмножив чоловіків і жінок".³

Звідси можна дійти думки, що Ібн-Арабі поділяє традиційну міфологему про генезу людськості від одного пращура – Пуруша, Гайомарта у індоєвропейській традиції. Проте, на відміну від традиційної міфології, де зазвичай йшлося про появу окремих людей чи суспільних груп або націй від частин тіла героя-прародителя чи ж шляхом його розтину, в доктрині Ібн-Арабі першолюдина Адам є віддзеркаленням Бога, або, як пише мурсійський суфій, він є "Бог-Творіння" (аль-хакк-аль-хальк). Таким чином, прихована форма, Дух Адама – це Логос, або, інакше кажучи, самоусвідомлення Абсолютом своєї власної природи, усвідомлення себе як Абсолютного Буття. Це дає початок Істині. У арабському оригіналі йдеться про істину (аль-хакк) як один з найвищих атрибутів Бога, тобто Адам виступає як Істина творіння, що надає сенс суцшому як теофанії, богоявленню.

В метафізиці Ібн-Арабі суще розглядається як маніфестація божественних імен. У свою чергу, Досконала Людина, як сукупність (кулл) божественних імен, є мікрокосмом. У світі божественні

¹ Ібн-Арабі. Гемми мудрости: Пер. с араб. // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. – М., 1993. – С. 148-149.

² Ібрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. – С. 105.

³ Ібн-Арабі. Гемми мудрости: Пер. с араб. – М., 1993. – С. 151.

атрибути розділені, а в людині – зібрані воедино. Тому людина – посередник між Всесвітом і Богом: *“Він описав нам Себе через нас: бачачи Його, ми бачимо душі свої, а бачачи нас, Він бачить Себе Самого”*.¹ Ібн-Арабі підкреслює, що існують кореляції між елементами людської природи і онтологічними сферами: *“Згадана істота була названа людиною і наступником (каліфа). Її людськість полягає в тому, що вона є універсальним творінням, у тому, що вона охоплює всі дійсні сутності... Тому, власне, Всесвіт зберігається, доки у ньому є “Досконала Людина”*.²

Таким чином, діалектика творіння-теофанії виглядає у Ібн-Арабі таким чином: божественні імена-атрибути відбиваються в інтелігібельних сутностях, які за посередництвом Досконалої Людини набувають реального буття у формі Всесвіту. При чому слід зазначити, що універсальність Абсолюту охоплює всі модуси буття, у той час як універсальність Досконалої Людини охоплює модус реального буття – вуджуд.

Отже, Абсолютне Буття має два полюси: прихований – абсолютну єдність й унікальність та явлений – єдність як сукупність імен-теофаній. Цей останній явлений у Досконалій Людині, яка охоплює та інтегрує явлене суще. Більше того, вона є засадою існування Всесвіту, підтримує його буттєвість. Тому у філософії Ібн-Арабі структури Всесвіту та людини ізоморфні.

Дана концепція була покладена в основу вчення, духовну ієрархію у суфізмі. Згідно із поглядами суфіїв, у деякі періоди часу в світі перебуває кутб (вісь, полюс) - Досконала Людина, на яку покладено місію посередництва між Богом та творінням і яка виступає інтегруючою засадою світобудови. При цьому слід зазначити, що дана концепція значною мірою нагадує ідею імамату у шиїзмі, що дає змогу говорити про певні шиїтські та ісмаїлітські впливи у суфізмі.

Досконалість людини-намісника полягає також у тому, що вона віддзеркалює найвищі атрибути Бога, недоступні навіть для ангелів: *“А в Адама є і ті божественні імена, яких не знайти в ангелах, а тому вони не славили і не шанували ними Господа свого, як славив і шанував Його Адам”*.³ У свою чергу, як було зазначено вище, основна тема праці Бурсеві полягає у розкритті концепції “Досконалої Людини”, у її теоретичному та практичному вимірах. Бурсеві поділяє доктрину “єдності Буття” (вахдат аль-вуджуд) Ібн-Арабі. Для ілюстрації даної

¹ Там само. – С. 152.

² Там само. – С. 148.

³ Там само. – С. 149.

доктрини він звертається до традиційної метафори дзеркального відображення: *“Якщо кохана задивиться у 100 000 дзеркал, які поміщено навколо неї, вона явиться у 100 000 образів, проте насправді вона є лише одна. ... Тому, якщо людина бачить обличчя коханої в одному дзеркалі і відкидає інші образи, вона не може вважатися гностиком. Той, хто є гностиком, визнає всі образи”*.¹

Саме сприйняття Буття як тотальності у всіх його проявах і є кроком до пізнання єдності між адептом суфійського шляху і Тим, кого він шукає. “Досконала Людина” у вченні турецького суфія постає як мікрокосм, який поєднує в собі різні буттєві рівні, адже з точки зору концепції єдності Буття “вахдат аль-вуджуд” в кожній людині Єдине втілюється у множинному. Тому кожний, будучи мікрокосмом, містить у собі світи: *“Ви можете уявити собі велич “Досконалої Людини” таким чином: якщо 18000 світів будуть вміщені в ступу і перетерті в борошно, то їх поєднання – тісто – буде “Досконалою Людиною”. Ця Людина бачить 18000 світів через 18000 очей”*.²

Тільки “Досконала Людина” осягає Бога безпосередньо, тобто так, як Він явить себе. Між Богом і Досконалою Людиною немає жодної завіси, ані “завіс темряви”, ані “завіс світла”: *“Дзеркало Досконалої Людини відповідає одкровенню Бога. Одкровення, яке посідають інші, відповідає їх власній уяві, можливості сприйняття та настанові”*.³

Бурсеві розглядає “Досконалу Людину” в контексті “божественних присутностей”, тобто у онтологічному порядку, у той час як стани адепта розглядаються у контексті форм пізнання від часткового, одиничного до усвідомлення тотальності та унікальності Буття у всіх його проявах: *“... все явлене є Сутністю; існування – це Одне Існування, Одна Душа, Одне Тіло; воно не злите і не роз’єднане”*.⁴ Бог-Абсолют явить себе за допомогою теофаній (таджаллі). У свою чергу, цей процес конститує три онтологічні рівні присутності Бога (хадарат). Перший рівень – це чиста Сутність, другий – Атрибути, а третій – Дії. Другий та третій рівні присутності виражені за допомогою божественних Імен.⁵

Таким чином, згідно з доктриною, викладеною у “Луббу-л-лубб”, “Досконала Людина” є певною сумою сушого (кулл), тобто

¹ Ismail Hakki Bursevi's translation of Kernel of the Kernel. Beshara Publications. – London. – P. 47.

² Там само. – С. 14.

³ Там само. – С. 47.

⁴ Там само. – С. 7.

⁵ Yahya O. Theophanics and Lights in the Thought of Ibn 'Arabi // Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1991, Vol. 10. – P. 35.

божественних маніфестації, явлених у вигляді Всесвіту: *“Досконала людина посідає ступінь уніфікації; вона знаходиться на рівні Найвищого Імені (аль-ісм аль-азам. ... досконала Людина збирає до купи і містить у собі світи мульк, малакут, джабарут і лахут”*.¹ Отже, Досконала Людина є інтегруючою засадою світобудови. Об'єднуючи онтологічні рівні, як сукупність божественних присутностей, вона виступає іншим полюсом Абсолюту. Слід зазначити, що в цьому місці проявляється вплив на вчення Бурсеві доктрини Садр ад-Діна Кунаві, якому належить детальне формулювання концепції божественних присутностей (хадарат).

Звертаючись до практичних аспектів суфійської доктрини, Бурсеві твердить, що ступінь “Досконалої людини” може бути досягнутий лише за допомогою досконалого Шейха: *“Якщо ви звернетесь до майстра і навчитесь самопізнанню, ви побачите все у собі, а себе у всьому, і побачите це з певністю”*.² В іншому місці Бурсеві пише, інтерпретуючи коранічний аят: *“Існують Мої слуги, які знайшли мене. Якщо ти хочеш знайти мене, ступай їх слідом. Вони є тим засобом, який вас приведе до Мене. Якщо це так, то через службу цим людям, особа людська приходить до самопізнання. Вона розумітиме те, звідки походить і куди прямує...”*³

Отже, у зв'язку з викладеним вище, можна стверджувати, що, незважаючи на опір опонентів, вчення Ібн-Арабі протягом багатьох століть інспірувало розвиток спекулятивних концепцій у суфізмі в різних куточках ісламського світу. Насамперед, це мало місце завдяки копійчкій праці перекладачів та коментаторів праць Великого Шейха.

Яскравим прикладом цього є трактат Ісмаїла Хаккі Бурсеві “Луббу-л-лубб”, який являє собою адаптацію вчення Ібн-Арабі про “Досконалу Людину”, про ступені людської досконалості, способи богопізнання, а також концепції “вахдат аль-вуджуд” для практичних потреб навчання мюрідів у тарікаті халватійя, так само, як, наприклад, праця перського поета-суфія Махмуда Шабістарі (XIV ст.) “Гюльшан-і раз” слугувала навчанню доктрині Ібн-Арабі дервішів тарікату нематолахійя в Ірані.

Таким чином, трактат “Луббу-л-лубб” є своєрідною “сумою” містичної доктрини Ібн-Арабі, насамперед тієї, яка містилася в “Меканських одкровеннях” в інтерпретації його видатного турецького послідовника та коментатора Ісмаїла Хаккі Бурсеві.

¹ Ismail Hakki Bursevi's translation of Kernel of the Kernel. – Beshara Publications. – P. 13.

² Там само. – С. 14.

³ Там само. – С. 7.