

Абу Хамид аль-Газали

Крушение позиций философов



Ансар

Абу Хамид аль-Газали

КРУШЕНИЕ ПОЗИЦИЙ ФИЛОСОФОВ

Москва
Издательский дом «Ансар»
2007

УДК 242
ББК 86.2
Г13

Серия «Золотой фонд исламской мысли»

Руководитель проекта: М. Сайфутдинов

Перевод: И. Попов

Ответственный редактор: Е. Кононенко

Научный редактор: А. Али-заде

Канонический редактор: Р. Мухаметов

Литературный редактор: Т. Бугакова

Верстка: М. Вересов

Дизайн: Э. Кагаров

Г13 Аль-Газали, Абу Хамид

Крушение позиций философов: Пер. с арабского / Абу Хамид аль-Газали. – М.: Издательский дом «Ансар», 2007. – 277 с.
ISBN 5-98443-028-2

Этапный труд в развитии мысли на средневековом мусульманском Востоке, посвященный полемике выдающегося мыслителя и теолога Абу Хамида аль-Газали (1058–1111), отстаивавшего позиции исламской ортодоксии, с последователями аристотелизма и неоплатонизма. Подробно изучив системы взглядов философских школ (*аль-фалсафа*), автор пользуется логическими методами своих же оппонентов и в форме диспута подвергает критике необоснованные попытки приспособить искания философов к доктринам Ислама. Это делает «Крушение позиций философов» ценнейшим источником по истории философии и выдающимся памятником средневековой мусульманской культуры.

На русском языке издается впервые. Книга адресована специалистам, занимающимся вопросами Ислама и арабо-мусульманской философии, а также всем интересующимся данной проблематикой.

УДК 242
ББК 86.2

ISBN 5-98443-028-2

© Издательский дом «Ансар», 2007
© Исмаил Попов, перевод, 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1967 ГОДА



Привычка путать убеждения со знанием – эпидемическое заболевание нашего времени



Абу Хамид аль-Газали


Уважаемые читатели!



Обращаем ваше внимание на то, что при написании прекрасного имени Всевышнего Бога на русском языке — Аллах — последняя буква обозначает звук, отличный от русского «х», передаваемый в арабском языке харфом **ح**, а в европейских языках буквой **h**.

Кроме того, в данном издании принята условная передача исламских формул арабскими лигатурами:

 хвала Ему, Всевышнему (после имени Аллаха )

 да благословит его Аллах и приветствует
(после имени Пророка Мухаммада )

 мир ему (после имен других пророков
и после имен ангелов)

 да будет доволен им Аллах
(после имен сподвижников Пророка )

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1947 ГОДА

Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного!

Хвала Аллаху – Господу творений, наделенных сознанием! Да пребудут благодать и мир с виднейшим из Божьих посланников нашим господином Мухаммадом, а также с родом его, его сподвижниками и последователями!

Часто перечитывая работы Газали, я осознал, что все они, и в частности «Крушение позиций философов», обязательно должны быть доступны любому желающему ознакомиться с его трудами и исследовать их. По воле Аллаха выходит новое издание [этого труда], и как ученый я счел, что обязан сопроводить его предисловием, учитывая обстоятельства современного книгоиздания.

Имеет смысл сразу предупредить, что образ, в котором на следующих страницах предстанут Газали и его книга «Крушение позиций философов», окажется новым и непривычным для широкого круга читателей и как минимум вызовет удивление. Однако стремящемуся к истине исследователю не пристало отмахиваться от неопровержимо аргументированного мнения только из опасения шокировать людей. Я призываю Аллаха в Свидетели того, что, «обрушиваясь» на Газали (если я вообще «обрушивался» на него) с жесткой и непримиримой критикой либо защищая его (если я, движимый пристрастием и любовью, действительно защищал его), я неизменно желал только истины и лишь стремился к точности. Аллах оценивает деяния человека соответственно намерениям, и воздаяние от Него мы получаем лишь по нашим подлинным намерениям.

Именно этой линии я придерживался, опираясь на всемогущество Аллаха, ибо Он – Прекрасный Покровитель и Превосходный Помощник.

Сулейман Дунья, г. Шабра, 17 сафара 1366 г. х. (9 января 1947 г.)

Абу Хамид аль-Газали родился около 450 г. х. в Тусе – одном из городов Хорасана. Отец его рано покинул бренный мир, оставив малолетнего Газали в нищете на попечении некоего суфия, который пристроил его в медресе, обеспечивавшее приезжих учеников всем необходимым для существования.

Часть своих знаний Газали приобрел в Тусе, затем перебрался в Джурджан, а позже – в Нишапур, где проживал имам двух Священных мечетей Дия ад-Дин аль-Джувайни, занимавший в то время должность директора государственной школы. Оставаясь под его опекой, Газали изучал *фикх*, основы Шариата и теологию, в том числе *калам*¹ – мусульманскую схоластическую теологию. После смерти Дия ад-Дина в 478 г. х. он отправился в Муаскар, где проживал до 484 г. х., когда получил назначение на должность *валля ат-тадрис* (завуча) в государственной школе в Багдаде. Именно в этой школе, где на лекции собирались до трехсот виднейших седобородых ученых, Газали достиг апогея своей научной славы.

Преподавание в медресе он оставил не из прихоти – его ожидали затерянные среди песков пустыни дороги. В путешествиях прошло девять лет. Газали посещает Шам, Хиджаз и Египет (так, во всяком случае, утверждают некоторые предания), после чего возвращается в Нишапур, а оттуда в Тус. Умер он 14-го числа джумада II 505 г. х. Мне представляется, как он, расставаясь с бренным миром, говорит примерно то же, что в 1626 г. скажет перед смертью английский философ Френсис Бэкон: «Я вверяю дух мой в руки Божьи. И да будет тело мое захоронено тайно. Но имя мое я отправляю в грядущие поколения и в иные народы».

Газали вырос в обстановке борьбы различных мировоззрений и религиозных споров, когда каждое течение претендовало на роль спасительного, а каждая школа ограничивалась лишь развитием положений, проповедовавшихся ее основателями. И поскольку все эти мнения противоречат одно другому и несовместимы между собой, то не может каждое из них быть единственно верным.

¹ Калам – наука о личностных и атрибутивных качествах Аллаха, сущности пророчества, о начале и конце бытия в соответствии с положениями Ислама. В широком смысле каламом называют любые рассуждения на религиозно-философские темы. Целью калама является объяснение положений Ислама на основании доводов разума, устранение всех сомнений в истинности его положений, ответы на доводы оппонентов. (*Прим. ред.*)

Посланник Аллаха ﷺ сказал: «Моя община расколется на семьдесят три общины, но спасется из них лишь одна». Как же должен был поступить Газали, который искренне радел за свою жизнь в вечном мире, опасаясь сурового исхода Божьего Суда и боясь Его наказания?

Несомненно, были бы риском, близким слепому следованию традиции, и однозначное присоединение к одному религиозному течению, и безоглядный отказ от другого. Цена вопроса велика – либо бесконечное счастье, либо вечные муки. Чтобы обрести уверенность и не знать сомнений, нужно исследовать и проверять самому, а также подвергать объект исследования дерзкой, но обдуманной критике. Именно это и сделал Газали, заявив: «Расхождение народов по верам и общинам, затем расхождение предстоятелей по религиозным течениям – глубокое море, в котором утонуло большинство, а спастись удалось лишь немногим... Начиная с ранней юности вплоть до становления личностью я непрестанно атаковал темные бездны этого моря, погружаясь в его ужасные глубины так, как подобает бесстрашному, а не как осторожничающий трус. Я вгрызался во все мраки, вторгался в каждое затруднение, ввязывался во все сложившиеся конфликты, исследовал вероубеждение каждой секты, домогался познания секретов *мазхаба* каждой общины... И все для того, чтобы отличить исповедника истины от зазывалы лжи и придерживающегося Сунны от сторонника противозаконных нововведений (*бид'а*). Сталкиваясь с последователями эзотерических (*батин*) учений, я жаждал ознакомиться с их тайнами. Встречаясь с экзотериками (захиритами), я непременно желал узнать итоги их внешнего и буквального понимания религии. Увидев философа, я останавливался, чтобы внимательно выспросить суть его философии. Встретившись с логиком, я усердствовал в познании его позиции и его диалектики. Повстречавшись с суфием, я старался выявить секрет его духовного пути. Если это был усердный служитель Бога, я следил за результатами его служений, а столкнувшись с нигилистом-еретиком, наблюдал за ним, дабы выведать причины его дерзости, нигилизма и ереси.

Жажда познания истины стала моим неотступным занудным обычаем. Еще в начале моей жизни, едва я появился на свет, такие склонности и внутреннее устройство были вложены Аллахом в мою сущность отнюдь не по моему выбору и ухищрению. Продолжалось

так вплоть до того момента, пока я не высвободился из связующих нитей традиции, и тогда предо мной пали сдерживавшие стены передаваемых из поколения в поколение религиозных догм. Произошло же это в начале моего отрочества».

Безусловно, отказ от традиции, а также от древних постулатов веры и исследование всевозможных антагонистических суждений с целью выбора выдержавшего критику качественного и пригодного мировоззрения следует считать проявлением сомнения или преддверием сомнения. Сомнение, как и любой душевный процесс, возникает не сразу, а закрадывается постепенно, причем сам человек иногда этого не ощущает. Затем оно крепнет день ото дня и вот уже стесняет дух и душит его.

Кроме того, на Газали могла оказывать последовательное воздействие череда неких событий. Некоторые из данных факторов могли быть мелкими и незаметными, скрытыми пока от взора наших современников. Между исследователями возникли споры о времени и причинах поразившего Газали душевного надрыва. Различные объяснения были предложены профессорами Камилем Аййадом и Джамилем Салиба, Де Бором, Макдональдом, доктором Цвиммером (см. мою книгу «Аль Хакыхату фи Назариль-Газали» – «Истинные взгляды аль-Газали»).

Я же полагаю, что в формировании сомнений Газали следует выделять два периода:

1) период, когда сомнение было легким и незначительным, – через это проходят многие исследователи;

2) период, когда сомнение стало жестоким и разрушительным, сродни тому, что овладевает великими философами и мыслителями.

Вначале Газали, увидев перед собой многочисленные религиозные течения и рассеянные взаимоисключающие мнения, счел необходимым извлечь из них экстракт истины, поэтому он отказался от следования авторитету канонических суждений, откинув их святость, и принялся искать истину в каждой из сект. Его сомнение на данном этапе возможно резюмировать вопросом: «Какое из этих религиозных течений истинное?»

Газали ринулся искать ответ на мучивший его вопрос, используя разум, чувства, явные смыслы Писания и Сунны и прочие науки по

обоснованию доказательств, которые, вероятно, уже были известны в ту эпоху, но вдруг почувствовал противоречия между этими доказательствами, как он сам показал это в книге «Зерна истины в Коране».

Говоря о конкретных людях, он сказал: «Доказательства, построенные на текстах Корана и Сунны, у теологов-мутакаллимов (т. е. занимающихся каламом) противоречивы до такой степени, что они заблудились сами и завели в дебри миллионы мусульман». Затем он высказался о себе самом: «Я не отделяю и себя от этого, потому что сам когда-то спотыкался о хвосты сих заблуждений».

Вполне естественно, что такие доказательства исключают друг друга, потому как степень их силы и слабости, истинности и ложности – не единственное мерило. Газали было необходимо пересмотреть эти доказательства и проверить их, а затем и перепроверить через призму непререкаемого знания, в наличии которого он не сомневался. В данном знании «науки открываются настолько, что уже не остается места для сомнений, так как ошибок оно просто не допускает, и сердце не вмещает в себя саму возможность этого. Гарантия отсутствия ошибки в нем очень высока, и это приводит к такой степени убежденности, что даже если некто бросит мне вызов, пытаясь доказать несостоятельность моего знания, превратив камень в золото или палку в змею, то и это не приведет меня к сомнению и отрицанию. Я ведь прекрасно знаю, что десять больше трех, и если некто скажет мне: «Нет, три больше! А в доказательство этого я сейчас превращу вот эту палку в змею», – и даже если действительно превратит ее на моих глазах, то нисколько не усомнюсь в моем познании. Это приведет лишь к удивлению природой его способности творить подобное, но сомнения в том, что я узнал, точно не возникнет. Вот тогда я понял – все то, что я нашел не отвечающим параметрам данного знания, и все то, в чем я не убежден всецело, является недостоверным и небезопасным знанием. Ну, а неблагонадежное знание непререкаемым не является». Если это и есть истинное знание, по мнению Газали, тогда к нему ведут весы истины. Судя по всему, твердо держась именно такого жесткого подхода, он стремился к высоким пробам достоверности и силы и потому был обязан пользоваться исключительно разумом и чувствами, откинув все прочее, ибо все остальное, помимо этих двух мерил, не позволило бы Газали достичь искомого.

Вместе с тем Газали не мог до конца быть уверенным в разуме и чувствах, не подвергнув их предварительно серьезному экзамену, дабы выяснить, способны ли они обеспечить ему искомое непоколебимое убеждение? И он подверг сомнениям эти два мерила, вскоре заявив: «После длительного анализа я не смог позволить себе довериться ощущениям. Да и откуда быть доверию? Самое сильное чувство – зрение. Оно видит тень, кажущуюся ему стоящей и неподвижной, и выносит суждение об отсутствии движения; однако в результате наблюдения через час оно узнает, что тень движется, но движется не резко и интенсивно, а постепенно, песчинка за песчинкой, не останавливаясь ни на секунду. Оно смотрит на звезду, полагая, что та мала – не больше динара; однако астрономические расчеты предъявляют доказательства того, что она во много раз больше Земли. О подобных ощущениях судья-“Чувство” выносит свой вердикт, но судья-“Разум” обвиняет его во лжи и предательстве, используя неопровержимые доводы».

Так доверие Газали к чувствам пропало, и в его распоряжении не осталось ничего, кроме разума. Но и разум необходимо подвергнуть экзамену: «Ощущения говорят: “На основании чего ты так безоговорочно уверен в логике? Кто знает, быть может, ощущения заслуживают не меньшего доверия к себе, чем рациональная логика? Ведь прежде ты всецело доверял мне, но вдруг явился судья-“Разум” и ты назвал меня ложью. Не будь судьи-“Разума”, ты бы продолжал верить мне. А вдруг за пределами логического познания есть иной судья? Откройся он тебе, он бы показал лживость логики и ее несостоятельность, подобно тому как судья-“Разум” обвинил “Чувство” во лжи. То, что данное мерило не открылось, еще не доказывает, что его не существует».

Душа не могла найти ответа на этот вопрос: «Ты же бываешь убежден в чем-то во время сна? Тебе что-то чудится, но ты прочно веришь в реальность и адекватность происходящего и не сомневаешься в нем, но затем просыпаешься и понимаешь, что у всех твоих фантазий нет ни основы, ни продолжения. Как же ты можешь быть абсолютно уверен в том, что все, в чем ты убеждаешься во время бодрствования с помощью чувств или разума, действительно с тобой происходит? Может случиться так, что ты окажешься в таких обстоятельствах, которые по отношению к твоему бодрствованию будут таковы же,

как бодрствование по отношению ко сну. Вдруг твое бодрствование – всего лишь продолжение сна? Достигнув этого состояния, ты убедишься в том, что все видимое – просто бесплодные иллюзии. Вероятно, именно о таком состоянии говорят суфии.

Может быть, названное состояние и есть смерть, о чем Посланник Аллаха ﷺ сказал: “Люди непрерывно спят и лишь умирая, просыпаются”.

Едва меня посетили эти догадки, тяжким грузом легшие на душу, я тотчас принялся искать лекарство, но оно не находилось, ибо отравить эту болезнь можно было только посредством некоего аргумента. Аргумент же изыскать невозможно, не прибегнув к первичным знаниям; но поскольку они небыстречны, то и конструкция доказательства не представляется возможной. И я жестоко заболел, промучившись около двух месяцев, и превратился в исповедника софистики по суду состояния, а не по суду логики и диалектики».

Это и был беспощадный приступ «сомнений второго периода», во время которого Газали почти ни во что не верил, ибо, по его мнению, ни доказательство, ни доказуемое правомочными не являлись. И вот наконец Милость Аллаха устремилась к нему и вырвала его из этой бездонной пропасти, но постепенно – она предоставила ему допуск к аргументу, а затем повела к группе исповедников истины. Он писал: «После двухмесячной тяжелой болезни душа вновь вернулась к здоровью и равновесию, и снова логическая необходимость стала приемлемой и заверенной в состоятельности и неоспоримости. Это произошло под воздействием не системных доказательств или же логической цепочки, но света, ниспосланного Всевышним Аллахом. Сей свет является ключом к большинству объективных знаний. И если кто-то полагает, что познание за пределами мира строго ограничено доказательствами из Корана и Сунны (*далиль*), то тем самым он ужимает всеобъемлющую Милость Аллаха».

Обеими руками Газали ухватился за нить разума, а на все остальное просто перестал обращать внимание. Он счел разум, который называл «логической необходимостью», средством достижения абсолютно достоверного знания и таким образом вышел из пучины сомнения, вращавшегося вокруг весов истинности. Правда, выход из сомнения, необходимый для выявления исповедников истины, еще

не был им найден, но позднее он устроит взвешивание учений этих сект на упомянутых весах.

Он говорит: «Когда Аллах исцелил меня от этой болезни, я разделил ищущих [истину] на четыре категории:

- 1) каламисты, претендующие на обладание взвешенным мнением;
- 2) батиниты, утверждающие, что они являются последователями некоего тайного учения и что они одарены Божественным проверенным знанием, [получаемым] от непогрешимого в вопросах вероучения предстоятеля – имама;
- 3) философы, заявляющие, что они являются последователями логики и доказательства;
- 4) суфии, претендующие на то, что лишь они почтены присутствием [Аллаха, Пророка, ангелов] и имеют доступ к созерцанию иного мира и к познанию происходящего в нем.

Я начал с калама, ознакомился с книгами тех, кто причисляет себя к сторонникам калама, и обнаружил, что эта наука всецело отвечает своему предназначению, но не полностью отвечает моей направленности».

Предназначение «каламических наук», как называл их Газали, – это защита вероубеждения человека, выросшего в Исламе и взявшего свою веру из Корана и Сунны, от сомнений, идущих извне. Но калам и не ставил перед собой задачу защитить вероубеждения человека, выросшего вне Ислама. Именно это заставило каламистов перенять названия своих наук от своих же противников и скептиков, чтобы спорить с ними, используя непререкаемые, по их мнению, аргументы. Однако эти науки слабы и бессильны: «Большая часть их (каламистов) изысканий была направлена на выявление противоречий в утверждениях своих оппонентов и предъявление адекватного ответа языком приемлемых для них аргументов».

Но заветной целью Газали было познание истины религии таким способом, который поддерживался бы разумом настолько, чтобы по своей точности и четкости не уступал математике. Сколь же различны эти две направленности! Поэтому Газали говорил о каламе: «Это малополезно для тех, кто не доверяет вообще ничему, кроме логической необходимости. В общем, калам лично для меня оказался недостаточным и неспособным исцелить меня от недуга, которым я страдал... Он не привел меня к тому, что смогло бы полностью разве-

ять мрак смятения в людских разногласиях. Я допускаю, что к познанию истины пришел некто кроме меня. Более того, я не сомневаюсь, что этого достигла целая группа [беспристрастных исследователей]. Но все же достижение ими этой истины было смешано с подчинением традиции в вопросах, не являющихся первостепенными. Для меня же важнее мое собственное исцеление, а не убеждение в том, что некто уже исцелился благодаря данному лечению, ибо лечение болезни может различаться, и подчас лекарство, помогающее одному больному, приносит другому только вред».

Отсюда следует, что Газали, занимаясь написанием трудов по каламу, одновременно признавал, что калам не отвечает его личной направленности и что в написанных им книгах не было пищи для его ума, как не было в них и того, чего искала его душа.

Здесь мне следует искренне посоветовать всем, кто занят тяжелой работой по исследованию и анализу наследия великих ученых Средних веков: не следует опираться на мнение некой личности только потому, что оно приводится в его книге; прежде всего необходимо получить представление об условиях, окружавших автора в период написания данной книги, если есть возможность определить дату (написания), а также писал ли он ее для себя или же для кого-то иного и под воздействием каких факторов писал ее?

* * *

Далее Газали обратил свое лицо в сторону философов – тех, кто ищет спасение в научных практиках, прибегая к разуму. Газали подверг анализу те их исследования, в которых они затрагивали тематику вероубеждения, – а вдруг он найдет у них такие разновидности умственных изысканий, которые безоговорочно докажут правомерность их суждений? Но на самом деле он обнаружил лишь, что эти люди пребывают в глубоком внутреннем расколе.

«Аристотель опроверг всех, кто был до него, и даже собственного учителя, которого называли “божественным Платоном”. Правда, впоследствии он повинился за противоречие учителю, в частности сказав: “Платон мне друг, но истина дороже”. Сей эпизод из их жизни мы представили для того, чтобы читатель понял, что в их школе нет центрального опорного стержня и поэтому мастерски овладеть их учением просто невозможно. Свои суждения они

основывают на версиях и догадках, не утруждая себя выяснением их достоверности и не имея в сердце непререкаемой истины».

Едва осознав, что апелляция к логике при выполнении данной задачи неправомерна и что богословские вопросы не подчиняются способу логической оценки математических аналогий, Газали заявил: «Мы четко покажем, что они (философы), поставив условия для безупречного сравнительного анализа в “Аргументации”, одном из разделов логики, а также предъявив требования к системе проведения данного анализа в книге “Аргументация”, равно как и утвердив положения в “Исагоге” и “Категориях”, являющихся разновидностями логики и ее заглавиями, не смогли всецело овладеть ни одной из Божественных наук». Поэтому он и спрашивал: «Где все те, которые утверждают, что доказательства, применяемые в теологии (он подразумевал аргументы, используемые философами), безупречны в такой же степени, как доказательства геометрических теорем?» И, поскольку доказательства, используемые философами в теологии, по своей четкости не достигают планки математики, тем самым не отвечая требованиям Газали, ему необходимо отряхнуть свои руки от философии.

Газали написал большое количество трудов, посвященных критике суждений философов и развенчанию их позиций. Я склоняюсь к мнению, что «Крушение» написано именно в этот период.

* * *

Затем Газали обратил свой лик в сторону имамитов (батинитов), утверждавших, что разум не застрахован от допущения ошибки, поэтому использовать логику в качестве источника религиозных истин недопустимо. К такому же выводу пришел и сам Газали после «экзаменовки» философов. Таким образом, позиции Газали и батинитов здесь совпали. Но откуда батиниты черпают религиозное знание, выдаваемое за абсолютное, безупречное? Они берут его от непогрешимого в вопросах вероучения предстоятеля (имама), в свою очередь получающего его от Аллаха при посредничестве Пророка ﷺ. Но только где этот предстоятель? Газали долго разыскивал его, но не нашел. Тогда ему стало очевидно, что батиниты обманываются и что такого имама в реальности не существует. Поэтому Газали вновь вернулся на исходную позицию, написав книги, в которых, как он выразился, «подверг их (батинитов) болезненной критике и развенчанию».

* * *

Осталась четвертая группа – суфии, уверявшие, что познают и наблюдают тайные стороны бытия, имеют связь с миром небесных (космических) царств, черпая знания непосредственно из него. Но как же достичь просветления и такого познания? Они ответили ему: «Через знание и действие». Газали настойчиво стремился вывести у них первое, придерживаясь исполнения второго, пока не «отказался от широкого признания, а также и от постоянных упражнений, не содержащих в себе ни мути, ни скорби, и от абсолютной безопасности, лишенной борьбы с оппонентами», и после этого отправился куда глаза глядят по пустыням и пескам, посетив сначала Шам, потом Хиджаз, а затем Египет. Каждое путешествие превращалось в побег от людей и погоню за уединением в соответствии с заветом суфиев: «Отрыв сердца от плотских влечений к земному миру через отступление от обители оболщания. Безоглядное рвение к обители вечной жизни, обращение всех помыслов к Всевышнему Аллаху, что невыполнимо без отказа от погони за общественным положением и богатством и недостижимо без отречения от сует и плотских влечений. При выполнении данных требований сердце обретет такое состояние, при котором уравнивается существование всего с небытием всего».

Полнота их учения проявлялась, по Газали, кроме всего прочего в следующем: «Ты должен уединиться, из всех видов служения ограничившись лишь обязательными молитвами и сунной, и сидеть с очищенным сердцем, с собранным вниманием, отрешенно думая только об Аллахе. Так следует делать только вначале, постоянно упражняя язык пониманием Всевышнего Аллаха, не переставая сосредоточенно и осознанно повторять: “Аллах, Аллах...” – пока не достигнешь такого состояния, что даже когда прекратишь шевелить языком, ты будешь ощущать, как это слово еще сходит с твоего языка. При систематическом выполнении данного упражнения в твоем сердце в конце концов не останется ничего, кроме смысла данного слова. Ты не будешь думать о буквах этого слова и его написании, лишь его смысл неотъемлемо и постоянно будет пребывать в твоем сердце. Ты обладаешь правом выбора только до этого предела; далее от твоего желания уже ничего не зависит. Разумеется, ты можешь продолжать это упражнение, чтобы стать недоступным для всех уводящих в никуда сомнений; за этой

чертой твое право выбора заканчивается, и все, что тебе остается, – ожидать вдохновений, посящавших некогда святых и некоторых из знаний дарованных пророкам. Уровни приближенных друзей Аллаха в данном зикре неисчислимы.

Такова методика суфизма. Следование ей приводит к абсолютному очищению, прояснению и воспарению, а после – только одна готовность и ожидание. Это – объяснение того, как на сердце, достигшем очищения от наслоенных грехами нечистот, а затем отполированном послушаниями до зеркального блеска, по воле Аллаха отражается Хранимая Скрижаль. Это и есть знание, известное как “знание из запредельных широт”, название которого происходит от Всевышнего Аллаха: “И Мы дали ему из Наших широт знание”. Давая толкование “уделу” в Его словах “тому, кто будет беречься Аллаха, Он устроит выход и предоставит ему удел оттуда, откуда тот не рассчитывает”, они заверили, что [это] означает получение знаний без учебы».

Опробовав данную методику, душа Газали наконец очистилась, и сердце его заблестало. Он рассказывал: «В уединениях мне открылось столько всего, что невозможно ни подсчитать, ни описать. Я ограничусь упоминанием лишь того, что может послужить людям. В частности, я абсолютно точно узнал – именно суфии идут по уникальной дороге Всевышнего Аллаха. Их жизни – самые прекрасные, их дорога – наиболее правильная, их нравственные черты – самые возвышенные. Более того, если собрать воедино разум всех разумных, мудрость всех мудрецов и знания всех ученых, неотступно следующих тайнам канона, чтобы всем миром хотя бы на толику изменить их поведение и нравственную чистоту, пытаясь дать им взамен нечто лучшее, то и тогда эта задача будет оставаться невыполнимой, ибо все до единого их движения и недвижения, как видимые, так и невидимые, продиктованы светом, исходящим из ниши пророчества, а иного света для освещения (жизни) на всей Земле нет. Они (суфии) наяву наблюдают ангелов и души пророков, слышат их голоса и перенимают от них полезные сведения».

В заключение он сказал:

«Что было, то было, – вспоминать все не стану.

Пусть твои догадки будут добрыми.

Только не проси меня рассказать, что я узнал».

* * *

Итак, Газали открылось заветное знание, восприятие которого было защищено от ошибки. Тем самым Газали наконец избавился от сомнений относительно выбора спасительного пути, как ранее избавился от сомнения по поводу весов истинности. Именно с этого момента допустимо использовать его сочинения как источники, дающие представление о его суждениях, мыслях и взглядах. Все, что было прежде, не следует принимать за выражение его подлинных взглядов, и не следует воспринимать все его ранние работы как дающие представление о его истинных мыслях, ибо перед Газали стояла задача отобразить истину и адекватно озвучить ее. Согласно его мнению, люди обладают разными уровнями интеллекта и неодинаковыми способностями к познанию, а устав веры легок и снисходителен и не в состоянии охватить единым взглядом всех людей со всеми их различиями в образованности и в способности познавать. На человека с недостаточно развитым интеллектом возлагаются непосильные для него аналитические исследования, а человеку, предрасположенному к духовному поиску (каноническое верование), сужается кругозор, и тот не может удовлетворить свою страсть к познанию через исследования и анализ. Поэтому Газали заявил: «Люди разделяются на три типа: 1) простаки, здравомыслящие люди, толпа; 2) обособленная прослойка интеллигенции, обладающая острым умом и собственным видением бытия; 3) убежденные противники»².

Второй тип – интеллигенцию – я врачу, обучая ее весам справедливости и порядку взвешивания, и противоречия между ними исчезают довольно быстро. Эти люди характеризуются тремя признаками:

1. Блестящий талант и глубокая проницательность, которые являются врожденным даром, происходящим из их уникальной натуры, и приобрести которые невозможно.

2. Их мышление свободно как от традиции, так и от слепой приверженности тому, что передается из поколения в поколение внутри *мазхабов* (религиозно-правовых школ). А ведь традиционалист не внемлет, а тугодум даже если внемлет, то все равно не понимает.

² Под «убежденными противниками» (или «оппозицией») Газали подразумевает прежде всего сторонников Сунны. (Примеч. пер.)

3. Эти люди должны быть убеждены, что я являюсь сторонником прочного мировоззрения, выстроенного с применением весов, потому что человек, не верующий в то, что ты являешься сторонником непоколебимого расчета, будет не в состоянии научиться чему-либо от тебя.

Толпа же, большинство людей, не обладает проникательностью, достаточной для понимания истин. Таких я призываю к Аллаху, используя наставление, подобно тому как призываю интеллектуально развитых, прибегая к мудрости, а убежденных противников – дискуссией. Всепочитаемый и Всеславный Аллах собрал воедино три этих подхода в одном аяте: “Призывай на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с ними наилучшим образом” (16:125).

Ясно, что человек, призываемый к Всевышнему Аллаху мудростью, – это один тип человека, призываемый посредством наставления – второй, а с использованием обсуждения – третий. Если подпитывать мудростью тех, кто нуждается в наставлении, тогда она причинит им вред, подобно тому как грудному младенцу может навредить вскармливание мясом птицы. Если же вовлечь интеллектуально развитых в дискуссию, она лишь вызовет в них отвращение, сходное с тем, которое охватывает сильного мужчину при питании человеческим молоком. Диспут же с противниками, если он не исполнен спокойствия и ясной аргументации, как этому учит Священный Коран, будет сродни кормлению пшеничным хлебом бедуина, приученного питаться только вялеными финиками, или же кормлению вялеными финиками горожанина, привыкшего к пшенице.

Противники же обладают находчивостью, благодаря которой выделяются из толпы; однако их смекалистость ущербна, потому что врожденное устройство человека совершенно, у них же внутри – гадость и упертость, фанатизм и традиционализм. Именно это мешает им познать истину! Упомянутые свойства и являются теми самыми “покровами на их сердцах, препятствующими пониманию, а в ушах у них залушки”. Лично я призываю их к истине, проявляя максимальные уважение и обходительность. Говоря “обходительность”, я подразумеваю, что не бросаюсь на них с резкой и грубой критикой, но, соблюдая корректность, призываю их как можно более красиво».

Здесь содержится четкое указание на то, что Газали предлагает людям всевозможные цвета знаний и что среди людей есть группа, от

которой истина сокрыта ввиду отсутствия способности воспринять ее, и потому по отношению к людям он занимает такую позицию, которая, по его мнению, вменяется каноном, а именно – обращение к ним согласно их образованности и интеллекту. Он довольно часто повторял в своих книгах: «Обращайтесь к людям согласно уровню их интеллекта! Или вы хотите, чтобы Аллаха и Его Посланника отвергли?»

Еще красноречивей Газали говорит о том в книге «Весы деяний»: «Мазхаб – это термин, включающий в себя три категории:

1. То, что фанатично отстаивается в открытых диспутах и научных спорах.
2. Тайно передаваемые рекомендации и наставления.
3. Внутреннее убеждение человека, сформированное в результате открывшихся ему познаний.

Каждый человек является носителем трех данных категорий в представленной здесь трактовке.

Мазхаб в первом смысле – это “отцовский и дедовский” стандарт, являющийся предметом обучения и распространенный в регионе, где проходит взросление человека. Он варьируется в зависимости от стран и деревень, а также от обучающихся. Если человек родился в регионе, где исповедуется мутазилизм, ашаризм, шафиизм или же ханафизм, в его душу уже с детского возраста прочно вращается страстище [к этому учению], желание отстаивать его и порой даже порочить все прочие мазхабы. Отсюда берет свое начало ярлык, присваиваемый ученому, как например, “ашарит”, “мутазилит”, “шафит”, “ханафит”... Суть данного ярлыка в том, что он говорит о фанатичной приверженности этого человека к личному мазхабу, ввиду чего он отстаивает интересы своих единомышленников, что, по сути, ничем не отличается от родоплеменных отношений.

Во втором случае “мазхаб” – пропагандируемые логические умозрения, предлагаемые в процессе наставления и обучения лицам, желающим просветиться и обучиться. Эта цель реализуется не одним способом, но варьируется в зависимости от личных взглядов ученика и его способностей. Если наставнику достается ученики, человек грубый и неотесанный, и он сообщает ученику о том, что Всевышний Аллах не занимает определенного пространства, находится не внутри мира и не снаружи его, никак не связан с миром и не отделен от него, то, разумеется, ученик, недолго думая, отвергнет

существование Всевышнего Аллаха и не поверит учителю. Поэтому при работе с подобными личностями следует декларировать лишь, что Всевышний Аллах утвердился Своим могуществом на Троне и что Ему нравится служение рабов Ему, и потому Он доволен этими людьми и их ждет Его награда. Если же уровень сознания [ученика] достигает необходимых минимальных высот, допустимо сообщить ему о том, что Аллах – Явный, Истинный, Готовый открыться ему. В данной трактовке “мазхаб” изменяется, напутствуя индивидуума выдерживаемыми его уровнем понятиями.

В третьем смысле “мазхаб” – то, во что человек твердо верит как в тайну между ним и Всепочитаемым и Всеславным Аллахом, которая известна только Всевышнему Аллаху и которую можно поведать только уже достигшему соответствующих для ее восприятия высот. Такое достижимо при условии, если ученик талантлив».

Отсюда становится ясным, что Газали рассказывает тугодуму об Аллахе аллегорию, которой он не станет приводить смышленому, и придает истине различные формы, соответственно реальным уровням готовности восприятия мира учениками.

Таким образом, даже для данного периода, периода спокойствия и озарения, не представляется возможным получить из сочинений Газали представление о его личном мнении и мазхабе.

* * *

Исходя из сказанного, жизнь Газали можно разделить на три периода:

- 1) период, предшествовавший сомнению;
- 2) период сомнений (он распадается на две части);
- 3) период успокоения и пребывания в истине.

Период, предшествовавший сомнению, можно опустить, так как в то время Газали лишь учился и не достиг еще той интеллектуальной зрелости, которая впоследствии позволит ему стать обладателем независимого мнения, тем более что сам Газали поведал нам о том, что сомнение пришло к нему рано, еще в отрочестве. Второй период также далек от жестоких сомнений, потому что в это время Газали еще не пришел к ним в результате поиска. Остается период легкого сомнения, длившийся довольно долго, вплоть до становления Газали суфием и вступления на истинный путь.

Мы обратили внимание на то, что в течение данного периода Газали занимался написанием трудов по каламу, критикой философии и мазхаба батинитов, а также был занят преподаванием в двух школах – в Нишапуре и Багдаде. Особое изумление вызывает следующая мысль – как удалось сомневающемуся в истине издать сочинения о поисках истины и вести преподавание? Под успешной сочинительской и преподавательской деятельностью я подразумеваю его способность декларировать и объяснять без критики и кровопролития. Нечему удивляться, если сомневающийся своими сочинениями и преподаванием провоцирует критику и кровопролитие, ибо сомневающийся не считает безупречной аргументацию неких утверждений – они кажутся ему подозрительными; и, публично выражая свои подозрения в письменной или устной форме, он тем самым реагирует на позыв внутренних сомнений, будучи движим сознанием логической обоснованности сделанных выводов. Поэтому неудивительно, что Газали критикует философию и учение батинитов.

Вопреки этому читающий его книгу «Крушение позиций философов», в которой философия подвергается критике, чувствует, что ее автор несет в своей душе положительные понятия, желая очистить для них дорогу и разрушая то, что им противоречит. Прислушайся к его словам: «При написании данной книги мы не стремились доказать несостоятельность их [философов] мазхаба. Об истинном мазхабе мы напишем книгу после завершения этой и, если нам будет сопутствовать Божье благословение, назовем ее “Фундаменты распространенных мировоззрений”. В ней мы позаботимся о выявлении и аргументации [истинного мазхаба], подобно тому как в данной книге стремились к разрушению [ложных воззрений]».

Газали выполнил обещанное и написал «Фундаменты мировоззрений» об учении калама. Стало ясно, что Газали крушил философию, потому что она противостояла определенному каламу³, который он хотел защитить. И «Крушение позиций философов» продолжает направление сочинений Газали по каламу, как и все то, о чем он вешал на своих лекциях.

³ То есть отнюдь не по той причине, как это представил доктор Абдульади Абу Рийда в прологе к книге Де Бора, заявив, что «Газали громил философию, дабы на ее развалинах водрузить мазхаб суфизма». Дело в том, что Газали в этот период еще не был твердо убежден в истинности суфийской школы. (Прим. авт. пред.)

Газали сомневается, пребывая именно в «мазхабе» как личных убеждениях, потому что искал истину, на основе которой мог судить и исповедуя которую желал встретиться с Аллахом (после смерти). Его сомнение в «мазхабе третьей категории» отнюдь не означает, что он сомневался в официальном мазхабе, одном из тех, которых люди порой фанатично придерживаются. Мазхаб последователей Сунны был государственным в той стране, в объятиях которой он вырос, равно как был мазхабом школ, в аудиториях которых он восседал, и учителей, занимавшихся его воспитанием и учебой. Вот почему все его книги по каламу начинаются с подобной этой преамбулы: «Хвала Аллаху ﷻ, Избравшему среди Его избранных рабов служителей истины и сторонников Сунны».

Что же касается третьего периода, когда Газали пришел к суфийскому озарению, то его труды этого времени можно использовать уже в качестве источника, дающего представление о его видении истинного мазхаба, хотя и тогда Газали окончательно не отошел от двух оставшихся категорий его мазхаба. Газали был исключительно точен, обратив внимание на то, что у него есть книги, в которых он сокрыл «верную истину и откровеннейшие знания». Тем самым он помог исследователям понять его правильно, без всякого подлога и неясности, но, несмотря на это, я не увидел среди ученых ни одного, кто бы приложил к исследованию его книг старание, какого заслуживали сокрытые в них сведения.

Итак, «Крушение позиций философов» Газали написал в период легких сомнений. Я имею в виду, что тогда он еще не вышел из тьмы умственных скитаний на свет истины, что обязывает исключить эту книгу из ранга источников, дающих представление об истинных взглядах Газали и его склонностях как мыслителя.

Сам Газали разделил собственные книги на два разряда. Один разряд он назвал «книгами, содержащими сведения, сокрытые от людей, не достигающих необходимого уровня для их понимания». Содержимое таких книг он припас для себя и тех редких людей, кто отвечал требованиям Газали. Другие книги он преподнес широкой публике, оценив их как пригодные для ее уровня восприятия. Позже он определил «Крушение позиций философов» во второй разряд, почему ее и нельзя использовать в качестве источника об окончательных взглядах Газали.

Он пишет: «В “Священном Послании”, – так называется одна из глав книги “Фундаменты мировоззрений”, которая, в свою очередь, входит в состав книги “Оживление наук о вере”, – содержатся доказательства вероубеждения, приводимые на двадцати листах. Эти доказательства с дополнительным анализом и уточненными формулировками вопросов и противоречивых суждений объемом в сто страниц мы занесли в книгу “Соразмерность в убеждении”, которая содержит основы науки калама. Ее риторика более красноречива, и она, в отличие от прочих книг о каламе, действительно способна привести читателя к дверям познания, чтобы он смог постучаться в них. Все эти сведения упираются в убеждение, а не в знание, ибо каламист не отличается от простолюдина, если не является знающим, тогда как простолюдин – просто носитель некоего вероубеждения; но и он вместе со своим вероубеждением узнал его доказательства, чтобы укрепить вероубеждение и защитить его от помех нововведений. Узел вероубеждений не развязывается при раскрытии познания.

Если в тебе возникло желание вдохнуть толику ароматов познания, ищи его частицы в книге о терпении, благодарности, в книге любви, в главе о Единобожии, в начале книги упования. А собрано воедино все это в книге “Оживление наук о вере”. Ты можешь получить достаточный его объем, который даст тебе представление о том, как подойти к двери (высшего) познания и постучаться в нее, в книге “Предельное достижение в науке о сути Прекраснейших имен Аллаха ﷻ”, и не только имен, являющихся отглагольными производными.

Но если ты захочешь получить откровеннейшее познание о действительной сути религиозной догматики без бормотания и надзора, ты сможешь найти его исключительно в некоторых наших книгах, содержащих в себе сведения, сокрытые от людей, не достигающих необходимого уровня для их понимания.

Не смей обольщаться своим статусом, уверяя себя в том, что способен адекватно осознать его, вследствие чего ты ринешься на его поиски в стремлении услышать четкий ответ. Ты обладаешь правом доступа к этому познанию только в том случае, если в тебе присутствуют следующие три признака:

1) независимая личная позиция во внешних (богословских) науках и обладание в них позицией ведущего ученого;

2) полный отрыв сердца от дольного мира и очищение от предосудительных нравственных качеств, пока в тебе не останется ничего, кроме жажды истины, дум лишь о ней, занятости только ею и обращения к ней одной;

3) наличие дарованного тебе от рождения счастья заодно с чистой гениальностью и глубокой проницательностью, дабы не отчаиваться, углубляясь в темные глубины знаний...»

Из этого ясно, что Газали разделил свои книги на «посвященные каламу» и «содержащие сведения, сокрытые от людей, не достигающих необходимого уровня для их понимания». Он сделал так, что лишь последний разряд его книг содержит истину, как он понимал ее и судил о ней.

«Крушение позиций философов» – книга именно из разряда «посвященных каламу». Есть и еще один указатель на то, что она не содержит тайную информацию: такие его книги обычно начинаются с приведения читателя к присяге в том, что, приступая к ее прочтению, он действительно отвечает упомянутым требованиям; в «Крушении» же подобного приведения к присяге нет.

Газали сам говорил в «Зернах истины Корана»: «Знания, необходимые для полемики и диспута с неверными, откуда и произрастает калам, изначально разработанные для отражения атак со стороны новшеств и заблуждений, чем и занимался калам, мы раскрыли в двух слоях: близкий к ним слой мы назвали “Священное Послание”, а возвышающийся над ним слой – “Соразмерность в убеждении”. Предназначение данной науки – охрана вероубеждения от нововведений (*бид’а*). Данная наука не [требует] длительного времени⁴, чтобы заниматься открытием истин. С данной категорией связана и сочиненная нами книга о крушении позиций философов». И далее: «Из всех наук, – я имею в виду науки о сущности Аллаха, Его свойствах, действиях, а также науку о мире, в который вернется человек, – а именно из их начал и сводов мы в виде некоторых сочинений выбрали такой объем, которым мы располагали из-за короткой жизни, множества забот и бед, немногочисленности помощников и товари-

⁴ Вероятно, здесь вместо «*малыййан*», что значит «долгий промежуток времени», должно быть «*ма’ниййан*», и тогда следует читать так: «Данная наука не занимается поиском и открытием истин». (Прим. пер.)

щей. При этом мы не выставляли эти сведения напоказ, потому что большинство людских сознаний они перегружают, а слабые личности безапелляционно отвергают их. Последние – это большинство исповедников официальной религиозной доктрины. Более того, такие знания недопустимо выставлять на обозрение ни перед кем, кроме овладевших в совершенстве богословским знанием. Безоговорочным запретом (*хафам*) для взявшего в руки эту книгу является допущение к ее содержанию кого-либо иного, не отвечающего данным параметрам.

На основании этого читатель сам может сделать вывод о том, что [по многим книгам] невозможно понять личные взгляды Газали. Мы можем оперировать лишь сведениями, представленными в книгах, обращенных к общественности, и никакими иными. Судя по всему, книга «Крушение позиций философов» не является одной из «тайносодержащих».

Наконец, написав «Крушение», Газали обрел признание и славу, поскольку поддержал официальный мазхаб: в то время сторонники Сунны боролись с мутазилистами и философами, и хотя находились те, кто осмеливался противодействовать мутазилистам и давать им отпор, но не было никого, кто бы смог преподнести философам достойный ответ, чтобы поразить их оружием знания, дабы мазхаб сторонников Сунны мог существовать в спокойствии и безопасности. Для всех желавших выйти на поединок с философами поле деятельности было открыто; к тому же подобный поединок мог дать смельчаку не меркнувшие веками регалии, и это при том, что данная ниша в Исламе еще не была занята никем. И вот Газали находит возможным насытить свое тщеславие, заняв эту сферу калама: он бросается в сокрушительную атаку на философов, что прославило его имя во всем мире и обеспечило память о нем в грядущих поколениях. Сам Газали писал: «В книгах каламистов не было серьезных попыток дать им (философам) достойный ответ – лишь отдельные путаные слова, явно противоречивые и беспомощные, которыми вряд ли прельстился бы простолюдин, а тем более претендующий на знание точных наук ученый. Тогда я понял, что отвергнуть учение, предварительно не поняв его и не изучив его сущность, – значит сделать выстрел вслепую. Поэтому я засучил рукава...»

В период написания «Крушения» Газали стремился к известности и громкой славе. Убедитесь сами – именно так он повествует о

себе: «Затем я поразмыслил об истинной подоплеке моего желания преподавать (здесь имеется в виду поворотный в его жизни момент, когда он задумался о том, чтобы покинуть Багдад с целью применить к себе методику суфизма. – С. Д.), и вдруг понял, что моя учительская деятельность не была осуществляема ради Всевышнего Аллаха. Отнюдь... Моим исходным намерением и двигателем в преподавании были поиск славы и распространение молвы. Я четко осознал, что стою на краю пропасти и наверняка войду в Огонь, если тотчас не предприиму мер по исправлению ситуации».

Вернувшись из уединения, чтобы преподавать в Нишапуре, он писал: «Но я четко знаю – если вернусь к распространению знаний, то это станет возвратом в прошлое, ибо в то время (здесь он указывает на дни, проведенные в Багдаде, когда и написал книгу «Крушение позиций философов». – С. Д.) я занимался просвещением, благодаря которому приобретается слава, а к ней я взывал своими речами и деяниями, и именно она была моей целью и намерением».

* * *

Из всего этого делается вывод о том, что книга «Крушение позиций философов» непригодна в качестве источника о мыслях Газали, на основании которых он выносил суждения и с которыми хотел предстать после смерти перед Аллахом. Такие мысли следует черпать исключительно из книг, написанных им после прихода к доктрине суфийского озарения и обобщенно названных «содержащими сведения, сокрытые от людей, не достигающих необходимого уровня для их понимания». Это несовместимо с оценкой «Крушения» как одной из книг, одновременно анализирующих калам и выражающих личную позицию.

Только с таким подходом и следует читать книгу «Крушение позиций философов».

Имам Абу Хамид Мухаммад
ибн Мухаммад ибн Мухаммад
аль-Газали ат-Туси

**КРУШЕНИЕ
ПОЗИЦИЙ
ФИЛОСОФОВ**
(тахавфут аль-фаласифа)



Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

[1]⁵ Мы просим Аллаха, Превознесенного Своей славой, легко Охватывающего все недостижимые пределы, Чье существование вне любой целесообразности, пролить на нас свет Своего провидения и отдалить нас от тьмы заблуждения и губительных скитаний. Мы молим Его сделать нас одними из тех, кто воспринял истину и предпочел следовать ей. Мы умоляем Его сделать так, чтобы мы распознавали ложь и умели отстраняться от нее. Мы просим Тебя, Хозяин всех живых существ, даровать нам то счастье, что обещано Тобой пророкам и приближенным Твоим, и допустить нас к тем степеням перед Тобой, обладателям которых завидуют и достижению которых мы будем рады. Мы молим Тебя даровать нам Твои щедроты и достаток после того, как покинем обитель обольщения и поселимся в Твоих Садах, где ничтожны самые высокие земные разумения и в оценке границ которых заблуждаются любые догадки. Боже Всемиловитый, Тебя мы умоляем после посещения благоденственных садов Фирдауса и исхода из ужасов площади Вселенского

⁵ В настоящем издании сохранена нумерация параграфов текста, использованная в турецких изданиях. (*Прим. пер.*)

Собрания обеспечить нас тем, чего не видел ни один глаз, о чем не слышало ни одно ухо и чего не представляло ни одно сердце. Мы просим Тебя благословить Пророка нашего, Избранника, Желанного, лучшего человека, а также род его добрых потомков и его пречистых сподвижников, каждый из которых есть ключ провидения и лампада во тьме, и ниспослать на них мир от Тебя.

[2] [Итак,] Я увидел группу людей, убежденных в превосходстве своего интеллекта и проницательности над всеми их оппонентами. Эти люди полностью отвергли требования Ислама в части служения Творцу. Они презрели основы вероустава, такие как ежедневные молитвы и соблюдение запретов. Они не считают необходимым соблюдать Божий Закон, не подчиняются его требованиям и ограничениям. Более того, они всецело отвергли следование вероуставу, выстроив свою позицию на неких умозрениях. Поступая так, они стали теми, «которые сбивают других с пути Аллаха, стремясь исказить его, и не веруют в Последнюю жизнь» (11:19). Их неверие не имеет доказательной основы и держится исключительно на голой традиции.

[3] Традиционализм, как мы знаем, в большей степени определяет содержание Иудаизма и Христианства. Но там люди развиваются как личности не в Исламе. Именно в традиционализме закончили жизнь их отцы и деды, а отнюдь не в логически обоснованном поиске истины. Такая приверженность традиции является следствием самообмана и ослепления полуправдой и подпитывается выдуманными яркими образами, подобными миражу в пустыне. К такому выводу ведут все исследования, направленные на изучение постулатов исповедуемой сектантами веры и занимаемых ими позиций по отношению к основополагающим принципам Ислама.

[4] Источник неверия этих людей заключается в том, что они услышали «много хорошего» о таких знаменитых людях, как Сократ, Гиппократ, Платон, Аристотель и т. п., и поддались пропаганде их заблуждений, ведомой последователями упомянутых философов. Эта пропаганда превозносила мощь интеллекта сих философов, придавала блеск логической обоснованности их учений и ставила

нам в упрек точность открытых ими наук математических, логических, естественных и метафизических⁶, а также прославляла их независимость в научном поиске, обеспечившую им гениальность и прозорливость в суждениях о недоступных человеческому разуму сторонах бытия. По их рассказам, эти философы, несмотря на величину ума и высокую моральность, отвергали Божественные Законы и Божьи дары человечеству, равно как не признавали любые религии и верования и были глубоко убеждены в том, что людские верования – плод большого воображения и соблазнительные ловушки для человечества.

[5] Мировоззрение философов прошлого совпало с симпатиями нынешних, которые примерили на себя наряды безбожного мировоззрения, примкнув, по их утверждению, к «благородным двигателям человечества». Но на практике это вылилось в извращенное, аморальное поведение и уклонение от выполнения общественной миссии по поддержке толпы и черни, а также указало на их нежелание довольствоваться религиями их отцов, ибо они полагали, что демонстративный отказ от истинной традиции с последующим вступлением в традицию ложную – это красиво. Однако они не учли, что переход из одной традиции в другую – безумие.

[6] Да разве может быть в мире Аллаха, Всеславен Он и Превозвышен, что-либо ниже и презреннее, нежели положение того человека, который кичится своим отказом от истины и склонен принимать на веру скорее ложь, чем проверенное и точное сообщение?! Большинство людей отстраняются от этой пропасти позора. Они не склонны подражать основателям идеологических философских блужданий, ибо простота помогает не пострадать от собственного «острого ума», а слепота иной раз лучше, чем косоглазие.

[7] Едва увидев, как из этих тупоголовых бьет ключом сей гнойник глупости, я тотчас приступил к написанию данной книги в качестве

⁶ Метафизика – букв.: «то, что следует после физики». Термин был введен Аристотелем, который подразумевал под этим понятием высшие, недоступные органам чувств, лишь умозрительно постигаемые и неизменные начала всех наук. (Прим. ред.)

ответа древним философам, чтобы показать всю несостоятельность их мировоззрения и внутреннюю противоречивость их метафизических теорий, дабы обнажить ущербность их доктрины и срамоту ее, которая при проверке вызывает у разумных людей смех и служит поучительным уроком для интеллектуалов. Я имею в виду те философские учения и традиции, [с помощью] которых они выделялись над толпой и чернью. Это сопряжено с повествованием об их школе, дабы этим атеистам-традиционалистам стало понятно, что все видные фигуры прошлого и настоящего едины в вере в Единственного Бога-Создателя и в День Последний, и что противоречия рождены за рамками этих двух основ, ради которых были ниспосланы пророки, поддержанные чудесами. Никто, кроме жалкой кучки носителей извращенных рассудков и противоречивых взглядов, не делал отрицание этих двух догматов основой своей мировоззренческой школы. По сути, на таких людей не стоит даже обращать внимание, а тем более сколько-нибудь серьезно относиться к их учениям, ибо они считаются сатанистами-дьяволопоклонниками и пудрой для мозгов глупцов. Да прекратит свое фанатичное упорство всякий, кто полагает, что показная демонстрация собственного безбожия доказывает красоту его мнения и «убедительно свидетельствует» о его интеллекте и независимости мышления! Ибо выясняется, что виднейшие философы [прошлого], которым теперь якобы подражают, не имеют никакого отношения к тому, что им приписывают. Они – великие философы – якобы отвергли богоданные законы; наоборот, все величайшие философы веровали в Бога-Создателя и приняли на веру переданное от Него посланниками Его, но увязли в рассуждениях о частностях вне данных основ любого Божьего вероисповедания. Именно о них споткнулись последние и вот уже заблудились и увели за собой в дебри блужданий целые народы, далеко от ровной прямой дороги. Мы обнажим одну из ветвей того, чем они обманулись, а именно их безумные сказки и фикции. Мы также покажем, что все это – преувеличение, не имеющее логической обоснованности. И да будет Всевышний Аллах нашим судьей, чтобы нам удалось достичь цели просвещения.

[8] Итак, мы предлагаем вам эту книгу, предваряя ее предисловиями, дающими представление о дальнейшем движении мысли.

Предисловие первое

[9] Следует понимать, что погружение в пересказ сути споров между философами – долгое и ненужное занятие, так как история их непримиримой вражды довольно стара, и предметов для споров между ними было много. Их позиции и взгляды многочисленны, а провозглашаемые ими доктрины противоречивы. Нам придется ограничиться выявлением внутренней противоречивости взглядов их главы, «абсолютного философа и первого учителя», так как, по их словам, именно он упорядочил и классифицировал науки, выделил в их взглядах рациональное зерно и отверг то, из чего произрастают корни их безумства. Этим человеком является Аристотель. Он опроверг всех, кто был до него, и даже собственного учителя, которого называли «божественным⁷ Платоном». Правда, впоследствии он повинился за противоречие учителю, в частности сказав: «Платон мне друг, но истина дороже».

[10] Сей эпизод из жизни философов мы представили для того, чтобы читатель понял, что в их школе нет центрального опорного стержня и поэтому мастерски овладеть их учением просто невозможно. Свои суждения они основывают на версиях и догадках, не утруждая себя выяснением их достоверности и не имея в сердце непререкаемой истины. Свои метафизические знания они выстраивают на фундаменте⁸ математических и логических наук, чем

⁷ Существует несколько мнений о происхождении данного эпитета. Некоторые утверждают, что Платон был назван так, потому что стал первым, кто сделал «Божественность» объектом изучения философии. Согласно другому мнению, люди были убеждены в том, что родословная Платона берет начало от древних богов. (Прим. ред.)

⁸ Я не располагаю сведениями о том, что философы действительно подходили к обоснованию выдвинутых ими теорий так, как уверяет Газали. Мне известно только, что подобную методику философы использовали для воспитания учеников. Теоретические знания в их представлении разделялись, как рассказывал сам Газали в книге «Конечные цели философов», на «три составляющие, ввиду того что все осознаваемое разумом неизбежно является: а) либо не имеющим никакого отношения к материи и не связанным со всеми изменяющимися и движущимися телами, как, например, Всевышний Аллах; б) либо связанным с материей; данная категория не может существовать вне конкретной материи, т. к. не может быть реализована вне ее, как, например, человек; в) либо способным к существованию в воображении, не имея при этом никакой связи с реальной материей, как, например, треугольник, четырехугольник. Существование подобных вещей, то есть треугольника и аналогичных ему понятий, обеспечивается конкретной материей, однако за ними в бытии не значится собственной специфической материи, в отличие от челове-

завлекают слабоумных. Будь их теологические науки поддержаны четкими доказательствами и не будь они основаны на догадках, как, например, их математические науки, между ними не было бы места полемике и спору по вопросам теологии подобно тому, как нет между ними расхождений в математике.

[11] Кроме того, переводчики трудов Аристотеля постоянно уличаются в искажении и подмене оригинальных смыслов его работ, что также вызывает необходимость дополнительного пояснения и толкования. Подобная практика породила в их среде серьезный конфликт. Самыми точными их переводчиками среди арабских философов являются Абу Наср аль-Фараби⁹ и Ибн Сина¹⁰. Вот мы и ограничимся опровержением того, что эти двое выбрали [из греческой философии] и положили в основу течений. Те же философские учения, от которых даже они оба отвернулись и от следования которым воздержались, несомненно, ущербны, и в подробном рассмотрении их ошибочности нет резона. Итак, предупреждаю: мы ограничимся критикой философских течений в соответствии с тем, что передали эти два мужа, дабы соблюсти принцип противодействия злу по мере реальной необходимости.

ка, ибо понятие "человек" может быть реализовано исключительно в определенной материи... Наука, занимающаяся изучением тех категорий, которые не имеют никакого отношения к материи, называется теологией. Наука, занимающаяся изучением того, что не имеет никакой связи с материей и существует в воображении, а не в бытии, называется математика. Наука, занимающаяся изучением того, что всецело зависит от определенных материй, называется естествознанием». Данные науки классифицируются по предмету исследования. «Божественная наука (теология) называется высшей наукой». Смысл этого в том, что преподавание они начинают не с нее, а, наоборот, предлагают в конце учебного цикла. Философы придерживались методики постепенного естественного развития личности ввиду того, что обыденные чувства доступны большинству людей, поэтому благоразумнее начинать учебу именно с осязаемых и осязаемых объектов, и не следует перепрыгивать с них на Божественную науку, исследующую глубокие абстракции. Философы допускали к изучению теологии только тех, кто предварительно изучил логику и математику, и тем самым хотели задать ученику верное направление развития ученой личности. (Прим. ред.)

⁹ Аль-Фараби (260/870–339/950) – тюрк из Хорасана, философ, ученый-энциклопедист, классификатор наук; его называли «Вторым учителем» (после Аристотеля). (Прим. ред.)

¹⁰ Ибн Сина (Авиценна) (370/980–428/1037) – выдающийся ученый, врач, музыкант, продолживший традиции аристотелизма и неоплатонизма. Получил прозвище «Главный Старец». (Прим. ред.)

Предисловие второе

[12] Следует знать, что противоречия между ними и прочими сектами делятся на три вида. Первое противоречие заложено в сфере терминологии. К примеру, они называют Творца мироздания – превыше Он всех наговоров их! – *джаухаром* (субстанцией)¹¹, и при этом поясняют, что *джаухар* существует вне объективного бытия¹², то есть он самодостаточен и для поддержания собственного существования не нуждается ни в чем. На этом примере видно, что их интересует прежде всего терминология, и они не воспринимали субстанцию в значении «всеохватности», как это делали их оппоненты.

[13] Мы не станем углубляться в опровержение подобных измышлений¹³. Если суть понятия «самодостаточность» признается всеми, тогда возникает необходимость в проведении лексического анализа термина *джаухар*, а допустимость его каноном Ислама упирается, в свою очередь, в исламские правовые исследования (*фикх*), ибо запрет или позволение обозначать Аллаха некими именами, равно как и одобрение этих имен, основываются на однозначных и недвусмысленных (*насс*) канонических текстах [Корана]. Быть может, ты

¹¹ То есть веществом, из которого состоят все вещи. (Прим. пер.)

¹² Согласно представлениям философов, все сущее является либо субстанцией, либо возникшим позднее объектом (формой), либо комбинацией обоих, либо ни тем, ни другим, ни третьим. Субстанция может изменять сущность того, в чем она пребывает (ее первая разновидность), и становиться формой, а может и не менять (вторая разновидность), подобно тому как червь, проникающий в дерево, не меняет сущности древесины. Комбинация из субстанции и формы называется телом. То, что не является ни субстанцией, ни формой, ни комбинацией обеих, называется абстракцией вне материи, букв.: «освобожденным от материи». Абстракция либо связана с телами, выполняя функцию управления и контроля, либо нет. В первом случае она называется «душой», во втором – «разумом». В свою очередь, разум, душа, тело, сущность и форма – все это в совокупности философы и называют *джаухар*. Что же касается субстанции, не изменяющей того, во что она проникает, то она одна называется субъектом, а возникшая вещь – объектом. Отсюда дается определение *джаухару* как «существующему вне объективного бытия». Данное определение включает в себя пять упомянутых видов.

Из этого следует, что Газали неправильно толкует понятие *джаухар* – форма не может существовать сама по себе, а сущность нуждается в обеспечивающем ее существование внешнем факторе. Вероятно, автор хотел ограничить *джаухар* некоторыми его ипостасями, дабы применение данного термина к божеству стало правомерным для тех, кто называет Бога *джаухаром*, но при этом не вывел за рамки понятия «душу», в то время как философы именовали Бога «Разумом». (Прим. ред.)

¹³ То есть в данной книге, посвященной исследованию вероубеждения. (Прим. пер.)

возразишь: «Но ведь так выразились теологи-мутакалимы, говоря об атрибутах (*сифат*) Всевышнего, тогда как факихи не рассматривали этот термин ни в одном из разделов фикха». Нельзя допустить, чтобы [эта терминологическая] истина оказалась сокрыта от тебя привычными традициями и ритуалами! Ты должен понять, насколько смысл соответствует слову (примененному по отношению к Аллаху), насколько можно соотносить то или иное действие.

[14] Другая разновидность их научных споров затрагивает то, в чем их школа не противоречит ни одной из основ вероустава. Вера во все устные и письменные послания пророков и посланников Аллаха ﷺ не обязывает занимать непримиримую по отношению к утверждениям современных ученых позицию. Например, последние говорят, что лунное затмение происходит из-за падения земной тени на поверхность Луны, так как она светит отраженным солнечным светом; Земля же является шаром, и небо окружает ее со всех сторон, поэтому, когда Луна входит в тень от Земли, доступ солнечного света к Луне прерывается. Они также говорят, что солнечное затмение случается в результате наложения лунной тени на Землю, когда Луна оказывается между Землей и Солнцем на одной линии.

[15] Мы не станем заниматься опровержением и этой науки, так как в этом нет никакой пользы. Тот, кто считает такое опровержение религиозной обязанностью, на самом деле совершает грех по отношению к религии и ослабляет ее. Ведь эти (астрономические) гипотезы основываются на геометрических и математических доводах, в которых нет сомнения. Если человеку, наблюдавшему эти явления и изучившему их механизм до такой степени, что он смог рассчитать время наступления обоих затмений и их продолжительность, сказать: «Это противоречит канону Ислама!» – он, разумеется, не усомнится в истинности своих исследований, но усомнится в каноне. Ущерб вероуставу Ислама от радеющих за него не так, как он этого требует, больше, чем от осознанно борющихся против него! Как говорится, умный враг лучше невежественного друга.

[16] *Кто-то может заявить:* «Но ведь Посланник Аллаха ﷺ сказал: “Солнце и Луна – просто пара среди множества знамений Аллаха, и затме-

ваются они не из-за смерти или рождения кого-либо. Как увидите такое, безотлагательно приступайте к прославлению Аллаха и молитве!»¹⁴ Как же это может согласовываться с тем, что говорят астрономы?»

[17] *Мы отвечаем:* «Это нисколько не противоречит их заявлениям, ибо в данном хадисе содержится лишь отрицание того, что затмения случаются из-за смерти или рождения великих людей, а также приказ совершать молитву на протяжении затмения. Канон повелевает совершать молитву после прохождения солнцем зенита, а также после заката и восхода... Как может это не согласовываться с повелением молиться во время затмения?!»

Если некто скажет: «В одном из вариантов передач данного хадиса его концовка гласит: “Просто все дело в том, что когда Аллах является (*таджалли*) перед чем-либо, то оно демонстрирует Ему свое смирение”, и это показывает, что затмение произошло по причине этого проявления»,

[18] *тогда на это мы ответим:* данное дополнение к хадису не является безупречным (с точки зрения надежности его повествователей), а значит, мы обязаны отвергнуть его. Достоверным хадисом считается только упомянутое нами сообщение. Но даже если это дополнение достоверно и безупречно, то все равно сопровождение его толкованием было бы намного разумнее противостояния научным фактам. Сколько же природных явлений было объяснено логическими доказательствами, не достигающими четкости этой границы! Какая же радость охватывает безбожников, когда кто-нибудь из сторонников Шариата заявляет во всеуслышание, что это и тому подобное противоречит Шариату, – тогда они легко могут показать несостоятельность Шариата, исповедуемого подобными «сторонниками»!

[19] Мы не будем спорить с ними по вопросу о сотворении мира, ибо вопрос этот открыт. Если в дальнейшем выяснится, что мир имеет начало, тогда все равно – круглая ли Земля или плоская, шестиугольник ли она или восьмиугольник... Какая разница, из скольких слоев

¹⁴ Муслим. Кусуф. 1; Бухари. Кусуф. 1, 2, 4, Никях. 88. (Прим. пер.)

сложено небо? Пусть их будет тринадцать и даже больше или меньше... Подобные изыскания при сопоставлении их с Божественным поиском сравнимы разве что с исследованиями слоев луковичной шелухи с целью установления их количества. Нас же волнует только то, что этот мир является творением Аллаха, каким бы он ни был.

[20] Еще одна разновидность споров касается всего того, что связано с основами веры, как, например, суждения о сотворенности мира, атрибутах Творца и возвещении Им о [факте] предстоящего восстания [из мертвых] и о воскрешении человеческих тел. Они отвергли веру во все это, и именно в сфере данных и аналогичных им наук следует показать несостоятельность их воззрений, не затрагивая при этом всего прочего.

Предисловие третье

[21] Да будет известно, что наша цель – предупредить и образумить всякого, кто имеет доброе мнение о философях и полагает, что их пути не обращены друг против друга и внутренне не противоречивы. Чтобы добиться этого, мы представим вам на обозрение несостоятельность их мнений по многим позициям. Вот почему я вступаю в дискуссию с ними исключительно как преследователь, протестующий против их веры, а отнюдь не как защитник, поддерживающий ее постулаты. Я окончательно сокрошу то, в чем они безоговорочно убеждены, и для этого прибегну к разнообразным контраргументам. Я представлю им встречные доводы, поочередно сопоставляя их учение с мазхабами му'тазилитов¹⁵, каррамитов¹⁶, вақыфитов¹⁷ и при этом не стану выражать ни одну из школ; наоборот, [заблужде-

¹⁵ Му'тазилиты («обособившиеся») – представители крупного направления в каламе, разработавшие фундаментальные идеологические положения Ислама. Придерживались отличных от суннитской доктрины положений об атрибутах Аллаха и сотворенности Корана, отстаивали тезис о промежуточном положении между верой и неверием, отрицали Божественное предопределение. (Прим. ред.)

¹⁶ Каррамиты – последователи Абу Абдуллы Мухаммада ибн Каррама, буквально трактовавшего атрибуты Аллаха вплоть до антропоморфизма. (Прим. ред.)

¹⁷ Возможно, речь идет о вақыфах («настаивающих») – представителях течения, близкого к пинитам. (Прим. ред.)

ния] всех сект до единой я возложу на них как единый ком, так как прочие секты не согласны с нами лишь в частностях, а эти бросают вызов основам вероучения. Давайте же объединимся против них! Общеизвестно, что когда приходит беда, она объединяет людей, вынуждая забыть все прежние обиды.

Предисловие четвертое

[22] Когда философы затрудняются привести доводы по какой-то проблеме, чтобы убедить окружающих [в своей правоте], они используют хитрость, говоря: «Все метафизические науки темны и неясны, и проверить их точность невозможно. Кроме того, эти науки наиболее тяжелы для восприятия здоровыми умами, поэтому прийти к познанию ответов на подобные затруднительные вопросы невозможно, предварительно не изучив математику и логику». Если кто-то последует за их безбожием, то в случае возникновения сомнения в их мазхабе он уверяет себя в их добропорядочности, говоря: «Несомненно, их науки содержат в себе ответ на мое сомнение, просто это я не могу найти его, потому что не оперирую логикой и не обучен математике».

[23] *Мы же заявляем:* математика, частью которой является арифметика, изучает соотношения чисел, поэтому у метафизики не может быть с ними никакой связи. А утверждение о том, что для понимания метафизики требуется математика, – полный абсурд. Это все равно что заявить: «Медицина, грамматика и язык нуждаются в алгебре» или: «Арифметика нуждается в медицине». Геометрия же исследует постоянные величины и четко разъясняет то, что небеса и все, что находится под ними вплоть до центра, имеют форму шара, [определяет] количество [небесных] слоев и планет, [описывает их] движение. Давайте же предоставим им все это, согласны мы с ними или не согласны, и не будем вынуждать их представить неоспоримые доказательства своих заявлений. Это несколько не умаляет метафизического изыскания. [Их требование подготовки к теологии] равноценно высказыванию: «Сведения о том, что дом построен могучим, знающим и волевым [строителем], неизбежно связаны с тем,

является ли данный дом шести- или восьмиугольным, сколько у него опорных камней, каково количество кирпичей в его стенах...» Это, безусловно, бред, подобный следующему: «Невозможно установить, имеет ли бытие этой луковицы начало, без определения числа слоев ее шелухи»; «Невозможно установить, имеет ли бытие этого граната начало, без подсчета его зерен». Это сущий вздор, неприемлемый любым разумным.

[24] *Сколь прекрасно их заявление:* «В суждениях логических наук есть необходимость»! Оно верно. Однако логика не принадлежит исключительно им, а в своих истоках была названа нами в науке калама «книгой рассмотрения» (*китаб ан-назар*). Они просто изменили ее название на «логику» для пущей убедительности. Иногда мы называем ее «книгой диалектики» (*китаб аль-джадал*), иногда – «доводами разума» (*мадафик аль-укул*). Поэтому когда некто беспомощный, желающий блеснуть своими познаниями, слышит слово «логика», ему представляется, что это – диковинная наука, незнакомая каламистам, и что, мол, известна она только философам.

[25] Чтобы устранить эту неразбериху в понятиях и дать достойный отпор подобным ухищрениям, уводящим в никуда, мы считаем, что нам необходимо отдельно высказаться на тему «орудий разума» в данной книге, используя не те термины, которые в ходу у каламистов и законов-едов, а те, что используются самими логиками, и в той же форме. Мы пойдем по их следам, подвергая критике каждое их слово. Мы четко покажем, что они, говоря о силлогизмах в «Аргументации», одном из разделов логики, а также выдвигая условия для их применения в книге «Силлогизм», не следуют метафизическим правилам, изложенным в «Исагоге» (Введение к «Категориям» Аристотеля) и «Категориях», которые включают в себя введение в логику и ее разделы.

[26] Одновременно нам видится целесообразным разместить «доводы разума» в конце данной книги. Они являются инструментом для познания предназначения книги. Быть может, кто-то из исследователей сможет понять [содержимое книги] без них, поэтому мы расположим их в конце, дабы их смог пропустить всякий, у кого в них нет нужды. Тем же, кто не понимает наших выражений, использованных

по отдельным вопросам при предъявлении ответа философам, следует начать с книги «Критерий науки» (*Ми'йафуль-'Ильм*). Именно там дано определение логике.

Список обсуждаемых тем

[27] Мы приводим его после предисловий, в которых показана внутренняя противоречивость учения философов. Этих тем двадцать:

1. Доказательство несостоятельности их учения об извечности мироздания.
2. Доказательство несостоятельности их утверждения о бесконечности мироздания (а также движения и времени).
3. Изобличение ошибочности понимания тезиса «Аллах – Устроитель (*сани'уль-'алям*) мироздания, и мир сотворен Им» как иносказания.
4. Об их неспособности подтвердить существование Творца мироздания.
5. Об их неспособности представить доказательство невозможности существования двух богов.
6. Доказательство несостоятельности отрицания ими атрибутов Всевышнего.
7. О несостоятельности их позиции в вопросе о невозможности анализа сущности Аллаха.
8. О несостоятельности их утверждения о том, что Аллах – простое существо без свойств [характера].
9. Об их неспособности показать, что Аллах не является телом.
10. О том, что материализм и отрицание существования Творца неотделимы от учений [философов].
11. О несостоятельности их доказательства того, что Аллах знает [нечто] другое, помимо Себя.
12. Об их неспособности доказать, что Аллах способен познать собственное бытие.
13. Доказательство несостоятельности их утверждения о том, что Аллах не знает разделенные частности.
14. Об их утверждении, что небо – живое существо, движимое волей.

15. О несостоятельности их объяснения цели, движущей небом.
16. О несостоятельности их заявления о том, что «души, населяющие небеса, знают все разделенные частности».
17. О несостоятельности их утверждения о невозможности нарушения естественного хода событий (т. е. отвержения возможности чудес).
18. О несостоятельности их утверждения о том, что душа человека является субстанцией (*джаухар*), автономно обеспечивающей его собственное существование и не являющейся ни телом, ни субъектом.
19. Об их утверждении о невозможности уничтожения человеческих душ.
20. Доказательство необоснованности отвержения ими возможности воскрешения тел, а также наслаждения в [Райском] Саду и мучения в Огне [Ада], являющихся следствием телесных физических ощущений.

[28] Итак, мы обозначили противоречия в их знаниях, связанные с некоторыми областями метафизики и естественных наук. Что касается математических наук, то в опровержении их, как и в противодействии им, смысла нет, ибо они основываются на подсчете и геометрии. Что же касается логических наук, то они будут рассматриваться в качестве «инструмента размышлений» (в раскрытии сути различных) понятий. Мы не затронем [здесь] противоречия, которые не заслуживают нашего рассмотрения. В дальнейшем мы приведем в книге «Мерило науки» (*Мийафуль-Ильм*) то, что необходимо знать для понимания содержания данной книги, если этого пожелает Аллах.

[РАЗДЕЛ I. МЕТАФИЗИКА]



ГЛАВА I. ОПРОВЕРЖЕНИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ [ФИЛОСОФОВ] ОБ ИЗВЕЧНОСТИ МИРОЗДАНИЯ

[1] *Позиция [философской] школы.* Между философами нет полного согласия в вопросе об извечном существовании мира. Большинство современных и древних мыслителей склонялись к тому мнению, что мир извечен и не прекращал существовать вместе с Всевышним Аллахом, что он обусловлен Его бытием, согласован с Ним, не отставая от Него по времени, [и это] подобно гармонии между следствием и причиной или между светом и солнцем. Большинство философов считают также, что Создатель предшествует миру подобно тому, как причина предшествует следствию. Данное предшествование заключается, в сущности, в степени главенствования, а не во времени.

[2] Платону (*Афлатун*) приписываются следующие слова: «Мир создан и сотворен». Однако затем среди философов объявились такие, которые дали противоположное толкование его словам, не допуская и мысли о том, что Платон действительно был убежден в происхождении мира из ничего¹⁸.

[3] Гален (*Галинус*) в конце жизни пришел к мнению о неразрешимости данного вопроса, говоря в книге, названной «Личное убеждение Галена», о том, что он не знает, является ли мир предвечным или же имеет тварное начало? Он почти доказал, что узнать это невозможно, и отнюдь не из-за его несостоятельности как ученого, а просто

¹⁸ Указывая на споры о Платоне, аль-Джаляль аль-Дивани сказал: «Платону приписывается высказывание о том, что мироздание имеет начало. Некоторые утверждают, что он имел в виду автономное возникновение. Однако я лично видел книгу одного исламского философа, написанную за 400 лет [до меня]. В ней он упомянул, цитируя Аристотеля, что все философы пришли к консенсусу о предвечном существовании мироздания, за исключением лишь одного. Составитель данной книги сказал: "Под этим одним Аристотель подразумевал Платона. Посему абсолютно очевидно, что придать его высказываниям трактовку "автономного возникновения" невозможно». Таким образом, следует читать: «Философы единодушны во мнении об извечности мира, за исключением Платона, полагавшего, что он возник автономно. Согласно правилу исключения, следует считать, что философы придерживались мнения об автономном извечном существовании мира». Однако тогда это вступит в противоречие с их письменными зафиксированными суждениями. Кроме того, цитирование его (Платона) суждения о сотворенности мира противоречит его известному высказыванию об извечности человеческих душ и безначальности абстрактной бесконечности. (*Прим. ред.*)

потому, что решение этой задачи недоступно человеческим умам. Однако абсолютное большинство сторонников школы философов придерживаются [мнения об] извечности мира, а резюмировать их позицию можно так: немислимо происхождение явлений из [чего-то] Вечного без посредничества¹⁹.

[4] *Приведение используемых философами доказательств*: Если я предприму попытку описать все их доказательства и все их возражения, тогда мне придется испортить множество листов. Я же считаю, что в долгом рассмотрении этих проблем добра не будет. Посему нам следует опустить те из их доказательств, которые текут в русле произвольных измышлений и слабой фантазии, усмотреть и разгадать которую не составит труда для любого исследователя. Давайте же ограничимся рассмотрением того, что действительно западает в душу и реально способно поколебать крупнейших исследователей, ведь слабых они в состоянии ввергнуть в сомнения даже примитивными фикциями. Здесь они выдвигают три доказательства.

[Первое доказательство извечности мира]

[5] Они утверждают, что возникновение события абсолютно невозможно без Предшествующего (*аль-Кадим*), потому что если мы допустим существование Предшествующего, от Которого, предположим, пока еще не произошел мир, то это будет означать, что ранее для возникновения последнего не было еще решающего фактора, а существование мироздания было лишь возможностью. Если же сотворение мира произошло после этого, то перевешивающий фактор неизбежно должен был обновиться или же не обновиться. Если бы перевешивающий фактор не обновился, мироздание осталось

¹⁹ Допустимо высказывание: «В мире существуют события, бесспорно доказывающие правоту позиций философов, – например, появление вещей, отсутствовавших ранее. Как же они могли возникнуть? Их возникновение неизбежно должно брать начало от Вечного. И насколько правомерным тогда будет их высказывание “немислимо происхождение явлений из (чего-то) Вечного без посредничества”? На это можно ответить так же, как они, заявив, что все существующее, пребывающее в вещах, имеет начало, равно как и первопричины, дающие существование всему существующему, имеют начало, и все существующее завершается в начале. С одной стороны оно имеет начало, а с другой – извечно, что является периодическим движением». (*Прим. ред.*)

бы балансировать на грани возможной трансформации, как это произошло ранее. А если перевешивающий фактор обновился, кто тогда производит данный перевешивающий фактор? И почему он случился именно теперь, а не ранее? Вопрос о происхождении перевешивающего фактора остается открытым.

[6] Иными словами, если состояние Вечного неизменно, тогда от Него либо не возникало бы ничего, либо пребывало бы [с Ним] в неизменности. Абсурдно говорить о том, что состояние Создателя до акта Творения отличалось от Его состояния после Творения.

[7] Данное утверждение подкрепляется вопросом: «Почему мир не [мог] возникнуть прежде [момента] своего возникновения? Невозможно допустить, чтобы какие-либо обстоятельства делали Его (Аллаха) неспособным создавать, как невозможно допустить и то, что мир мог возникнуть произвольно, – это приведет к [вероятности того], что Аллах может переходить от бессилия к могуществу, а мир – из невозможности бытия к возможности. Оба данных утверждения абсурдны. Нельзя согласиться и с утверждением: «Прежде у Него (Аллаха) не было цели, но затем она появилась»²⁰. Также невозможно допустить вероятность утраты средств [для сотворения], а затем их появления. Разумнее всего предположить, что Он изначально желал бытия мироздания, но тогда мы неизбежно придем к выводу, что Он (Аллах) изначально не обладал волей, которая появилась у Него лишь после сотворения мира; а это означает, что сама [Божественная] воля оказывается сотворенной, и что, поскольку

²⁰ Большинство представителей двух противоборствующих сторон не признают наличия цели. Однако апариты считают, что если некто совершает нечто ради достижения цели, то делает это из-за недостаточности его сущности, чтобы данной целью дополнить свою сущность. Философ же Ибн Сина писал в «Указаниях»: «Знай, что гораздо прекраснее для сущности произвести от себя что-либо иное. Такое предположение более основательно, да и самой сущности это к лицу. Ибо если бы от Него не произошло ничего, тогда бы Он Сам не исполнил приличествующее Его сути и украшающее Его действие, как не стало бы и того, что приличествует Ему и чему надлежало бы стать приложением к Нему. Последнее лишено совершенства, что делает сотворенное нуждающимся в приобретении (всего необходимого для поддержания своего существования)...

Сколько же омерзительно утверждение о том, что [некие] вышние факторы пытаются сделать что-либо для менее значительных существ, ибо это [воздействие] для первых более прилично, и тем самым они становятся факторами, вершащими прекрасное. Либо же Первый Истинный создал бытие для достижения какой-то цели, и тогда в его действиях есть причина». (Прим. ред.)

ку Аллах не является необходимостью для сотворенного мира, Его воля не проистекает из Его сущности. Происхождение же воли вне Его сущности не дает Ему власти над ней.

[8] Давайте прекратим рассуждения о том, где возник мир. Разве не заключается суть проблемы в основах его возникновения? В том, откуда он возник? Возник ли он без участия Аллаха? Если [предположить, что] возможно существование сотворенного без Творца, тогда возможно и существование мира без Него. В противном случае, какая разница между сотворенными [вещами]? Ну а если творение произошло по воле Аллаха, тогда почему оно произошло именно в тот момент, а не ранее? Из-за отсутствия у Него средств, или же могущества, или цели, или естества? [И тогда] мир появился только после того, как все эти факторы возникли?? И вновь мы упираемся в ту же проблему²¹. А может быть, из-за отсутствия воли? Но в таком случае данное волеизъявление нуждается в другом волеизъявлении, а то – в [еще более] раннем волеизъявлении, и так до бесконечности.

[9] Итак, истина заключается в том, что происхождение сотворенных вещей невозможно без предварительного изменения состояния Вечного по таким параметрам, как могущество, средства, время²², цель, природа. Определить же изменение состояния [Аллаха] невозможно, потому что суждение о таком изменении может быть высказано и по отношению к другим вещам, а это абсурдно. Итак, ввиду того что мир существовал [изначально] и возникновение его [в какой-то момент] невозможно, его извечность доказывается неизбежностью. Данное доказательство – самое заумное из всех выдвигаемых ими (философами) аргументов. Их рассуждения о прочих проблемах метафизики еще более скудоумны, чем позиция по данному вопросу, так как здесь они все же применяют несколько способов введения

²¹ То есть в вопрос о якобы неспособности Аллаха создавать до какого-то момента. Под «естеством» автор подразумевает вероятность, что четыре упомянутых фактора были теми же самыми, что упоминаются при рассмотрении допускаемых следствий из данной проблемы. (Прим. ред.)

²² Этот параметр не упоминается в предыдущих рассуждениях. Ибн Сина в книге «Указания» сообщил, что Абу аль-Касим аль-Баляхкий, известный как аль-Кябий, придерживался мнения о невозможности появления мира до того времени, когда он возник, потому что до этого просто не было самого времени. (Прим. ред.)

в заблуждение, что им не всегда удастся. Поэтому-то мы начали с обсуждения данной проблемы, представив вам самое сильное из приводимых ими доказательств.

[Возражения на доказательства философов]

[11] Здесь можно выдвинуть два возражения. Первое: «На основании чего вы отвергаете утверждение, гласящее: “Мир возник по предвечному волеизъявлению, которое обусловило его возникновение в соответствующее время и продолжение небытия до завершившего его мига, а также начало бытия с момента, когда оно осуществилось. Данное волеизъявление обусловило также то, что бытие до этой точки не стало объектом желания, почему оно и не возникало [ранее], как и то, что оно возникло в то время, когда случилось предвечное волеизъявление, в результате которого мир и случился”. Так что же мешает придерживаться такого убеждения и что вами предъясняется против него?»

[12] *Допустим, кто-то скажет:* «Абсолютно очевидно, что это невозможно! Ведь возникшее [в какой-то момент] бытие является следствием и производной. Невозможно для следствия быть без причины, когда существуют все условия и необходимые факторы для порождения следствий. Существование следствия необходимо, когда есть и причина, и условия [для возникновения следствия]. Отсутствие следствия столь же невозможно, как и существование без причины.

[13] Итак, до возникновения мира Волеизъявитель уже существовал, как существовала и воля, а также существовало ее соотношение с желаемым. Но Волеизъявитель не изменился, не изменилась и воля, поэтому не изменилось и нереализованное соотношение воли. Но в реальности все это уже претерпело изменения; как же тогда мог измениться объект желания? И что мешало изменению прежде? Измененное состояние не отличалось от прежнего ни в одном из объектов, ни в одном из положений, ни в одном из состояний, ни в одном из соотношений. Все осталось таким же, каким было; к тому же не возникло и объекта желания, а положение мироздания оста-

валось как было, и тут вдруг возник объект желания... Подобное же невозможно».

[14] Абсурдность подобных утверждений заключена не в [определении] необходимой причины и следствия, а исключительно в [рассмотрении их в] традиционном и прикладном аспектах. Например, если мужчина заявляет о разводе с женой, но при этом не происходит полного разрыва отношений, то невозможно гарантировать, что он (разрыв) произойдет в будущем, – ведь словесная формула развода рассматривается как следствие решения о разводе. Невозможно представить себе, что следствие может запоздать, если только окончательный развод не произойдет завтра или же, например, к моменту возвращения мужа домой, то есть развод будет привязан к какому-либо моменту. И так как наступление обусловленного словом «развод» события полностью привязано к некоему событию в будущем, следовательно, обусловленное событие неизбежно должно произойти после изменения обстоятельств. Если муж захочет, чтобы обусловленное событие случилось позднее, даже если оно не привязано к наступлению завтра или возвращению домой, то это все равно уже невозможно.

И это при том, что устанавливает законы Он, утверждая частности данных законов по личному усмотрению. Поскольку мы подвержены личным амбициям и страстям, нам не было дано изыскать безупречный свод законов, как не в состоянии мы и постичь Его своим разумением. Поэтому понять Его сущностные необходимые логические мотивации мы тем более не в состоянии.

[15] Исполнение наших замыслов может быть отсрочено, только если на пути их осуществления имеется помеха. Если же есть и замысел, и [достаточная] сила [для совершения деяния], и все помехи устранены, то нелогично допустить, что реализация замысла может запоздать. Такое вообразимо лишь в случае с намерением, так как одного намерения недостаточно для действия. Намерение написать что-либо не приведет к написанию до тех пор, пока не наступит момент написания.

[16] То, что происходит в результате нашего умысла, не отстает по времени от умысла при наличии устремления к этому действию, если

нет помехи. Если умысел и способность есть в наличии и все помехи устранены, то нелогично допустить опоздание реализации замысла. Такое вообразимо только в случае с намерением, так как одного намерения недостаточно для возникновения действия. Намерение написать не производит написания до тех пор, пока не обновится умысел, каковым является возникающее в человеке устремление, обновляющееся в момент действия.

Отсюда берет свое начало мнение о том, что в [замыслах или действиях] Вечного произошло некое изменение. После этого тот же самый вопрос – о времени проявления порыва, умысла или воли, как бы мы их ни называли, – остается без ответа. Короче, либо следствие (акциденция²³) произошло без первопричины, либо же причины возникли в результате бесконечной цепочки генерирующих их факторов.

[17] В итоге мы вновь вернулись к тому же выводу – причина была подкреплена всеми условиями, но, несмотря на это, неизбежное следствие произошло с опозданием, и его не существовало на протяжении периода, представить себе начало которого воображению не по силам. [Ошибка] даже в тысячи лет нисколько не уменьшит его продолжительности. Затем внезапно возникло неизбежное следствие, чему не предшествовали некие изменения, и это не было обусловлено появлением какого-либо фактора, что само по себе невозможно.

[18] *Ответить на данный вопрос следует так:* «Разумными ли доводами или необходимостью разума вы обосновываете какое-либо событие, каким бы оно ни было, которое могло произойти без участия предвечной воли? Опираясь терминами вашей логики, [следует спросить,] известна ли вам связь этих двух посылок благодаря общему термину или его отсутствию? Если вы сошлетесь на общий термин, – а это один из методов суждения, – тогда вам надлежит раскрыть вопрос; если же вы будете утверждать, что это известно по необходимости, тогда как получается, что ваши оппоненты не разделяют ваших убеждений? Те, кто убеждены в возникновении мира посредством предвечной воли, не ограничены пределами какой-то одной страны, и число сторонников

²³ Акциденция – временное, преходящее, несущественное свойство вещи. (Прим. ред.)

этой позиции неисчислимо. Несомненно, они не пойдут против доводов разума только из упрямства; поэтому они просто обязаны обосновать правомерность теории о невозможности возникновения бытия, повинаясь правилам логики. Все то, что они предъявили нам, представляет собой догадки и выстроено на сравнениях с нашими человеческими намерением и волей; поэтому аргументы и не могут быть действительными, ибо предвечная воля не может быть подобна возникшим потом устремлениям. Строить абстрактные догадки недостаточно, – их нужно подкреплять неопровержимыми доказательствами».

[19] *Если некто заявит:* «Мы, исходя из логической необходимости, знаем, что невообразимо существование полноценной причины без неизбежного следствия. Допущение этого противоречит логической необходимости»,

[20] *тогда нам следует возразить так:* «Какие неопровержимые доводы вы используете в полемике с вашими оппонентами, если они скажут вам: “Неправы те, кто утверждает всезнание одной сущности, если в ней не присутствует множественность, если знание не является неотъемлемой ее частью, если множественность и разнообразие объекта познания не приводят к множественности и разнообразию ее знания”? Таково суждение вашей школы об Аллахе. Но, согласно нашим взглядам и нашим наукам, такое является абсолютно невероятным. Тут вы возражаете: “Между знанием предвечным и последующим (акцидентальным) нельзя проводить аналогий”.

Некоторые из вас поняли абсурдность данного утверждения, потому и предположили: “Аллах знает только Себя Самого. Он же является и Разумеющим, и Разумом, и Разумеваемым; по сути, все это – единое понятие”. Кто-то даже может сказать: “Категорически невозможно единство Разума, Разумеющего и Разумеваемого, так как абсолютно невозможно для Творца вселенной отсутствие знаний о сотворенном”. Вечный, будь Он Знающим только Себя Самого, – Аллах бесконечно превышает всех людских домислов и догадок! – не знал бы тогда Свое творение вообще».

[21] Нам следует переступить через выводы, извлекаемые из рассуждений вокруг данного вопроса [об извечности мира], и ответить:

«Какие контраргументы вы предъявите оппонентам, если те скажут: “Извечность мироздания невозможна, потому что это приводит к признанию того, что небесными сферами было проделано бесконечное количество оборотов, которые невозможно выразить ни суммарно, ни по отдельности, и это при том, что [один оборот все же исчислим], так как содержит в себе одну шестую, одну четвертую, половину...”

И чем вы это опровергнете? Например, Солнце совершает круг по орбите за год, а Сатурн (*Зухаль*) делает оборот за тридцать лет. Таким образом, обороты Сатурна по орбите будут равняться трем десяткам от общего количества оборотов Солнца. Число совершенных Юпитером (*Муштари*) оборотов по своей орбите составляют одну двенадцатую от общего числа оборотов Солнца, потому что он совершает полный круг за двенадцать лет. Подобно тому как бесконечны обороты Сатурна и обороты Солнца, несмотря на то что они составляют три десятых от суммарных оборотов [Сатурна], бесконечным является и количество оборотов Солнца, которые начинаются с востока и в результате которых происходит смена дня и ночи, и обращение звездной сферы, которая делает полный круг по орбите за 36000 лет, также бесконечно²⁴. Если некто возразит: “Невозможность этого признается как логическая необходимость”, что вы сможете противопоставить этому доводу? Более того, если некто спросит: “Числа этих оборотов четны или нечетны? Или же четны и нечетны одновременно? Или они не являются ни четными, ни нечетными?” – тогда, если вы ответите так: “[Данные числа] четные и нечетные одновременно либо не являются ни четными, ни нечетными”, – ваш ответ будет очевидным абсурдом. Если же вы ответите: “Нечетные”, то следует напомнить, что нечет становится четом при добавлении или вычитании [лишь] единицы».

[22] *Если же кто-то возразит:* «Категории “чет” и “нечет” применяются по отношению к конечным величинам, а не к бесконечным»,

на это мы заявим: «Любое число есть сумма единиц, которые складываются в полудюжины и десятки, как было сказано ранее. Почему же к любому числу неприменимы понятия “чет” и “нечет”?! Даже без проведения анализа очевидно, что это абсурд. Что вы можете возразить на это?»

²⁴ Здесь движение небесных тел рассматривается в свете геоцентрической модели мироздания. (Примеч. пер.)

Если возражат: «Вы допустили ошибку, сказав, что “сумма состоит из единиц”, в реальности же данных оборотов не существует – прошлое уже истекло, а будущее еще не возникло, сумма же – это обозначение существующих на данный момент объектов мироздания»,

[23] *то нам следует ответить:* «Числа подразделяются на четные и нечетные, и вне этого деления не может существовать ни одно число, независимо от того, является ли исчисляемое постоянной или изменяющейся величиной. Например, предположив [существование] некоторого числа коней, мы вынуждены осознавать, что это число неизбежно будет либо четным, либо нечетным, независимо от того, реально ли существуют данные кони или только в нашей фантазии, и даже если они совсем исчезнут, суть утверждения не изменится».

[24] *При этом мы говорим им:* «Согласно вашим представлениям, существование реальных объектов мироздания вообще невозможно – вы мыслите их только как бесконечные единицы, отличающиеся друг от друга лишь описательно. К примеру, души людей, покинувшие тела после смерти, являются реальными объектами, к которым не применяются категории “чет” или “нечет”. Как же вы сможете опровергнуть претензию того, кто утверждает: “Несостоятельность этого утверждения признается [логической] необходимостью, аналогично тому, как вы заявляете о необходимой недопустимости зависимости предвечной воли от бытия, возникшего во времени”? Такую позицию в вопросе о душе занимал Ибн Сина; вероятно, она восходит к воззрениям Аристотеля».

[25] *В случае возражения:* «Верна лишь позиция Платона, согласно которой душа – предвечна и едина, в телах она разделяется, но после выхода из них возвращается в свое изначальное состояние и объединяется»,

мы ответим: «Это еще более омерзительно, отвратительно и еще более противоречит логической необходимости. Тогда получается, что душа [некоего] Зейда – та же самая, что и у Амра, и у прочих?! Если она одна и та же, значит, это суждение лживо по логической необходимости, ибо каждый осознает себя самого и знает, что не является другим. Будь они едины, то сравнялись бы в знаниях, кото-

рые являются индивидуальными свойствами душ, образующими душу наряду со всеми ее прочими составляющими».

Если же вы на это возразите: «Они (души Амра и Зейда) не одно и то же, просто, находясь в телах, они разделены»,

тогда мы заявим: «Разделение единого, не обладающего ни качественными, ни количественными величинами, характеризующими его, невозможно по логической необходимости. Как возможно такое, чтобы одно стало двумя и даже тысячью, а затем вновь вернулось в прежнее состояние, став единым? Это логично [лишь] в отношении обладающего величиной и количественными параметрами, – например, морская вода разделяется арыками и реками, а затем возвращается в море. Но как же может разделяться то, что не подлежит описанию количественными параметрами?»

[26] Суть всего этого в том, чтобы ясно продемонстрировать им, что им не удалось загнать в тупик своих оппонентов, доказав несостоятельность их убеждения в зависимости предвечной воли от вещей, произошедших в [определенный момент] времени. Они постоянно апеллируют к логической необходимости; мы желали показать и то, что они не могут спорить с теми, кто призывает их следовать логической необходимости в суждениях, противоречащих их убеждениям. Отсюда нет выхода.

[27] *Если кто-либо возразит:* «Это оборачивается против вас самих, когда вы утверждаете, что Аллах до сотворения мира обладал могуществом создавать за год или два; но ведь Его могуществу нет конца. Получается, что Он вроде бы терпел и не создавал, но потом создал. А период воздержания [от создания] конечен или бесконечен? Если вы ответите: “Конечен”, тогда бытие Творца оказывается лишенным начала. Если же вы ответите: “Бесконечен”, то признаете, что период, в котором для [творения] имелись бесчисленные возможности, уже завершился», –

[28] *мы ответим:* «Период²⁵ и время расцениваются нами как сотворенные. Ответ на это возражение мы предъявим, когда речь пойдет о критике второго доказательства философов».

²⁵ В другой копии здесь вместо «период» (мудда) стоит «материя» (мадда). (Прим. пер.)

[29] *Если же кто-то скажет:* «Что вы можете противопоставить тем, кто отрицает необходимость и приводит в доказательство следующее положение: “По отношению к Божественной воле время протекает однообразно”? Чем же в таком случае обусловлен выбор момента времени [для сотворения бытия] между моментами “до” и “после”? Как при этом сотворение раньше или позже может не быть умышленным? Более того²⁶, это обстоятельство может быть применено и к белому и к черному, и к движению и к покою. Вы говорите: “Объект способен быть как белым, так и черным, и благодаря предвечной воле он стал белым”. Почему же предвечная воля оказалась связана с белизной, а не с чернотой? Что заставило волю избрать именно этот вариант? Ведь мы, исходя из необходимости, знаем, что одна вещь отличается от другой только в силу некоей особенности, присущей только ей. Если бы было возможно отличие без такой особенности²⁷, то стало бы возможным и возникновение мира без нее. Тогда вероятность бытия была бы равна вероятности небытия, а особенность одной из сторон бытия, вероятно, ничем не отличалась бы от одной из сторон небытия»,

мы ответим: «Если вы скажете: “Благодаря воле выявляется [бытие]”, тогда возникает вопрос о том, почему это случается. Если вы ответите: “В отношении вечного не спрашивают “почему?””, тогда мир следует считать предвечным, и все попытки объяснить действия Творца при сотворении мира, как и мотивы, побудившие Его сделать это, бессмысленны».

[30] Но если бы был возможен выбор Вечного из двух равновероятных возможностей (бытие и небытие мира), тогда вашему оппоненту следовало бы сказать так: «Мир, наделенный особенностями, мог бы существовать и с иными особенностями» – и обосновать [это] следующим: «Это произошло согласованно, подобно тому, как вы [сами же] сказали, что воля выбрала одно время, а не другое и одни особенности, а не другие».

²⁶ То есть: «Более того, мы переводим русло полемики от равенства времен к равенству объектов», ибо тут в действительности изучается специфика воли и определяется ее роль. (Прим. ред.)

²⁷ То есть отличие какого-либо объекта от подобного ему, не имеющего отличительных специфических параметров. (Прим. ред.)

Ну, а если вы заявите: «Этот вопрос не обязательно рассматривать, ибо он может быть обращен ко всему, чего хочет Творец, и упирается во все, что Он может»,

тогда мы ответим: «Нет! Этот вопрос уместен, потому что он упирается в каждое время и неразрывно привязан ко всякому, кто придерживается отличной от нашей позиции в любой из оценок».

[31] *Мы скажем:* «Мир возник тогда, когда возник, обладая такими параметрами, с которыми он возник, в том месте, где он возник, – все согласно Воле. Воля же – это свойство, для которого характерно выделение чего-либо [одного] из чего-либо сходного. Если бы не эта необходимость [выбора], было бы достаточно одного лишь могущества; однако когда могущество находится в равном отношении к противоположностям, обязательно должен существовать критерий, благодаря которому становится возможным предпочесть одну вещь из сходных. Отсюда делается вывод: Вечный – помимо могущества и сверх него – обладает качеством, благодаря которому Он избирательно выделяет вещь из сходных ей. Поэтому вопрос: “Почему воля предпочла одну из двух идентичных вещей?” – можно отклонить другим вопросом: “Почему знание приводит к познанию [объекта] именно таким, какой он есть?” На что последует ответ: “Потому что знание – это обозначение свойства, обладающего предназначением”. Аналогично, воля – это выделение свойства, обладающего предназначением. Собственно, ее сущность – предпочтение из идентичного».

[32] *Если же некто возразит:* «Наличие свойства, предназначение которого – в предпочтении чего-либо чему-либо идентичному, немислимо, более того – исключено, так как “идентичное” означает, по сути, что оно неотлично, а если оно отлично, значит, не идентично. Не следует полагать, что два черных [пятна] в двух разных местах идентичны друг другу по всем параметрам, потому что первое в одном месте, а второе – в другом, [и уже это] неизбежно приводит к их различию. И в одном месте не могут существовать два черных [пятна], абсолютно идентичных друг другу, так как они должны были появиться в разное время. Как же они могут быть абсолютно идентичны? Говоря “два одинаковых черных пятна”, мы имели в виду, что “чернота” характе-

ризует их по отдельности, но не вместе. В противном случае, если бы место и время объединились и уже не было бы возможности для изменения, тогда существование двух одинаковых черных пятен стало бы невыносимым, как и существование понятия “двойственность”.

Это доказывает, что термин “Воля” рассматривается как нечто сходное с нашей волей. Однако невозможно представить себе, чтобы наша воля обладала способностью делать одинаковые вещи отличными друг от друга. Ведь если под рукой у жаждущего окажутся два стакана с водой, схожие по всем параметрам, то его цель [напиться] не позволит ему [просто] взять один из них, а возьмет он тот, что покажется ему красивее, легче [по весу] или ближе к его правой руке, если он правша, или же по иной причине, явной или скрытой. В противном случае невозможно предпочесть что-либо».

[33] *На это возражим по двум позициям:* «Первое: “Вашему заявлению “это невообразимо” вы даете определение как логической необходимости или теоретического предположения? Его невозможно рассмотреть ни как одно, ни как другое. Приведенная вами ссылка, опирающаяся на аналогичность [Божественной Воли] нашей человеческой воле, некорректна; она схожа с аналогией между Божественным знанием и человеческим, а ведь знание Аллаха абсолютно несравнимо с нашим по многим уровням. Почему же вы не исключили саму возможность схождения Божественной Воли и человеческой? Ведь о Нем говорится: “Сущность пребывает не снаружи мира и не внутри его, не связана с миром и не отделена”. Для нас ведь это невыносимо! А кто-то говорит: “Потому что ты в плену своего воображения. Ведь логическое доказательство всегда вело всех разумных к подтверждению этого утверждения”. Тогда по какому праву вы отвергаете тот факт, что именно логическое доказательство привело к закреплению за Всевышним Аллахом свойства, предназначение которого заключается в выделении чего-либо из идентичного? Если термин “воля” не адекватен данному свойству, нарежьте оное иначе! Но истинность настоящих имен Всевышнего неоспорима, так как мы заимствуем их из Шариата. Да, конечно, значение слова “воля” состоит в “определении цели вещей”, тогда как понятие “цель” неприменимо в описании сущности Аллаха. Кроме того, здесь подразумевается не словарное значение, а смысловое.

[34] Вместе с тем мы вынуждены принять невозможность этого [выбора из идентичного] в отношении нас. Правомерно привести следующее сравнение: предположим, два одинаковых финика предложены человеку, который вправе взять только один, и он неизбежно возьмет один из них, потому что сработает способность выбора из идентичного. И даже при отсутствии упомянутых вами специфических преимуществ (таких как привлекательный вид финика, более близкое расположение, удобство его взятия и т. п.) это не лишит его возможности взять лишь один из них. Тем самым вы окажетесь перед вынужденным выбором между двумя позициями. Либо вам следует настаивать на том, что абсолютное равенство невообразимо исключительно применительно к Его целям, – но это глупо, хотя и допустимо; либо – в случае допущения абсолютной идентичности – этот человек будет глазеть на два финика бесконечно долго, будучи не в силах остановить свой выбор на одном из них, следуя лишь одной воле и выбору, не зависящему от цели. Подобное также невозможно, и ложность этого предположения показывается логической необходимостью. Отсюда следует, что каждому выбирающему – как реальному, так и предполагаемому – неизбежно присуще свойство, предназначение которого заключается в выделении из идентичного.

[35] Второе возражение. Мы утверждаем: «Ваше учение неизбежно нуждается в выделении чего-либо из ряда идентичного. Ведь мир возник благодаря первопричине и неотвратимо повлиявшему на него фактору, и он обладает особыми формами, идентичными их противоположностям. Почему же были избраны лишь некоторые из сторон данных форм? Ведь невозможность предпочтения идентичного, будь оно реализуемо действием или последствием, естественно или вынужденно, все равно остается одинаковой».

[36] *Если вы возразите:* «Универсальный порядок мироздания возможен только в таком виде, в каком он возник и существует. Например, если бы мир был чуть больше или чуть меньше нынешних размеров, данный порядок просто не смог бы установиться. То же справедливо в отношении и количества [небесных] сфер, и количества звезд. Вы утверждали, что понятия “большое” и “малое”, “множественное”

и “малочисленное” не подобны, более того – противопоставлены, да вот только сил у человека для полного познания всех сторон Божьей мудрости в ее объемах и частностях не хватает. Нашей силы достаточно для познания лишь некоторых сторон Его мудрости, к примеру, мудрости заложенной в отклонении сферы созвездий от дневного показателя, мудрости и в апогее, и в выходящей за центр сфере. Постичь же Божий умысел в большинстве случаев вне наших возможностей. Все, что нам известно – это что она присутствует во всем и по-разному. Необходимо, чтобы что-либо отличалось от противоположного ему для сохранения порядка в системе мироздания. Времена же абсолютно идентичны по отношению к возможности (возникновения бытия) и к данной системе. Невозможно заявить: “Если бы Он создал после момента создания или же за мгновение до того, тогда система мироздания оказалась бы совершенно иной”. Абсолютная идентичность Его состояний диктуется логической необходимостью»,

[37] *то мы ответим так:* «Несмотря на то что мы в состоянии ответить вам тем же, прибегнув к аргументам типа “Он приступил к созиданию в самое пригодное для созидания время”, все же мы не ограничиваемся данным ответом на ваши вопросы, но по вашему же примеру обратимся к рассмотрению двух тезисов, в отношении которых разногласия немыслимы. Первый касается разницы в движении сфер, а второй – определения [Творцом] осей каждой сферы [т. е. полюсов].

[38] Полюса [философы описывали следующим образом]: небеса – это сферическое тело, которое движется относительно двух фиксированных полюсов. Строение небесных сфер простое, и они похожи друг на друга; наивысшая же, девятая сфера не является сочлененной²⁸ и движется вокруг двух полюсов – Северного и Южного. В этом случае мы говорим: “Они полагают, что каждые две противолежащие точки из бесконечного множества точек [сферы] образуют два полюса. Почему же тогда в качестве постоянных полюсов определены именно северная и южная точки? Если две противоположные точки

²⁸ В другой копии вместо «сочлененной» (*мураксяб*) стоит «наделенной собственной звездой» (*муклукаяб*). (Прим. пер.)

составляют полюса, то почему орбита Солнца (*хаттуль-минтака*) не проходит по тем двум точкам? Ибо если в размере и форме неба была заложена некая мудрость и все части неба равны, а все точки сходны друг с другом, то что в таком случае выделяет полюс среди других мест и что определяет их в качестве полюсов? На этот вопрос не существует ответа»».

[39] *Кто-нибудь может предположить*: «Вероятно, точка полюса отличается от прочих некими особыми параметрами постоянства. Судя по всему, она неразрывно связана со своей позицией, неким пространством, координатами или же с чем-то, нарекаемым иначе. Расположение прочих сфер по отношению к Земле и небесным объектам изменяется при вращении, полюс же остается неподвижным. Возможно, существующее место полюсов более предпочтительно именно для сохранения незыблемости».

[40] *На это мы ответим*: «Здесь содержится четкое и прямое заявление о различии частей первичной сферы, что противоречит естественности ее формы, а также о том, что все ее составляющие не схожи, а это противоречит вашей позиции, так как принцип, по которому вы построили доказательство сферичности неба, гласит, что она проста, самоидентична и в ней нет различия. Самой простой формой является шар, так как построение в форме куба, шестигранника или же иного тела неизбежно приводит к выступанию углов, а значит, к отличию между частями, поскольку такого состояния можно достигнуть только путем добавления чего-то к простому. В связи с этим, даже если это противоречит вашему учению, вам бы не следовало упорствовать [в отрицании], ибо вопрос об этих особенностях остается открытым. И неясно, отвечали ли изначально прочие части [сферы] этим особенностям? Если вы ответите: “Да”, то возникает вопрос: на основании чего были выделены [две] конкретные [точки полюсов] среди множества [точек на поверхности сферы]? Если же они ответят: “Эта особенность (способность быть полюсами) присуща только конкретным местам, а не всем точкам [сферы]”, тогда мы возразим: “Поскольку прочие части являются телами, форму которых можно представить, то по логической необходимости неизбежно должны быть одинаковыми.

Точки полюсов выделены вовсе не потому, что находятся на небе или являются небесными телами, – таких много. Придание этой особенности этому месту должно было произойти в результате умышленного властного расчета [Творца], либо благодаря [Его] свойству выделять одну вещь среди множества одинаковых. В противном случае, если вслед за философами можно говорить, что “состояния [Творца] с точки зрения их приемлемости для возникновения мира одинаковы”, то уместно и заявление их оппонентов о том, что все точки неба потенциально могли быть полюсами. Из этого положения нет выхода».

[41] *Второй неотвратимый контраргумент заключается в следующем:* движение небесных сфер заметно и невооруженным глазом: одни – с востока на запад, другие – в обратном направлении, и это несмотря на то, что все направления, по сути, равны между собой. В чем причина существующих направлений движения? Ведь равенство направлений подобно равенству времен.

[42] *Предположим, что некто ответит:* «Если бы все вращалось в одном направлении, тогда их расположение по отношению друг к другу перестало бы изменяться, и тогда уже не было бы астрологических соответствий, и не было бы трех- и шестизначных позиций, и звездных знамений, и всего прочего. Все небесные объекты занимали бы одну и ту же точку, и не происходило бы никаких изменений. А ведь данные событийные соответствия являются истоком событий в мире!»

[43] *На это мы скажем:* «Мы отнюдь не придерживаемся утверждения об отсутствии различия между направлениями движений, а просто говорим: “Высшая орбита движется с востока на запад, а та, что под ней, – в противоположную сторону, хотя возможно и наоборот – высшая орбита может двигаться с запада на восток, а та, что под ней, – в противоположном направлении. В результате возникает внутренняя неодинаковость. Направления движения, несмотря на то что они кругообразны и противонаправлены, равны. Почему же [Богом] было выделено одно направление, а не другое, хотя оно идентично первому?»

[44] *Если они возражат:* «Два направления противоположны, а движения противонаправлены. Разве можно называть их равными?» –

тогда мы ответим так: «Данное высказывание сходно со следующим: “Возникновение мира до определенного момента, как и его возникновение после, взаимно противоположны”. Как можно заявить, что они равны друг другу? Раньше они заявили о доказуемости сходства времен по отношению к возможности возникновения бытия и по отношению к любому иному принципу бытия; столь же “обоснованным” следует считать и тезис о равенстве объемов, позиций, мест и направлений по отношению к движению. Любой параметр бытия связан с ним. Если они будут рассматривать их как различные, несмотря на это сходство, тогда их оппоненты тоже заявят о различии состояний и специфических форм».

[45] *Возражение.* Оно исходит из вашего собственного доказательства. Вы исключили возможность возникновения акциденции от Вечного; но вам следует признать это, так как мир полон акциденций, рожденных первопричинами. Если же возникновение акциденций рассматривать как следствие цепочки предыдущих бесконечных следствий, тогда это абсурд. Подобная догма не может составлять вероубеждение разумного человека. Будь это возможным, у вас бы не возникло нужды признавать Творца и неотвратимо повлиявший на возникновение бытия фактор, который и становится исходным импульсом всех вероятностей. А так как у цепочки следствий есть начало, то, значит, данным началом и является Вечный. Таким образом, вы на основании ваших же позиций и принципов неизбежно должны допустить вероятность происхождения следствий от Вечного!»

[46] *Если же они скажут:* «Мы не исключаем вероятность следствий от Вечного, какими бы они ни были; мы только лишь исключаем возможность исхода от Вечного самого первого посыла, так как состояние [Творца] после такого посыла ничем не должно отличаться во времени, инструментарии, условии, природе, цели и каком-либо другом аспекте от предшествующего состояния.

Если же ни один из упомянутых факторов не был первой акциденцией, тогда резонно допустить, что от Него при возникновении

могло произойти нечто иное, например, возникновение “встречной станции” (*аль-махалль аль-мукабиль*), наступление соответствующего времени и прочего подобного»,

[47] *то мы ответим:* «Вопросы о возникновении посыла, наступлении определенного времени, появлении нового состояния остаются [нерешенными], поэтому либо цепочка причин будет продолжаться до бесконечности, либо же [придется признать, что] первое следствие исходит от Вечного. Если же кто-то возразит, [что] ни одна из материй, способных обрести образ, трансформироваться в субъекты и характеризоваться различными параметрами, не является следствием (акциденцией). Акцидентальные параметры – это движение сферических слоев. Я имею в виду круговое движение и его периодически обновляющиеся описательные параметры, такие как построение их в трехзначные, четырехзначные и шестизначные фигуры, что является соотношением частей сфер и звезд между собой и соотношением некоторых из них с Землей. Кроме этого, регулярно происходят восходы, закаты, восхождения на собственные высшие небесные позиции, отдаления от Земли, восхождение звезд в апогей и перигей, периодическое приближение и удаление их от каких-то точек... Все это – результат кругового движения. Таким образом, неотвратимым фактором, повлиявшим на возникновение данных следствий, является круговое движение. Что же касается акциденций, протекающих в нижнем слое лунной сферы, то все это стихии, со всеми происходящими в них процессами построения и разложения, смещения и разделения, трансформации от одного параметра к другому. Все это следствия, последовательно влияющие друг на друга. Иначе говоря, происходящие процессы берут начало из небесного кругового циклического движения, взаимного расположения звезд между собой и по отношению к Земле.

[49] Из всего этого вытекает, что циклическое движение является причиной возникновения всех форм бытия. Небеса приводятся в круговое движение небесными душами. Истоком всех следствий, иными словами – двигателем неба по кругам являются души, населяющие небеса. Они живы и обладают статусом, сходным со статусом наших душ по отношению к нашим телам. Однако небесные души – вечные. Поэтому

несомненно, что круговое циклическое движение, вызываемое ими, тоже вечно, а поскольку состояния вечных душ одинаковы, таковыми же будут и состояния движения, – то есть они будут циклическими вечно.

[50] Тогда появление [возникшей позже] преходящей вещи (акциденции) из Вечного может мыслиться только посредством циклического движения. С точки зрения вечности и постоянства это движение идентично Вечному, но с точки зрения возникновения ранее не существовавших частей оно идентично возникшей потом вещи (акциденции). Данные движения, части и отношения, с одной стороны, являются первоосновой этих вещей, а с другой – появились от вечной Души. Если в мире происходят различные события и процессы, значит, обязательно должно существовать циклическое движение; а поскольку в мире действительно происходят события, значит, существование циклического движения признается реальностью».

[51] *На все это мы отвечаем так:* «Такие пространственные рассуждения вам никак не помогут. По-вашему, круговое движение являющееся основой, возникло [в какой-то момент] или было всегда? Если оно безначально, то как оно могло стать первоосновой первой вещи? А если возникло само, то для этого должна быть своя причина, и так до бесконечности. Говоря, что, с одной стороны, оно сходно с Вечным, а с другой – идентично возникшим вещам, вы тем самым подтвердили, что считаете каждый его миг постоянно обновляющимся, то есть его обновление стабильно, а стабильность (бытие кругового движения) постоянно обновляется; тогда мы спросим, считаете ли вы его началом возникших вещей по причине его постоянства или обновления? Если из-за постоянства, тогда как могло нечто произойти от постоянного, характеризующегося схожими состояниями, в строго определенное время, а не когда-то иначе? Если же из-за того, что оно обновляется, тогда какова причина, изменяющая его самое? Ведь тогда у него возникает потребность в другой причине, и так до бесконечности. Это более чем неопровержимый контраргумент».

[52] Для выхода из тупика, в который их загнал сей аргумент, они воспользовались лазейкой, о которой мы упомянем далее, дабы не затягивать здесь схоластические рассуждения вокруг данного вопроса, отвлекаясь на рассмотрение мелких вопросов калама. В част-

ности, мы покажем, что круговое движение небесных тел не может являться причиной появления вещей, так как они все до единой являются изначально сотворенными Аллахом. Мы докажем лживость их утверждения о том, что небо является живым, движущимся по собственной свободной воле существом, и что это движение осуществляется душами, подобно тому как мы управляем своими телами.


Второе доказательство [извечности мира]

[53] Они заявили, что человек, утверждающий, будто мир возник после Аллаха, а Аллах предшествует ему, хочет сказать, что Он предшествует по сущности, а не по времени, допуская, что мир мог сосуществовать вместе с Ним, подобно предшествию причины следствию, подобно предшествию движения человека движению его тени, подобно предшествию движения руки движению перстня; подобно движению воды от движения руки. Эти движения одновременны, но одни из них – причина, а другие – следствие. Ведь именно так и говорится: «Тень двинулась из-за движения человека. Вода пришла в движение от движения руки», но не говорится, что человек пришел в движение из-за движения собственной тени или же рука зашевелилась из-за движения воды.

Итак, если под предшествием Творца миру подразумевалось именно это, тогда оба они неизбежно должны быть либо вечными, либо появившимися потом (акциденциями). Отсюда делается вывод, что не может быть такого, чтобы один из них был вечным, а другой – акциденцией.

[54] Если же под этим подразумевалось, что Творец предшествует миру и времени, но не по сути, а по времени, то в этом случае до возникновения мира и времени было [некое] время, когда мир был ничем, так как небытие предшествовало бытию, а Аллах предшествовал миру на протяжении долгого временного промежутка, который имеет начало, но не имеет конца. То есть перед временем было [другое] бесконечное время – но это противоречие! Именно по этой причине невозможно утверждать, что произошло возникновение времени. Если же извечность времени, являющегося, по

сути, мерой движения, рассматривать как неизбежность, тогда придется признать и вечность движения, и тогда неизбежно признается вечность движителя, продолжающего время благодаря постоянству движения.

[55] *На это мы возразим:* «Время – это сотворенная акциденция, и до него не было никакого времени вообще. Суть нашего высказывания “Аллах предшествует миру и времени” в том, что Он  был, а мира не было, после чего вместе с Ним [стал] мир. Фраза “Он был, а мира не было” означает, что существовала только сущность Творца и не было сущности мира; фраза “Вместе с Ним [стал] мир” означает существование двух сущностей и только. Под предшествием мы подразумеваем только Его существование, а мир можно сравнить с неким человеком; ведь если бы мы сказали, например: “Был Аллах, а Исы не было; затем Он был, и Иса вместе с Ним”, тогда из данного выражения следовало бы, что вначале была одна сущность и не было второй, а затем существовали обе [сущности]. Для адекватности данного заявления отнюдь не обязательно существование чего-либо третьего; а если воображение не ограничивается [этим] и предполагает нечто третье, чем является время, в этом случае на воображение не стоит обращать внимания».

[56] *Нам могут возразить:* «Ваша фраза “Был Аллах, а мира нет” имеет третье значение, помимо существования сущности и небытия мира. Это доказывается тем, что если предположить небытие (исчезновение) мира в будущем, тогда в итоге было бы существование сущности и небытие сущности. Заявить, что “Аллах был, а мира нет”, неправильно. Верным же будет сказать: “Пребывает Аллах, а мира нет”. О прошлом следует сказать: “Был Аллах, а мира нет”. Глаголы “был” и “пребывает” существенно различаются, так как не могут заменять друг друга при употреблении их в речи. Давайте рассмотрим, к чему приводит данное различие. Несомненно, оба не отстоят [далеко] друг от друга ни в бытии сущности, ни в небытии мира. Но эта разница есть в третьем извлекаемом из нее смысле. Так, если мы, говоря о небытии мира в будущем, скажем: “Был Всевышний Аллах, а мира нет”, то нам возразят: “Это ошибка, так как “был” используется для описания прошлого, что указывает на наличие в глаголе “был” треть-

его смысла, а именно прошлого. А прошлое, по сути, является временем. Прошлое в отношении прочего – это движение, проходящее параллельно прохождению времени. Отсюда неизбежно вытекает, что до мира должно было существовать время, которое завершилось при возникновении мира“».

[57] *Тогда мы ответим:* «В основе понимания обоих слов лежит понятие о бытии и небытии сущности. Третье же понятие, благодаря которому различаются первые два, нужно нам лишь для сравнения. Если мы предположим в будущем исчезновение мира, а после этого – его возрождение, то скажем: “Аллах был, а мир – нет”. И это утверждение будет верно, независимо от того, подразумевали ли мы первое небытие или же небытие второе, наступившее после бытия. Относительность данного суждения подтверждается тем, что даже само будущее становится прошлым, и тогда его можно будет выразить глаголом прошедшего времени. Все это проистекает от бессилия воображения перед пониманием происхождения начала. Оно способно представить себе начало (“от”) исключительно вкупе с “до”, а с этим “до” воображение не может поделаться ничего. Нам кажется, что оно – нечто реальное и существующее и что, мол, этим “нечто” является время. Данное бессилие сродни бессилию вообразить предел физического мира над головой человека – мы способны представить себе лишь то, что над ней есть крыша, имеющая внешнюю поверхность, затем нам представляется, что над миром есть другое место, не заполненное и не пустое; если же кто-то скажет: “Выше крыши мира нет выси, и нет дали отдаленнее ее”, тогда воображение ступается, будучи не в силах покорно подчиниться этому утверждению. А если кто-то скажет: “До возникновения мира нет “до”, существование которого имело бы место”, – воображение опять-таки трусливо убежит прочь и ни за что не примет этого.

[58] Аналогично допустимо расценивать как не отвечающее действительности и представление о том, что над миром есть бесконечная пустота. Можно сказать: “Слово “пустота” непонятно, а понятие “величина” применимо только к телам, имеющим размер. Поэтому если тело конечно, то и его величина тоже будет конечной”. И вновь воображение бессильно представить, что означают “пустота”

и “заполненность”. Отсюда неизбежно следует, что за пределами мироздания нет ни пустоты, ни заполненности, даже если воображение и не может этого представить. Говорят: “Как связанная с пространством величина (т. е. размер) прилагается к телу, так и связанная со временем величина прилагается к движению. Как величина, связанная с пространством, выражает размеры тел, точно так же временная величина является показателем движения и обеспечивает непрерывность движения, подобно тому как физическое пространство обеспечивает продолжение границ тела. И как доказательство предельности расстояния между полюсами сферы бытия не допускает возможности существования иного физического пространства, так и доказательство конечности движения не позволяет допустить [возможность] существования иного временного пространства, даже если воображение не в силах представить этого. Нет различия между величиной времени, выражаемой параметрами “до” и “после”, и величиной пространства, выражаемой, соответственно, параметрами “верх” и “низ”. Если же допустить существование “верха”, над которым нет “верха”, тогда резонно допустить и существование “до”, до которого нет реального “до”. Это неизбежно, вдумайтесь сами! Ведь они (философы) сходятся в том, что за пределами мироздания нет ни пустоты, ни заполненности».

[59] *Быть может, некто возразит:* «Данное сопоставление некорректно, потому что у мира нет “верха” и “низа”, ибо он – шар, а у шара нет ни верха, ни низа. Предположим, одну сторону ты назовешь “верх”, потому что она находится у тебя над головой, а другую – “низ”, ввиду ее расположения под твоими ногами; но эти ориентиры будут постоянно меняться в зависимости от твоего движения, и действительно они только применительно к твоему месторасположению. То, что ты называешь “низом”, для другого человека будет “верхом”, если представить его стоящим на противоположной стороне Земли против твоих ступней. Более того, та сторона, которую ты воспринимаешь верхом небосвода днем, на обратной стороне Земли становится ночью. Все, что “внизу” Земли, станет “верхом” благодаря вращению, однако невозможно представить, чтобы перешли друг в друга пространство и время. Предположим, есть бревно, у которого один конец толстый, а другой – тонкий, и если мы назовем всю тонкую

половину вплоть до конца “верхом”, а другую половину – “низом”, то здесь не возникнет никакой путаницы в отношении составляющих мира; это просто названия, представленные на примере бревна. Если бревно перевернуть, изменятся и [понятия “верх” и “низ”], но само бревно останется неизменным. “Верх” и “низ” – относительные понятия, адекватные только для одного тебя, а основы мироздания остаются неизменными, как бы ты их ни называл.

[60] Что касается изначального небытия мира и последующего его появления, то это небытие является его неотъемлемой составляющей, поэтому невозможно представить, что оно может измениться и стать другим, как невозможно представить, что предполагаемое после окончания мироздания небытие, являющееся последующим небытием, может стать предыдущим небытием. Оба предела бытия мироздания – первый и второй – это два автономных стабильных предела, и невозможно вообразить, что они могут занять место друг друга из-за смены точки зрения, подобно тому как взаимозаменяемы “низ” и “верх”. Таким образом, философы [якобы] имеют право сказать, что у мироздания нет верха и низа, а каламисты [якобы] не имеют права сказать, что у бытия мира нет периода “до” и “после”. Если же существование “до” и “после” будет доказано, тогда у [понятия] времени нет смысла, помимо случаев применения его [в житейских ситуациях]».

[61] *На это мы отвечаем:* «[Для мироздания] нет никакой разницы между “верхом” и “низом”, и поэтому нет понятий, определяющих их. Нам пристало, оставив их, перейти к использованию терминов “внутренность” и “наружность” и говорить так: “У мира есть внутренность и наружность”. Так будет ли снаружи мира хоть какая-то “пустота и заполненность”? Разумеется, философы ответят: “За пределами мироздания нет ни пустоты, ни заполненного пространства. Если под “наружностью” вы (каламисты) подразумевали его внешнюю поверхность, тогда у него есть наружность. Если же под этим словом вы имели в виду нечто иное, тогда у него нет “наружности”. Аналогично этому, если кто-то спросит: “Имеет ли бытие мира период “до”?” – мы ответим: “Если имеется в виду вопрос “имеет ли бытие мира начало?” – то, признавая последующее существование

мира, [говорим:] у него есть период “до”. Если же под словом “до” вы подразумевали нечто иное, тогда у мироздания нет периода “до”, так же как мы пришли к мнению, что у мира нет “наружности”. Если же вы скажете, что немислимо возникновение бытия без периода “до”, на это последует такой ответ: “Немыслим конец бытия тела, у которого нет наружности (т. е. предела)”. А если вы скажете, что его “наружность” – это не что иное, как оболочка, ограничивающая мироздание, тогда и мы скажем: “Его период “до” – это не что иное, как начало его бытия, а именно его начальный предел”».

[62] *Нам остается сказать:* «Есть Аллах, и нет со-вечного с Ним мира». Данная фраза не утверждает ничего иного. То, что необходимость бытия другой вещи – лишь игра воображения, доказывается тем, что оно (бытие) связано с порожденными воображением понятиями времени и пространства. Даже если философ убежден в извечности тела, его воображение соглашается с предположением, что данное тело должно было возникнуть. В свою очередь, когда мы (каламисты) настаиваем на акцидентальности (сотворенности) тела, наше воображение все же склонно допустить вероятность его извечности. Но если мы обратимся ко времени, наш оппонент (философ) уже не сможет допустить сотворенность времени, не имеющего периода “до”. В отличие от веры, сила воображения может представить это как допустимое и вероятное; однако, как и в случае с пространством, представить себе это²⁹ воображение не в состоянии. Каждый из тех, кто верит в конечность вещей, не способен понять вещь, вне которой существуют пустота и полнота, и все же его рассудок вынужден допустить вероятность этого.

Но, несмотря на это, звучит заявление: “Если ясный разум не исключает бытия конечной вещи на основании доказательства, в этом случае на воображение не нужно обращать внимание”. Аналогично этому разум не исключает существование первого бытия (предбытия), до которого не было ничего, и если воображение не может этого представить, значит, на него тем более не следует обращать внимание. В связи с тем, что воображение, являющееся пленником привычек, приучилось к тому обстоятельству, что один объект всег-

²⁹ Указание на конфликт между философами по вопросу времени. (Прим. пер.)

да окружен либо другим объектом, либо воздухом, принимаемым за пустоту, оно не может постичь метафизические категории. Точно так же воображение способно воспринять сотворенное бытие только как последующее после предыдущего бытия; поэтому оно не может считать существующей преходящую сотворенную вещь, которой не предшествовало “до”. Это и есть причина их заблуждения. Этой дискуссией дается ответ [философам].

[Второй аргумент [философов] об извечности времени]

[63] *Они заявили:* «Несомненно, Аллах, как следует из ваших представлений о Нем, был способен сотворить мир раньше момента его сотворения на год, на сто лет, на тысячелетие, на бесконечное количество лет. Эти предполагаемые периоды отличаются друг от друга величиной. В таком случае необходимо признать существование до возникновения мира какой-то вещи, одна часть которой может быть длиннее другой.

Вероятно, вы (каламисты) скажете: “Применение понятия “год” справедливо только после возникновения сферы и ее вращения”. Поэтому мы откажемся от термина “год” и сформулируем тезис иначе: “Предположим, что за время от начала возникновения и до сего дня мировая сфера совершила, к примеру, 1000 оборотов. Тогда был ли Аллах ﷻ способен создать прежде второй такой же мир, который совершил бы 1100 оборотов?” Если вы ответите: “Нет!” – то фактически это будет означать, что Всемогущий внезапно обрел могущество после немощности, а мир перешел из возможности в невозможность. Если же вы скажете: “Да”, как вам и надлежит ответить, мог ли Он тогда сотворить третий мир с таким расчетом, чтобы тот завершился до нашего времени за 2200 оборотов? Ничего другого, как только сказать: “Да”, вам не остается. Здесь мы (философы) говорим: “А было ли возможно создание сего мира, который мы определили как третий, - даже в случае, если он был ранее, - вместе с миром, который мы называли вторым и который завершается до возникновения нашего мира за 1100 оборотов, а предыдущий – за 2200 [оборотов], так, чтобы размеры их сфер и скорость их вращения были одинаковыми? Если вы ответите: “Да”, это будет неверно,

так как полного совпадения параметров движения двух столь разных объектов быть не может, вследствие чего невозможно их завершение по истечении одинакового периода, и это при том, что параметры обоих миров были неизбежно различны. Если же вы скажете: “Третий мир, существование которого завершается до возникновения нашего за 2200 оборотов, не может быть сотворен вместе со вторым миром, прекратившим существование за 1100 оборотов до нашего: [Бог] должен был создать один [мир] раньше другого на количество [оборотов], равное количеству, на которое второй мир предшествует первому. Первым же мы считаем мир, который ближе прочих к нашему воображению, в случае, если мы двигаемся от нашего времени в рамках предложенного расчета³⁰. В результате предположенная вероятность существования одного [мира] становится кратной вероятности бытия другого мира. В свою очередь, последняя должна в 2 раза превосходить вероятность возникновения всех [предыдущих миров]. Данная вероятность, измеряемая количественно, одна часть которой протяженнее другой на конкретную величину, по своей сути есть не что иное, как время.

[64] Все эти величины не являются ни описанием сущности Творца, Который превосходит все количественные оценки, ни атрибутом небытия мира. Небытие – это вообще ничто, и оценивать его в количественных параметрах нелепо; количество же – это описание того, что обладает мерой, а это только движение. Количество – это исключительно время, являющееся мерой движения. Таким образом, по вашему (каламистов) мнению следует, что до мира было нечто, обладающее варьирующимися количествами, чем является именно время. То есть, по-вашему, до мира было время”,

[65] *то мы возразим на это:* «Все это является следствием влияния воображения. Чтобы выйти из-под власти данного наваждения, эффективнее всего прибегнуть к встречному противопоставлению времени месту. Поэтому мы спрашиваем: “Было ли Аллаху по силам

³⁰ Здесь имеется в виду, что опережение третьим миром первого в 2 раза превосходит опережение второго мира по отношению к первому. Можно допустить и существование четвертого мира, опережение которого по отношению к первому миру будет двукратно превосходить опережение третьего мира по отношению к первому. (Прим. пер.)

создать сферу на локоть больше, чем ее современный диаметр?” Если они ответят: “Нет”, тогда это следует рассматривать как обвинение в немогущности, а если скажут: “Да”, может, тогда Он мог создать ее больше и на два локтя? А на три, и четыре, и так до бесконечности? Тут мы скажем им: “Здесь содержится признание существования за пределами мира дали, которая имеет размер и количество, так как большее на два или три локтя не займет места большего, чем место, занимаемое большим на локоть. Тогда за пределами мира существует количество, что означает существование обладателя данного количества, а именно наличие тела или пустоты. Итак, за границами мироздания пустота или заполненное пространство? Каким будет ваш ответ? Аналогично, был ли Аллах в состоянии создать сферу мироздания меньше, чем Он создал ее, на локоть или два? И есть ли между двумя предполагаемыми объемами разница по занимаемому пространству и объему? Заполненного пространства становится меньше при уменьшении диаметра на два локтя, чем при уменьшении диаметра на один локоть. В результате пустота становится больше объемом. Но ведь пустота – это ничто, поэтому как может она выражаться объемными показателями?! Наш вывод после обращения к воображению за оценкой временных возможностей до возникновения мира соответствует вашему выводу после обращения к воображению за оценкой пространственных возможностей за пределами бытия мира. Разницы между двумя нет”».

[66] *Если же некто скажет:* «Мы не говорим, что не являющееся возможным есть гипотетически допустимое. Существование мира в большем или меньшем по сравнению с его настоящим размером объеме не является возможным, а значит, изначально не допускается гипотетически»,

[67] *то это оправдание недействительно по трем позициям. Во-первых,* данное заявление противоречит доводам разума, ибо представить мир больше или меньше хотя бы на 1 зира гораздо проще, чем вообразить единство черного и белого цвета, единство бытия и небытия. Невозможным является само совмещение отрицания и утверждения, и именно отсюда и берут начало все невозможности, потому это заведомо ложная и несостоятельная посылка.

[68] Во-вторых, если мир, обладая настоящими размерами, не может стать больше или меньше, потому что его бытие необходимо именно в существующих размерах, то необходимость не зависит от первопричины. Тогда уж, подобно материалистам (дахритам), отрицающим Аллаха и причину всех причин, вы придете к утверждению, что Творца вовсе нет. Но в данном случае это будет уже не ваше мировоззрение.

[69] В-третьих, данное утверждение не может поставить оппонентов в тупик – они просто ответят на него идентичным контраргументом. Поэтому-то мы и заявляем: «Возникновение мироздания до того момента, когда оно обрело бытие, невозможно. Его возникновение абсолютно точно совпало с возможностью его возникновения, и не случилось ни раньше, ни позже данной возможности». Если же вы (философы) скажете, что тогда выходит, будто Вечный перешел из состояния немощности в состояние могущества, мы ответим: «Нет», потому что бытие не могло быть способным на применение силы; то есть: если нет чего-то невозможного для существования, то это не является показателем слабости и отсутствия могущества. Если на это вы возразите: «Как это [бытие] было невозможным, а затем вдруг стало возможным?» – тогда мы ответим: «А почему вы считаете невозможной недопустимость его возникновения в одном состоянии и допустимость – в другом состоянии? Аналогично, если нечто связано с одной противоположностью, тогда невозможно охарактеризовать его другой противоположностью». Если вы возразите: «Состояния равны», то мы ответим: «Тогда и параметры равны! Как может тогда один параметр быть возможным, а другой, чуть меньший или больший предыдущего, хотя бы на ноготок, уже невероятным? Если уж первый не является невероятным, значит, и второй нельзя считать невероятным». Это принцип, на котором следует выстраивать диспут с ними на данную тему.

[70] **Вывод.** Приводимые философами оценки вероятностей не имеют смысла. Действительно, непререкаемо то, что Всевышний Аллах – Извечен и Могуч, и никакое действие не является для Него недоступным, если Он хочет произвести оное. В такой оценке Его могущества нет абсолютно ничего, что неизбежно приводило бы к

необходимости [признания] бесконечно длящегося времени, разве что воображение может присовокупить к данной оценке что-то еще.

Третий аргумент [философов] извечности мироздания

[71] Они (философы) ухватились за следующую догму: возникновение мира было возможным до его возникновения, так как предположение о том, что сначала его появление было невозможным, а затем стало возможным, невероятно. У возникновения данной возможности нет начала, то есть она всегда оставалась стабильной, и бытие мира продолжается как возможное, ибо ни в одном из состояний [Творца] в отношении мира невозможно сказать, что его бытие невозможно. А если возможность извечна, то извечна и реализация. Наше утверждение: «Его бытие возможно» – должно пониматься как: «Нет ничего невозможного в его существовании». Если возможно его постоянное существование, то невозможно его постоянное несуществование. Напротив, если бы его бытие было постоянно невозможным, утверждение «Его постоянное бытие возможно» – было бы неверным. А в этом случае невозможно было бы сказать: «Состояние возможности постоянно». И тогда стало бы правильным утверждение: «Возможность имеет начало». А из этого утверждения следует, что до него не было никакой возможности. И в этом случае мир был бы невозможен и Аллах не сумел бы его сотворить.

[72] *На это возражаем:* «Постоянное творение мира возможно; поэтому естественно предположить, что его возникновение было возможно в любое время. Если предположить, что его бытие постоянно, то тогда он не мог быть сотворен. В этом случае реальность не была бы согласована с возможностью, а была бы прямо противоположной, что идентично сказанному ими (философами) в отношении пространства. Заключалось это суждение в том, что существование мира в большем объеме, как и создание некоего тела вне мироздания, допустимо и возможность продолжить построение других миров безгранична. Вместе с тем существование небесконечного абсолютно заполненного пространства невозможно, как невозмож-

но и существование бытия, бесконечного только с одного конца. Об этом так и говорится: “Возможным является существование тела, имеющего поверхность”, однако оно не поддается каким-либо количественным измерениям. Точно так же возможность творения и основы бытия не могут быть определены категориями “предшества” и “последствия”. Основа его сотворенности заключается в определенности, потому что он не может быть за пределами возможного»

Четвертый аргумент³¹ [философов извечности мироздания]

[73] *[Философы] говорят:* «Материя, принадлежащая какой-либо сотворенной вещи, предшествует ей, так как сотворенное не может быть вне материи. А в этом случае материя не может быть сотворенной, потому что сотворенными являются образы, признаки, свойства». Данному заявлению дается следующее обоснование: бытие любой сотворенной вещи до момента возникновения является либо возможным, либо невозможным, либо необходимым. Невероятно предположить, что ее возникновение было невозможным, потому что сущность невозможного и существовать-то не может. Невозможна также необходимость бытия какой-либо вещи самой по себе, потому что тогда оно не может исчезнуть вообще. Это доказывает, что по своей сути сотворенная вещь является возможным бытием, а для такого рода бытия существует возможность появления еще до [реального] появления. Подобная возможность, являясь избыточным качеством, не может появиться сама по себе – необходимо некое место (*махалль*) приложения. Таким местом является материя. Сказано: “Эта материя обладает способностью нагреваться и остывать, быть черной и белой, двигаться и покоиться”, то есть [она обладает характеристиками и] с нею могут случаться трансформации. Таким образом, возможность [появления] есть

³¹ Здесь имеется в виду, что опережение третьим миром первого в 2 раза превосходит опережение вторым миром первого. Можно допустить и существование четвертого мира, опережение которого по отношению к первому миру будет двукратно превосходить опережение третьего мира по отношению к первому. (*Прим. пер.*)

свойство материи. Но поскольку у материи не существует [другой] материи, возникновение вещи становится невозможным. Дело в том, что если вещь считается сотворенной, значит, возможность ее бытия предшествовала ее бытию; а это означает, что возможность существует сама по себе, а существование ее само по себе немыслимо, и тогда невозможно мыслить возможность, являющуюся избыточным свойством, в качестве бытия, существующего само по себе.

[74] Невозможно также заявить, что “возможность” связана с приложением силы и может быть реализована Вечным, потому что мы способны осознать способность чего-то к действию только посредством [допущения] возможности этого. Мы говорим: “Это может быть осуществлено, ибо оно возможно” или: “Это не может быть осуществлено, ибо оно невозможно”. Если бы наше утверждение: “Это возможно” – означало: “Это из тех [вещей], к чему можно приложить силу”, тогда мы определяли бы каждую вещь возможностью приложения силы, а это означало бы определение каждой вещи ею же самой. Такая возможность является возникающим в уме суждением, которое влечет следующее суждение – о неизбежности применения силы. А раз так, то суждение о возможности не связано со знанием об Аллахе, потому что знание делает необходимым объект познания; к тому же оно является дополнительным свойством, для которого нужна точка приложения, а таковой является материя. Таким образом, всему сотворенному предшествует материя, а первая материя не была сотворенной».

[75] *На это можно возразить:* «Упоминаемая вами возможность обосновывается суждением разума. Иными словами, то, существование чего разум допускает и против существования чего он не возражает, мы называем “возможным”; то же, чего разум допустить не может, мы нарекаем “невозможным”; если же разум оказывается неспособен представить небытие чего-либо, мы называем это “необходимым”. Эти три состояния существуют [только] в уме, и они не присущи какому-либо объекту, имеющему определенные характеристики». Доказывается это тремя положениями:

[76] Первое. Если возможность приложима к какому-либо объекту бытия, когда о нем говорится: «Это возможно», тогда и несовмести-

мость требует приложения к какому-либо объекту бытия, ввиду чего о нем можно сказать: «Это несовместимо». Однако несовместимое по сущности не имеет собственного бытия, как и материи, с которой происходит нечто невозможное.

[77] Второе. О белизне и черноте разум выносит суждение как о возможном еще до возникновения обеих, и так как данная возможность прилагается к телу, подверженному влиянию обеих [красок], почему и говорится: «Это тело можно как очернить, так и обелить», то, значит, белизна сама по себе не является возможной и не может характеризоваться как «возможность». Возможным [в этом случае] является именно тело, возможность же прилагается к нему. Тут мы вопрошаем: «Что означает “чернота” по своей сути? Она – возможное, или должное по существу, или же несовместимое?» Единственно правильное – ответить: «Она – возможное». Тем самым доказывается, что разум, вынося суждение о возможности, не испытывает нужды в обозначении некой бытийной сущности, к которой прилагается возможность.

[78] Третье. Согласно взглядам философов, человеческие души рассматриваются как самодостаточные субстанции, которые не являются ни телом, ни материей и не привязаны к материи. Согласно позиции Ибн Сины и других, души – сотворенные, и они обладали возможностью [появиться] до [момента] своего возникновения. Не обладая сущностью и материей, они обладали потенцией существования, поэтому их возможное существование является дополнительным свойством, не относящимся к могуществу и воле Аллаха. Таким образом, приводимое ими доказательство оборачивается против них же самих.

[79] *Если некто заявит*: «Абсурдно предоставлять разуму судить о возможности. Доводы разума не имеют смысла вне связи со знанием, находящимся во взаимосвязи с возможностью, ибо суждение разума бессмысленно, поскольку выносит вердикт о возможности всегда на основании знания – ведь возможность известна и сама по себе знанием не является. Знание просто охватывает ее, следует за ней, привязано к ней в том виде, в котором оно есть. Если допустить небытие

знания, познанное не уйдет в небытие. Если же предположить исчезновение познанного, исчезнет и знание. Это означает, что знание и познанное – два явления, из которых одно – ведомое, а другое – ведущее. Если бы мы предположили отказаться от подтверждения состояния возможности и пренебречь его различиями, тогда бы мы сказали: “Возможность неустранима; наоборот, необходимость возможных вещей возможна, только разум не воспримет это. Все, что может быть по сущности, – может быть по сущности. Разум может упустить ее из вида, но если исчезнет разум, то возможность будет оставаться всегда. Это неизбежно”.

[80] На самом же деле три приведенных доказательства неприемлемы, потому что невозможность тоже является дополнительным свойством, требующим наличия объекта бытия. Невозможное – это воссоединение противоположностей: если нечто белое, то для него невозможно быть черным и белым одновременно. В этом случае необходим некий явный субстрат, который можно охарактеризовать определенными свойствами. Вот тогда-то и говорится: “Невозможно присутствие противоположности”. И тогда невозможность может обладать дополнительным качеством, которое может быть в некоем субстрате. Что же касается необходимости, нет сомнений в том, что она связана с необходимым бытием.

[81] В отношении второго положения – возможность существования черноты в самой себе ошибочна, потому что невозможно представить изолированную от всего черноту; она станет возможной лишь если вообразить ее в форме тела. Тело же способно изменять форму и другие параметры. Чернота не может быть охарактеризована возможностью, так как не существует сама по себе.

[82] Что же касается третьего [доказательства], то оно построено на суждении о душе, которую группа философов считают извечной. Однако в некой степени ее привязанность к телам все же возможна, поэтому сказанное вами неправомерно. Некоторые из тех, кто считал душу сотворенной, придерживались мнения о том, что она связана с материей и, как считал Гален, привязана к характеру (*мизадж*). В этом случае душа является материей и возможность связана с материей.

[83] Согласно учению тех, кто считал, что душа сотворена и ее существование не обусловлено пребыванием в материи, это означало, что мыслящая душа (т. е. душа человека) может управлять материей. В этом случае предшествующая возможность обуславливается материей. Таким образом, душа, не присутствуя в материи, устанавливает с ней связь, потому что именно душа направляет и использует материю. Таким образом, состояние возможности оказывается связанным с душой»,

[84] *то мы ответим:* «Категории возможности, необходимости и невозможности не зависят от доводов разума. На довод о том, что “довод разума выносится на основании знания, а знание обуславливает наличие объекта познания”, мы отвечаем: “Суждение о цветности, живости и других вещах выносится на основании доводов разума; оно представляет собой знание, и будет некорректно сказать, что объекта этого знания, то есть “познанного”, нет. Дело лишь в том, что эти объекты знания не реализованы в материи. Даже сами философы четко заявляли, что сами понятия существуют в умах, а не материально, в материи же представлены лишь конкретные частности вещей, которые выявляются не разумом, а ощущениями. Они являются лишь причиной для того, чтобы из них разум мог извлекать умозрительное суждение, отделенное от материи. Таким образом, цветность – это суждение, индивидуально представленное разумом, помимо черноты и белизны. Невозможно представить себе существование цвета, который не является ни черным, ни белым, ни другим. Разум воспринимает некую выраженную конкретно форму цветности, о чем говорится: “Это – форма ее бытия в умах, и она не выражена в реальности”. Если это не невозможно, значит, невозможным нельзя назвать и упомянутое нами».

[85] На реплику [философов]: «Если исчезнет разум, то возможность будет оставаться всегда» – мы ответим: «Но в случае их исчезновения исчезнут ли общие понятия, такие как вид и род?» Если на этот вопрос они ответят «Да» ввиду того, что данные суждения являются предметом исключительно умозрительным, тогда это будет абсолютно идентично нашему высказыванию о возможности, и в этом случае разницы между двумя данными разделами нет. Если же

они (философы) будут настаивать на том, что общие понятия остаются существовать в знании Аллаха ﷻ, значит, аналогично следует рассматривать и заявленное о возможности. Данный контраргумент более чем справедлив, и, приводя его, мы хотели продемонстрировать внутреннюю противоречивость их учения.

[86] Что же касается оправдания ими непринятия «невозможности» – якобы она является приложением к материи, неизбежно характеризующейся некоторыми свойствами, потому что с ними несовместимы прямо противоположные характеристики, – то следует сказать, что дела обстоят так не со всем невозможным. Ведь невозможно существование сотоварища у Всевышнего Аллаха, и не существует материи, к которой приложима эта невозможность.

Если они (философы) заявят, что невозможность существования сотоварища означает, что единственность Божественной личности и Его существование необходимы, а мысль о единстве [лишь] дополняет этот тезис,

[87] *тогда мы ответим*: «Согласно вашим фундаментальным основам, все это не является необходимым. Так, мироздание существует вместе с Ним, поэтому Его нельзя назвать Единственным».

Если они заявят, что невозможность существования сотоварища означает, что выделенное обособленное обладание Всевышним Аллахом собственной сущностью и Его существование неизбежны, а обособленное обладание данной сущностью прилагается к Нему,

тогда мы ответим: «Его существование, согласно их фундаментальным позициям, не является неизбежным. Так, мироздание существует вместе с Ним, поэтому Его нельзя назвать уникальным-обособленным».

Если же они заявят, что Его уникальная обособленность над оппонентом (сотоварищем) – это неизбежная необходимость, а антонимом «неизбежно необходимого» является «несовместимое», поэтому оно (несовместимое) прилагается к Аллаху,

тогда мы ответим: «Под уникальной обособленностью Аллаха над материей мы подразумеваем, что она не одно и то же с Его обособленностью над оппонентом. Его обособленная уникальность над оппонентом – неизбежная необходимость, а Его обособленная уникальность над творениями – вероятно и неизбежной необходимостью не является». Мы присовокупили к Нему данную вероятность посредством этой уловки, подобно тому как они взвалили на себя ответственность за утверждение о причастности несовместимости к Его сущности, переиначив понятие «несовместимость» на «неизбежная необходимость», а затем приложив к Нему уникальную обособленность как неизбежную необходимость.

[88] Теперь в отношении отговорки о том, что белизна и чернота не имеют самостоятельного существования. Если здесь подразумеваются сущности внешнего мира, то это справедливо; но если здесь имеются в виду сущности, существующие в их уме, тогда это неверно, ибо разуму легко представить черноту как общее понятие и выдвигать суждение о ее самостоятельной возможности.

[89] Несостоятельны и их утверждения о возникновении душ, о возможности их самостоятельного существования, об обладании какими-то возможностями до возникновения, а также о том, что души могут управлять материей. Все это верно лишь отчасти. Если вы удовлетворитесь этим, тогда нельзя исключить справедливость такого суждения: «Возможность сотворенного означает способность создания ее тем, кто в состоянии это сделать (*кадиф*). В этом случае состояние возможности не находится в связи с пассивным телом и не присутствует в нем, но находится в связи с активным телом, хотя не присутствует и в нем. Не присутствуя в них обоих, состояние возможности не имеет различия степеней по отношению к пассивному и активному телу».

[90] *Если некто скажет:* «Во всех ваших возражениях вы прибегаете к встречному противопоставлению спорных вопросов. Еще ни разу вами не было предложено собственного решения приводимых ими проблем»,

[91] *то на это мы отвечаем:* «Возражение неизбежно демонстрирует несостоятельность учения. Кроме того, сопоставление тезиса и антитезиса эффективно помогает решить проблему. В настоящей книге мы стремились только показать несостоятельность их учения, сбросить флаги их доказательств и выставить на всеобщее обозрение их позор. Занимаясь решением данной задачи, мы не выгораживали никакую другую точку зрения и поэтому не вышли за рамки изначального замысла книги. И мы не вдаемся в рассмотрение аргументов, указывающих на справедливость суждения о сотворенности мироздания, ибо наша главная цель – выявление лживости их заявления о том, что извечное существование мироздания теперь и на века является доказанным. Об истинном учении мы напишем книгу после завершения этой и, если нам будет сопутствовать Божье благословение, мы назовем ее «Фундаменты массовых мировоззрений»³². В ней мы позаботимся о выявлении и заверении [истинного мазхаба], подобно тому как стремились в данной книге к разрушению [ложных мировоззрений]». Истина же ведома лишь Аллаху.

³² Газали сдержал обещание и написал такой текст, включив его в состав книги «Оживление наук о вере». Простота приведенных в ней сведений помогает определить научную ценность книги «Крушение позиций философов» в оценке взглядов Газали. Кроме того, взаимосвязь между двумя книгами объясняет следующую фразу Газали: «С этой наукой (каламом) связана книга, составленная нами во сокрушение позиций философов». (Прим. пер.)

ГЛАВА II. О НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ УТВЕРЖДЕНИЯ [ФИЛОСОФОВ] О ВЕЧНОСТИ МИРОЗДАНИЯ, ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА

[1] Следует оговорить, что эта тема – ответвление первой. Дело в том, что, согласно их (философов) позиции, мироздание, кроме того что является безначальным, не имеет также и конца, то есть вечно. Они считают немислимыми утверждения о [возможности] нарушения гармонии в нем и его уничтожений; по их мнению, мир был таким всегда и останется таким навечно.

[2] Четыре предъявляемых ими доказательства в пользу безначальности, которые были нами приведены, применяются ими также для обоснования теории о вечности мироздания. Возражения на эти доказательства ничем не отличаются от изложенных ранее. Так, например, они говорят, что мироздание является следствием, его первопричина безначальна и нескончаема, а следствие пребывало вместе с первопричиной, и обосновывают: «Если первопричина не изменится, значит, неизменным останется и следствие». Собственно, на этом они и выстроили доказательство невозможности сотворенного [мира], и в таком же виде оно применяется для обоснования невозможности прекращения бытия. Это один из обычных их тезисов.

[3] Второй тезис. Если мир пребудет в состоянии небытия, тогда его небытие наступит после бытия, а значит, он будет иметь период «после», что доказывает существование времени [после небытия мира].

[4] Третий тезис. Возможность возникновения бытия не прерывается. Допустимо и то, что возможное бытие зависит от возможных условий. Однако данное доказательство не бесспорно. Мы исключаем возможность безначальности [мира], но вынуждены не исключать его вечность – она зависит от Аллаха. Конечность сотворенного не является необходимостью; между тем сотворенность действия и наличие у него начала необходимы. Никто не считал обязательным наличие у мира конца – кроме Абу аль-Хузайля аль-Алляфа, говорившего: «Подобно тому как бесчисленное количество оборотов

[мировой сферы] невозможно в прошлом, так же оно невозможно и в будущем». Между тем это мнение несостоятельно, потому что будущее как целое не входит в [состав] существующего бытия, так как не вытекает из него и не идет параллельно с ним. Прошлое же полностью входит в бытие, вытекая из него, несмотря на то что не идет параллельно ему, так как очевидно, что, прибегая к разуму, мы не можем вообразить бесконечное существование мироздания, а только допускаем в равной степени как его бесконечное существование, так и его увядание. Реальность докажет, какая из двух вероятностей осуществится. Рассмотрение подобных вопросов не может быть доверено рассудку.

[5] Четвертый их тезис также несостоятелен, потому что они говорят: «Если мир исчезнет, то останется возможность его бытия, потому что возможное не превращается в невозможное. Возможность же является прилагаемым свойством». По их утверждению, всякая сотворенная вещь нуждается в предшествующей материи, и все уходящее в небытие нуждается в материи, в которой оно уходит в небытие. Однако же в небытие уходят не материи и основы, а формы и субъекты, воплощенные в материях.

[6] Ответ на все указанное выше содержится в рассмотрении двух других приводимых ими доказательств.

[Доказательство] первое

[7] *Этого доказательства придерживался Гален, заявивший:* «Если бы Солнце было подвержено, например, постепенному увяданию, тогда неизбежно за огромный промежуток времени должны были возникнуть явные признаки его увядания. Наблюдения же размеров Солнца на протяжении тысяч лет доказывают, что размеры его остаются неизменны. И, так как Солнце не уменьшилось даже по прошествии столь долгого периода, это доказывает, что оно не придет в негодность».

[8] *На это можно выдвинуть сразу несколько возражений. Первое.* Данное доказательство допустимо сформулировать иначе: «Если Солнце

может прийти в негодность, тогда оно должно было увядать». Вторая часть данной формулировки абсурдна, значит, абсурдна и предыдущая. Данное сопоставление называется ими «взаимообусловленным». Вывод, к которому они пришли, отнюдь не обязателен, потому что первая часть сей формулировки не будет верна без другого условия; то есть тезис «если Солнце способно прийти в негодность, значит, оно должно увядать» справедлив только при соблюдении другого условия: «Если Солнцу надлежит прийти в негодность, увядая постепенно, значит, оно должно увянуть на протяжении некоего периода». Но прежде следует обосновать справедливость данного утверждения, то есть что Солнце должно увянуть именно постепенно, и лишь тогда вторая половина данной формулировки станет справедливой. Мы же не можем бездоказательно принять утверждение о том, что нечто должно прийти в негодность, обязательно увядая постепенно. Увядание – это лишь один из путей прихода в негодность, и нельзя исключать, что нечто может стать негодным мгновенно, погибнув сразу после состояния собственного совершенства.

[9] Второе. Если даже принять на веру, что прийти в негодность Солнце может исключительно постепенно, то откуда они узнали, что увядание еще не затронуло его? Судить об этом по наблюдениям абсурдно, так как размеры Солнца известны лишь приблизительно. Даже если Солнце, о котором говорится, что оно больше Земли приблизительно в сто семьдесят раз³³, уменьшится в объеме на гору, то зрительно этого не заметить! Поэтому вполне может быть, что оно увядает и на сегодня уже уменьшилось в объеме на несколько гор или и того больше. Органы чувств не в состоянии определить это, потому что астрономия смогла установить размеры Солнца лишь приближенно. Это сродни тому, как если составляющие элементы бриллианта подвержены разложению, то уменьшение бриллианта не будет ощутимым и за сто лет. Может случиться, что уменьшение объема Солнца за время астрономических наблюдений эквивалентно уменьшению объема бриллианта за сто лет. Органы чувств не могут определить данную разницу, поэтому доказательство Галена несостоятельно.

³³ Это мнение ученых древности. Современная наука доказала, что намного больше. (Прим. ред.)

[10] Мы отвернулись от множества прочих подобных доказательств, которые не принимаются серьезными мыслителями как основательные. Здесь мы привели только это единственное, дабы оно стало показательным примером, высвечивающим качество остальных, и ограничили упомяннутыми четырьмя доказательствами, для разрешения лживой сути которых необходимо серьезное разбирательство.

Доказательство второе

[11] О невозможности исчезновения мироздания они (философы) заявили следующее: субстанции, из которых состоит мироздание, не могут исчезнуть, потому что немыслима причина, которая могла бы ввергнуть их в небытие. Этой причиной неизбежно является либо³⁴ воля Всевышнего ﷻ, что недопустимо, так как если Он не был Волеизъявителем исчезновения его, а затем стал таковым, значит, Он Сам переменялся, и отсюда также следует, что Всевышний и Его воля характеризуются одинаково во всех состояниях. При этом объект приложения воли переходит из небытия в бытие, а затем из бытия в небытие. Сказанное о невозможности бытия, произошедшего по воле Аллаха, доказывает также и невозможность ухода мира в небытие (по той же причине).

[12] К этому добавляется другое, более серьезное затруднение – объект приложения воли неизбежно является действием Волеизъявителя. Действие всякого, кто не был, а затем стал действующим, если в нем самом никаких перемен не произошло, обязательно должно стать существующим после того, как оно было несуществующим. Ведь если бы Он оставался как был, если у Него не было действия, тогда, не обладая действием и теперь, Он не сделал бы ничего. Небытие же – это ничто; как же оно может быть действием? Если же Он уничтожил мир, и тем самым обновилось Его действие, которого не было, тогда что же это за действие? Быть может, данным действием является бытие мира? Но этого не может быть, ибо бытие конечно! Или же Его действием является уход мира в небытие? Но небытие – это ничто, а «ничто» действием

³⁴ В тексте Газали нет второго «либо». (Прим. пер.)

не может быть! Простейшее действие должно как минимум существовать, а небытие мироздания не есть нечто существующее, чтобы было справедливо высказывание: «Оно есть сделанное Действующим, осуществленное Осуществляющим».

[13] Как утверждают [философы], в данном вопросе каламисты разделились на четыре непримиримые группы, которые не в состоянии найти ответы.

[14] Мутазилиты заявили, что произошедшее от Него действие существует, и им является исчезновение (*фана*), которое Он создает не в станции. Поэтому, когда мир мгновенно исчезнет, исчезнет и сотворенное исчезновение, не нуждаясь в другом исчезновении, и так по цепочке до бесконечности.

[15] Данное обоснование недействительно по нескольким позициям. Во-первых, Исчезновение не есть нечто мыслимое существующее, чтобы предположить его сотворенность. Кроме того, если нечто исчезнувшее [до того] было существующим, тогда почему [оно] ушло в небытие самопроизвольно, без причины этого небытия? И посредством чего именно миру будет причинено небытие? Ведь если исчезновение (*фана*) является атрибутом этого мира и изначально находится в нем, то это невозможно, потому что находящееся внутри чего-то соединяется и смешивается с ним хотя бы на миг, а если их смешение возможно, то они не являются противоположностями друг друга. В этом случае [исчезновение] не приведет к небытию мира. А если Аллах создал исчезновение вне мира и пространства, то каким образом оно может вступить в противодействие с бытием мира? [Во-вторых], эти воззрения содержат и другие омерзительные утверждения, суть которых заключается в том, что Аллах не способен ввергнуть в состояние небытия одни элементы мироздания (*джавахир*), не причинив небытия другим элементам, и более того, что Он вообще не обладает могуществом произвести тотальное уничтожение (*фана*) всех элементов мира, потому что если оно (уничтожение) существует не в станции, тогда его воздействие в совокупности на все бытие (все части которого существуют в станции) будет всеохватным.

[16] Вторая группа – каррамиты – заявила, что уничтожение принадлежит всецело Аллаху. Уничтожение, согласно их мнению, состоит в некоей сущности, которая сотворена Аллахом – превыше Он всех наговоров их! – в Своей сущности, под воздействием которой мироздание становится небытием. Аналогично они рассматривают и бытие, являющееся результатом осуществления (*иджада*) произведенного Им в Своей сущности, под воздействием которого осуществленное и становится осуществленным. Но это утверждение также неправомерно, поскольку из него следует, что Предшествующий является объектом, подверженным акциденциям. Данное утверждение выходит за рамки мыслимого, ведь бытие чего-либо, как диктует логика, – это не что иное, как существование, являющееся результатом воздействия воли и могущества. Немыслимо считать обоснованным наличие влияния чего-либо другого, помимо воли и могущества, а также существование подчиненного данному могуществу объекта, каковым является мир. То же самое можно сказать и в отношении уничтожения.

[17] Третья группа – ашариты – заявила: «Признаки исчезают сами по себе, и постоянное их существование невозможно, потому что если вообразить, что они способны существовать вечно, тогда невозможно было бы представить их гибель³⁵. В свою очередь, субстанции сами по себе не могут существовать бесконечно. Их бесконечное существование обеспечивается бесконечным существованием, превосходящим их бытие. Не создай Всевышний Аллах бесконечного существования, субстанции ушли бы в небытие из-за небытия бесконечного существования».


[18] Но это утверждение также неверно, так как идет вразрез с наблюдениями органов чувств, которые гласят, что чернота и белизна не вечны и что бытие этого [цвета] постоянно изменяется. Разум же не принимает данного утверждения, подобно тому как он не соглашает-

³⁵ Вероятно, данное утверждение берет начало из известного и распространенного среди ашаритов мнения о том, что субъект не способен обеспечивать продолжение существования другого субъекта. Нескончаемое существование само по себе является субъектом, поэтому нельзя допустить, что оно способно обеспечивать существование прочих субъектов. Если предположить, что субъекты продолжали существовать одновременно, тогда их вечное существование обеспечивалось бы автономно, а не благодаря вечному существованию, превосходящему их. Но при данном раскладе нелогично допустить, что эти субъекты могут погибнуть, ведь их сущность не меняется. (*Прим. ред.*)

ся с утверждением о том, что бытие тела непрерывно обновляется. Разум говорит, что волос, который был на голове человека вчера, является и сегодня тем же самым волосом, а не просто идентичным ему. Точно так же разум судит и о черноте волос. Кроме того, в данном утверждении содержится еще один спорный момент: если бесконечное существование Бесконечно Сущестующего обеспечивается неким посторонним бесконечным существованием, то отсюда следует, что и свойства Всевышнего Аллаха также должны обеспечиваться данным бесконечным существованием, которое, в свою очередь, не является бесконечным и поэтому нуждается в другом бесконечном существовании, и так по цепочке до бесконечности.

[19] Четвертая группа – одна из ветвей ашаритов – заявила: «Признаки исчезают сами по себе, но субстанции гибнут, потому что Аллах не создает в них ни движения, ни покоя, ни соединения, ни разделения. Существование же тела, которое не покоится и не движется, невозможно, и оно уходит в небытие». Судя по всему, обе ветви ашаризма склонялись к мысли о том, что исчезновение является не действием, а воздержанием от действия, так как не допускали того, что небытие является действием.

[20] Философы придерживаются тезиса о невозможности ухода мира в небытие, даже если допустить, что однажды они согласятся с тем, что мир возник. Это из-за того, что они, безоговорочно соглашаясь с сотворенностью души, уверяют в невозможности ее ухода в небытие. Иными словами, позиция их такова: независимо от того, вечна та или иная вещь или сотворена, нельзя предположить, что, не находясь в каком-то [конкретном] месте, она может исчезнуть после существования. Даже если некто скажет им: «И это несмотря на то, что после разведения огня под [сосудом с] водой, вода, [испаряясь], уходит в небытие?!» – они ответят: «Она не ушла в небытие, а превратилась в пар и затем опять станет водой. Ведь материя, что является формой [воды в сосуде], остается той же самой материей, [превратившись в пар]. Материя просто принимала форму воды, и после остывания воздуха она вновь станет водой. Материя не обновляется, а лишь меняет форму, потому что равномерно распределяется между элементами. Изменяются лишь ее образы».

[21] *Ответ заключается в следующем.* Если бы мы имели возможность подвергнуть тщательному анализу каждый из представленных вами выводов, то смогли бы доказать, что опровергнуть их с ваших позиций невозможно, так как ваши позиции основаны на схожих утверждениях. Мы не станем их обсуждать, а ограничимся рассмотрением лишь одного из представленных выше суждений. С этой целью мы спрашиваем вас: «Какие контраргументы вы выдвигаете против тех, кто утверждает: «Сотворение и уничтожение происходит по воле Обладателя Могущества. Всеславный и Всевышний Аллах творит что-либо, когда захочет, а когда не захочет – не творит. Именно так следует понимать постулат о том, что Он  Обладатель могущества во всех смыслах. Следовательно, изменения происходят не в Его сущности, а в действиях?»» На ваш вопрос: «Действие исходит от Того, Кто способен на это действие; и что же появляется от Него?» – мы ответим, что от Него появляется нечто новое, и оно есть небытие. Ведь небытия вначале не было, а потом стало, – значит, оно появилось от Того, Кто на это способен.

[22] *Если вы возразите:* «Небытие – ничто; как же оно могло изойти от Действующего?» – мы ответим: «А как же оно появилось, если оно – ничто? Появление небытия от Действующего понимается как совершенное действие, опирающееся на Его могущество. Если невозможно совершение действия, то почему не должно мыслиться отношение [действия] к могуществу? И тогда в чем разница между вами и теми, кто отвергает в принципе саму возможность наличия у небытия каких-либо характеристик? Такие заявляют: «Небытие – это ничто, как же оно может иметь характеристики? Как оно может характеризоваться обновлением и отношением?» Мы не сомневаемся в том, что небытие имеет характеристики, и проявление этих признаков соответствует доводам разума независимо от того, есть у них название или нет.

[23] *Если некто скажет:* «Такой вывод справедлив лишь для тех, кто допускает уход чего-либо в небытие после реального существования. Резонно задаться вопросом: к чему же это приведет? Согласно нашим представлениям, ничто существующее не может исчезнуть бесследно. Уход в небытие означает вступление во взаимодействие с противоположностями, которые являются реально существующими в бытии

материальными объектами. Исчезают они не потому, что оказались подвержены воздействию абстрактного небытия, которое вообще ничто. Как может нечто, ранее не существовавшее, обрести характеристики после появления? К примеру, если волос побелел, значит, он оказался подвержен воздействию белого красителя, существующего в реальности. Описывая этот процесс, непозволительно сказать: «Произошло несуществование черноты»»,

[24] *то данное рассуждение несостоятельно по двум позициям. Первое.* Обеспечивается ли исчезновение черноты воздействием белизны? Ответив «Нет», они пойдут против здравого смысла. Если же скажут «Да», тогда отличается ли исчезновение одного цвета от исчезновения другого цвета, или оба исчезновения – одно и то же? Ответ «Оба одно и то же» приведет к противоречию, так как вещь не может обеспечивать саму себя. В случае ответа «Они различны» возникает вопрос – мыслимо ли иное отличное небытие? Если они ответят «Нет», тогда нам следует спросить: «Чем вы обосновываете самодостаточность небытия? Ведь вынести суждение о том, что небытие обеспечено самим собой, – значит, по сути, признать, что это мыслимо». В случае, если они ответят «Да», такая самодостаточность, коей является уход черноты в небытие, извечна или сотворена? Они могут ответить «Извечна», но это абсурд. При ответе «Сотворена» возникает вопрос: каким образом описываемое как сотворенное не может быть мыслимым?³⁶ Если они ответят, что [самодостаточность] не извечна и не сотворена, то это невозможно ввиду ложности утверждения о том, что черный цвет ушел в небытие до вторжения белого цвета, тогда как заявление о том, что чернота ушла в небытие после вторжения белизны, справедливо. Поэтому оно (небытие), безусловно, является отдельным воздействующим фактором. Данный фактор воздействия мыслим, и его допустимо соотнести с могуществом Обладателя Могущества.

[25] Второе. Согласно их утверждению, некоторые характеристики уходят в небытие не в результате взаимодействия с их противополож-

³⁶ Автор повторяется. Здесь должен быть вопрос: «Каким образом сотворенное может не быть следом Обладателя Могущества?». (Прим. пер.)

ностями, а по другим причинам. К примеру, у движения нет противоположности. [Согласно философам], отношения между покоем и движением аналогичны отношениям между бытием и небытием, – здесь я подразумеваю противонаправленность бытия и небытия по отношению друг к другу. Покой означает отсутствие движения; если не будет движения, то не возникнет и его противоположности – покоя; напротив, возникнет абсолютное небытие. То же самое касается и свойств, относящихся к разряду совершенных, – например, отпечатка объектов на роговице глаза или отпечатка умозрительных понятий и образов в душе. Они (эти свойства) начинают существовать с начала собственного бытия, при котором его противоположность не исчезает. Если же они исчезнут, то это будет означать исчезновение бытия, после которого его противоположность не наступит. Их исчезновение означает, что наступило небытие, и оно предстает как нечто мыслимое. Если же мыслимо наступление чего-либо – даже «ничто», значит, так же мыслимо будет приписать оное могуществу Обладателя Могущества. Таким образом, при допустимости мысли о проявлении сотворенного посредством вечной воли нет разницы между бытием и небытием. А истина ведома лишь Аллаху.

ГЛАВА III. ОБ ОШИБОЧНОСТИ РАССМОТРЕНИЯ ПОСТУЛАТА «АЛЛАХ – УСТРОИТЕЛЬ И ТВОРЕЦ МИРОЗДАНИЯ, И МИР – ЕГО ТВОРЕНИЕ» КАК ИНОСКАЗАНИЯ

[1] Философы, за исключением дахритов (атеистов), сходятся во мнении о том, что у мироздания есть Творец-Устроитель и что Всевышний Аллах – Творец мироздания, Произведший его, а мир – Его творение и [результат] Его действия. Однако эта позиция находится в неразрешимом противоречии с основами их собственного мировоззрения. Согласовать фундаменты их науки с тезисом о том, что мироздание выработано Аллахом, невозможно по трем причинам, а именно из-за занимаемых ими позиций в отношении: Действующего (Исполнителя); действия; взаимоотношения между действием и Действующим.

[2] Во-первых, Действующий должен быть Волеизъявителем, Свободным в выборе, Знающим, что Он хочет, для того чтобы быть Исполнителем задуманного Им. Однако, согласно их мнению, Всевышний Аллах не является Волеизъявителем, и более того, Он не характеризуется никакими свойствами вообще, а все, что исходит от Него, является непреложной необходимостью.

Во-вторых, они настаивают на извечности мироздания, тогда как действие сотворено.

В-третьих, философы считают Всевышнего Аллаха Единственным во всем и поэтому утверждают, что все, исходящее от Аллаха, должно быть единственным во всем. Однако мир – комбинация разнообразных составляющих; как же тогда он мог произойти от Него?

[3] Давайте же проанализируем каждое из этих противоречий, ибо им кажется, что данные противоречия ими уже давно разрешены.

Первое. Термин «действующий» подразумевает того, от кого произошло действие, сопровождаемое волеизъявлением, направленным на совершение данного действия, причем оно совершается им свободно по собственному усмотрению, а возжеланное известно «действующему» заранее. Вы же рассматриваете происхождение мироздания от Всевышнего Аллаха как следствие, появление которого

было обусловлено неотвратимой необходимостью, причем не мыслите отделение данного следствия от Всевышнего Аллаха, подобно тому как невообразимо отсутствие связи между тенью от человека и светом от Солнца. Но тогда эту взаимосвязь ни в коей мере нельзя назвать действием. Те же, кто заявляют, что лампада производит свечение, а человек производит тень, выдвигают довольно нелепую версию, выходящую за рамки разумного. Прибегая к метафоре, они стремятся связать саму метафору и обозначаемый ею объект, придав им единое обозначение – мол, действующий – это причина следствия, лампада – причина освещающего сияния, а солнце – причина света. Однако в данном случае «действующий» не совершает действия, ибо является его причиной. Наделить его данным именем можно лишь в случае, если он является специфической причиной, а именно при условии, если данное действие произошло от него по свободному волеизъявлению и усмотрению. Поэтому если некто заявит: «Частокол не совершает действия. Камень не совершает действия. Неорганический мир не совершает действия. Способно совершать действие лишь живое существо!», – ему никто не возразит, так как данное утверждение не является ложью. Однако же они полагают, что камень обладает действием, выражаемым его тяжестью и тяготением к Земле. Подобно этому действием огня станет его способность нагревать. Каменный забор также обладает действием, выраженным его тяжестью и способностью давать тень. В действительности же предположение о том, что все подобные действия происходят от этих объектов, является абсурдом.

[4] *Некто может заявить:* «Любую вещь, бытие которой само по себе не является необходимым, а существует благодаря воздействию сторонней причины, мы называем “сделанным” (*мафуль*), а ее причину – “действующим” (*фаиль*), не задумываясь над тем, была ли данная причина “Действующим”, Применившим Свое естество или же Применившим волеизъявление. Ведь вам тоже все равно, являлся ли Он Действующим посредством инструментария или без него. Действие – это лишь вид реализации, подразделяющийся на произведенное [с помощью] инструментария и произведенное без инструментария. Точно так же действие можно разделить на произведенное Самим (Действующим) [по необходимости] и произведенное свободным выбором. Ведь когда мы говорим: “Он произвел

действие посредством Своей натуры”, то дополнение “посредством Своей натуры” не будет противоречить сути “сделано”, как не будет ни исключать, ни противостоять этому смыслу. Это дополнение лишь конкретизирует, [посредством чего] было сделано действие. Аналогично, если мы скажем “Сделано без инструментария”, данное утверждение не вступит в противоречие с утверждением “сделано”, и оно также будет просто пояснять, каким образом было выполнено действие. Если сказать “Сделано волевым усилием”, то это не будет повторением, как нет его во фразе “Человек – живое существо”. Это будет обозначение разновидности действия, как и фраза “сделано [с помощью] инструментария”. Если бы факт “сделано” указывал лишь на факт изъявления воли, которой действие обладает автономно и которой и было произведено данное действие, тогда обстоятельство “естественная необходимость” так же противоречило бы факту “сделано”, как “сделано” противоречит “не сделано”».

[5] *На это мы отвечаем:* Данная система обозначений несостоятельна. Любой причине, какой бы она ни была, непозволительно называться “действующей” (*файль*), как и любому следствию – “сделанным” (*мафуль*). Если бы было так, то было бы неправильно сказать: “Неодушевленные предметы не совершают действие. Оно может совершаться только живым существом”. Каждый может прийти к умозаключению, что говорить о неодушевленных предметах как об активных (действующих) можно только в иносказательном смысле. Действительно, применительно к неодушевленному предмету говорят “желающий” или “изъявляющий волю” лишь иносказательно – например, “камень катится” [с горы] потому, что он “стремится и желает” достигнуть земли. Желание и воля как реальность могут мыслиться только в случае знания об объекте желания и стремления, а все это может быть только у живых существ.

[6] Высказанное вами (философами) заявление о том, что приведенная вами обобщающая тезис-фраза “сделано” подразделяется на “сделано естественными причинами” и “сделано волевой причиной”, не является бесспорной. Это все равно, что сказать: “Глагол “захотел” является обобщающим и разделяется на то, чего захотели, зная об объекте желания, и то, чего захотели, при этом не зная о том, чего

хотел". Данное утверждение некорректно, так как акт воли неизбежно сопровождается знанием о том, что желается. Соответственно, действие также всегда неизбежно обусловлено актом воли.

Когда вы сказали, что ваша (философов) фраза "произведено натурой (Творца)" не противоречит сказанному ранее (слову "сделано"), вы слукавили. На самом деле в этих формулировках есть скрытое противоречие, хотя и не вызывающее резкого неприятия. Таким образом, это – иносказание. Иначе говоря, из-за того что природа считается причиной и в то же время причиной является действие, [именно] его иносказательно называют "действием". Если будет сказано: "Сделал, не основываясь на выборе", то на самом деле это будет повторением слов: "Захотел, зная, что захотел". Осмыслив слово "сделал" как в качестве иносказания, так и в прямом значении, человеческое сознание не будет реагировать на выражение: "Сделал, основываясь на выборе". Этот тезис по своей форме соответствует множеству расхожих выражений, таких как "сказал своим языком", "взглянул своим глазом"... Если вполне адекватно выглядят даже такие выражения, как "он заглянул в свое сердце", "кивком головы он сказал "да", то есть когда речь выражена движением, то на этом фоне совершенно естественно будут выглядеть и фразы: "Он сказал своим языком", "Он взглянул своим глазом". Форма подобных высказываний заключается в исключении иносказания из передаваемого данным выражением смысла. Вот об это и споткнулись сторонники идеи "предвечности", а посему всем остальным следует проявить бдительность, дабы не обмануться, как обманулись эти глупцы».

[7] *Если кто-то заявит:* «Именование действующего "действующим" берет начало из языка; в противном случае логично было бы предположить, что первопричина любой вещи разделяется на "волевое" и "безвольное", но тогда возникнет спор по поводу того, является ли истинным название "действующий". Опровергнуть это невозможно, так как арабы говорят "огонь сжигает", "сабля рубит", "снег холодит", "слабительное слабит", "хлеб насыщает", "вода орошает". Смысл глагола "бьет" – "он совершает удар", "сжигает" – "оно совершает сожжение", "рубит" – "она совершает разрубание". И если после этого вы осмелитесь заявить, что все это метафоры, то ваше утверждение будет необоснованно»,

[8] *то мы ответим:* «Все это построено на иносказании, тогда как реальное действие всегда производится по акту воли. Ведь если предположить, что происхождение вещи зависит от двух факторов, один из которых – волевой, а другой – неволевой, то разум выберет волевой фактор. Так же обстоят дела и с языком. К примеру, человека, толкнувшего другого человека в огонь, в результате чего последний умер, называют убийцей – именно человека, а не огонь. Поэтому, когда звучит высказывание: “Его убил исключительно человек с таким-то именем”, оно, безусловно, справедливо. Итак, если имя “Действующий” закрепить в равной степени за волеизъявителем и за неволеизъявителем, не прибегая к обозначению одного из них как источника действия, а второго – как действующего “иносказательно”, тогда почему же и языком, и законом, и рас­судком убийство приписывается волеизъявителю, хотя непосредственной причиной смерти стал именно огонь? Ведь толкнувший лишь “совместил” страдальца с огнем... Именно потому, что «совмещение» его с огнем произошло в процессе, обусловленном волевым актом, а воздействие огня волевым актом не обусловлено, убийцей и назван именно толкнувший, а не сам огонь. Конечно же, огонь можно назвать убийцей, но только иносказательно! Это доказывает, что “действующим” является тот, от которого исходит действие по его воле. И раз уж они (философы) не считают Всевышнего Аллаха ни волеизъявителем, ни свободно произведшим действие, в результате которого возникло мироздание, значит – и Творцом, и Действующим они считают Его исключительно в иносказательном смысле».

[9] *Если некто (из философов) возразит:* «Называя Всевышнего Аллаха “Действующим”, мы имеем в виду то, что Он – причина бытия всего существующего, кроме Него Самого, и что мир зиждется благодаря Ему. Если бы не бытие Всевышнего Творца, тогда невозможно было бы представить и бытие мироздания. Если допустить небытие Первооснователя ﷻ, то не существовало бы и мироздания, как не было бы света без Солнца. Вот что мы имеем в виду, называя Всевышнего “Действующим”, и пусть наши оппоненты отказываются называть данную суть “действием” – ведь если суть ясна и определена, тогда названия не имеют смысла»,

[10] *то мы ответим:* «Мы поставили своей целью показать не то, что эту суть нельзя называть “действием” и “творением”, а то, что действием и творением называется только произошедшее в результате реального акта волеизъявления. Ведь вы (философы) отвергли прямую суть “действия” и произнесли этот термин лишь для того, чтобы понравиться мусульманам. Религия не может стать совершенной, если прибегать к пустым, не содержащим смысла фразам. Вы четко и ясно заявили, что Всевышний и Всеславный Аллах не обладает действием, и стало очевидно, что ваши убеждения противоречат вере мусульман. Вы никого не обманете, нарекая Всевышнего Аллаха “Творцом” мироздания, а мир – Его творением, ибо, прибегнув к этим названиям, вы отвергли их суть. А нашей изначальной целью было лишь обнажить ошибочность вашей претензии.

[11] *Следующее.* Отрицание того, что мироздание является действием Всевышнего Аллаха, заложено в самой основе философии и доказывается отсутствием условия действия. Иными словами, действие должно привести к какому-либо результату; однако, согласно их (философов) концепции, мироздание извечно, а в этом случае сотворение уже существующего невозможно, и действие не может появиться позже его результата. Как тогда мироздание может быть действием Аллаха? Бесконечно Преславнее и Превыше Аллах всех их измышлений!»

[12] *Допустим, некто возразит:* «Значение термина “сотворенный” – “вызванный к жизни из небытия”». Давайте проанализируем. Когда действующий создает творение, исходящее от него и связанное с ним, будет ли оно абсолютным бытием или абсолютным небытием или же обоими сразу? Действующий не имеет власти над небытием, поэтому невозможно утверждать, что связанная с его деятельностью вещь ранее была небытием. Точно так же небытие не имеет никакого отношения к Действующему, и не вызывает сомнений то, что, с точки зрения состояния небытия, оно не нуждается в Действующем, поэтому невозможно утверждать, что вещь, связанная с деятельностью Действующего, является одновременно и абсолютным бытием, и абсолютным небытием. Остается вариант, согласно которому:

1) вещь связана с Действующим, так как она существует;
 2) то, что вышло из Действующего, является абсолютным бытием;
 3) Действующий связан с бытием. Если допустить, что бытие было всегда, значит, всегда существовала и эта связь; а если эта связь существовала всегда, следовательно, все произошедшее от Него должно полностью подчиняться Его контролю, и Его влияние на бытие сохранялось всегда, а небытие никак не связано с Действующим.

[13] В этом случае [вещь] связана с Действующим через [ее] последующее возникновение, которое можно расценить как появление после небытия. Но никакой связи между небытием и Действующим нет! Если предшествующее [бытию] небытие закрепить за бытием как свойство и сказать, что с Ним связано особое, а не любое бытие, а именно – бытие, предваренное небытием, тогда резонно возразить: «Появление бытия после небытия не является действием Действующего и творением Творца, потому что появление такого бытия от Действующего возможно, только если Он планировал небытие до Себя». Но предшествование небытия не является результатом действия Действующего и не имеет связи с Действующим. Другими словами, считать небытие действием равносильно признанию того, что Действующий ни в какой форме не имеет способности к действию.

Теперь что касается вашего утверждения: «Уже существующее (бытие) невозможно (еще раз) сделать бытием». Если вы имели в виду невозможность возобновления бытия после небытия, тогда оно верно; если вы подразумеваете, что бытие наступило без создателя, то мы уже объясняли, что оно стало бытием в момент бытия, а не небытия, потому что нечто может существовать только при наличии действующей [силы], которая делает его бытием. А раз так, то действующая [сила] делает его бытием не в состоянии небытия, а в состоянии бытия в момент исхода из нее. Способность осуществить бытие Действующим связана с Его способностью творить и контролировать Свое творение, потому что способность к осуществлению бытия подразумевает связь творца с сотворенным. Все это существует не «до», а одновременно с бытием. Таким образом, создание относится только к созданным вещам, если при этом Действующий является Творцом, а вещи – сотворенными.

[14] *Они (философы) заявили:* «Вот почему мы вынесли вердикт о том, что мироздание – это действие Всевышнего Аллаха, безначальное и бесконечное, и в абсолютно каждом состоянии мироздание – акт действия Всевышнего, и не существует мига, в котором не было бы этого акта». Бытие связано с Действующим. Если эта связь будет продолжаться, значит, будет продолжаться и бытие. Если оборвется одно, прервется и второе. Это состояние отличается от ваших иллюзий, – дескать, если допустить уход Творца в небытие, мироздание все равно останется существовать; вы сочли, что оно [подобно] постройке, и если строитель уходит в небытие, то здание остается, ибо сохранение здания обеспечивается не [лично] строителем, а отвердевшими и застывшими строительными компонентами, и если бы в нем не было схватывающей силы, что сокрыта, например, в растворе, то сохранение облика сотворенного в том виде, который был придан ему Действующим, не представлялось бы возможным.

[15] *Ответ.* Совершение действия связано с действующей [причиной], а не с предыдущим отсутствием, и не только потому, что оно представляет собой реализованное [состояние], но потому, что, по нашим представлениям, связь действия с причиной осуществилась не на второй ступени становления бытия, а в состоянии осуществленного бытия, то есть связана с выходом из небытия и переходом в бытие. Если отвергается понятие «начала бытия после действующей [причины]», то уже нельзя назвать это действием, и связь с действующей [причиной] не будет установлена. Ваше выражение «Действие появилось потом» означает, что действию предшествовало небытие; а предсуществование небытия не является ни действием действующей [причины], ни творением Творца, но есть условие того, что бытие является действием действующей [причины]. Я имею в виду, что возникновение бытия предварено небытием. Если бытие не было предварено небытием, значит, оно было всегда, и поэтому такое бытие не может стать действием действующей (причины). Совсем не обязательно, чтобы все условия действия выполнялись действием причины, ибо сущность причины, ее знание, ее воля и ее могущество являются ее атрибутами и не являются ее творением. Однако же действие мыслимо исключительно от осуществленного, поэтому бытие причины, ее воля, ее могущество являются условием

для того, чтобы она могла быть действующей, даже если это условие не является следствием воздействия причины.

[16] *Если некто возразит:* «Вы признали допустимость сосуществования [наряду] с действующей [причиной] действия, не отстающего от Него. Из этого следует, что действие должно быть возникшим, если возникшей является сама действующая [причина], и наоборот – извечным, если она извечна. Если же вы ставите условием отставание действия от причины по времени, то это невозможно, ибо при шевелении рукой в воде пошевелится и вода. Ответное движение воды нельзя назвать ни предшествующим, ни проходящим после движения руки, потому что если бы вода пришла в движение после движения руки, тогда рука после выхода из воды занимала бы с водой одно пространство, а если бы вода пришла в движение раньше руки, тогда оказалась бы отделенной от руки, хотя движение воды является следствием воздействия руки, и именно с ее стороны исходит действие. Если же предположить, что рука извечно двигалась в воде, тогда и движение воды тоже было постоянным; но несмотря на то что последнее было постоянно, оно все равно является следствием. Если допускать возможность постоянства, тогда такой вывод не исключен. Отношение мироздания к Всевышнему Аллаху идентично»,

[17] *мы ответим:* «Мы не говорим, что невозможно сосуществование действия с действующей [причиной], когда действие является возникшим, как, например, движение воды. Оно возникло из ничего, и поэтому его допустимо считать действием. Кроме того, нет разницы, отстаёт ли оно от сущности Действующего или же происходит синхронно с Ним. Мы считаем невозможным лишь извечное действие, ибо если нечто не возникло из ничего, тогда слово “действие” применительно к нему является абстрактным иносказанием, не содержащим сути. Что же касается следствия и первопричины, то оба они могут быть как возникшими, так и извечными. Аналогично: “Извечное знание – первопричина того, что Аллах является Знающим”. Здесь не о чем спорить. Спор лишь о том, что называть действием. Следствие первопричины никогда не называется действием первопричины, разве что иносказательно. Действием всегда называется то, что возникло из ничего; если некто и допускает наречение Вечного

результатом действия чего-то иного, то данное допущение всегда аллегорично. Ваше утверждение о том, что если предположить, будто вода приводится в движение пальцем руки извечно, то якобы тогда и движение воды не перестанет быть действием, ложно, потому что источником данного движения является отнюдь не палец, а управляющий данным пальцем волеизъявитель. Если допустить, что Он (Действующий) извечен, тогда движение пальцем будет Его действием с той позиции, что каждая часть движения является вещью, возникшей из небытия. Только при таком подходе оное можно рассматривать как действие. Что же касается движения воды, то сказать о ней, что «она – результат его действия», мы не можем, потому что вода – одно из проявлений действия Аллаха ﷻ. Чем бы она ни была, она является действием, потому что акцидентальна, однако ее акцидентальность постоянна. Итак, она является действием как нечто возникшее».

[18] *Если кто-то скажет:* «Теперь вы признаете, что взаимосвязь между действующей [причиной] и действием как существующим вместе с Ним сходна с взаимосвязью между следствием и причиной, после чего принимаете априори возможность постоянства связи с первопричиной. Однако и мы, говоря, что мир является результатом действия, имеем в виду, что он является следствием, постоянно связанным с Всевышним Аллахом. Если вы не называете это “действием”, тогда продолжение дискуссии о терминах бессмысленно»,

[19] *мы ответим на это:* «Приступив к данной теме, мы не преследовали никакой иной цели, кроме как продемонстрировать, что вы прибегаете к использованию данных понятий лишь для того, чтобы пустить пыль в глаза верующему народу, не удосуживаясь проверить соответствие их реальности. По сути, у вас Всевышний Аллах не является реальной причиной, и мир – по-вашему – не есть, по сути, Его действие. Все эти термины применяются вами исключительно аллегорически, вне прямого значения, что и было показано».

[20] В-третьих, исходя из их (философов) представлений, мироздание не может быть действием Всевышнего Аллаха из-за общего условия для причины и действия. В частности, они заявили: «От Единого

может произойти исключительно нечто единое». Да, Начальный един, но мир скомпонован из неодинаковых частей, поэтому, опираясь на их положения, представить, что он является действием Всевышнего Аллаха, невозможно.

[21] *Даже если они (философы) скажут:* «Не весь мир произошел непосредственно от Всевышнего Аллаха: от Него произошло лишь единственное существо, которое и является первым творением, – это отстраненный разум. Он является отстраненным джаухаром (субстанцией), самодостаточным, беспристрастным, осознающим самого себя, осознающим свое начало. Он выражал себя посредством посланий, переданных через ангелов. Затем от него произошел третий [разум], от третьего – четвертый, а далее существа умножились. Разнообразие и множественность [результатов] действия обеспечивается:

- 1) разнообразием действующих сил – к примеру, какое-то действие мы совершаем, будучи движимы силой страсти, благодаря этому оно становится отличным от действия, совершаемого нами под давлением силы злобы;
- 2) разнообразием материй – например, солнце выбеливает выстиранную одежду, но смуглит лицо человека, плавит одни минералы и делает прочными другие;
- 3) разнообразием инструментов – как, например, плотник пилит пилой, рубит стамеской, сверлит сверлом;
- 4) посредничеством, когда одно произведенное действие влечет за собой другие действия, что приводит к умножению действия.

[22] Первое Начало (каковым является Аллах) не могло характеризоваться подобными действиями, так как Его сущность не должна содержать неоднородности, двойственности и множества, как это будет изложено далее в аргументах Единобожия (*таухид*), а также неоднородности, выраженной присутствием множества разных материй. Речь здесь может идти только о первом следствии, которым является, например, первая материя. Не должно быть и варьирования инструментов, так как существа, равного по качествам Всевышнему Аллаху, не существует. Речь здесь идет лишь о возникновении первого инструмента. Единственный оставшийся

вариант – данное множество могло произойти от Всевышнего Аллаха через посредничество, как было изложено выше»,

[23] *мы ответим:* «Из этого [суждения философов] следует, что в мироздании не существует чего-либо единого, скомпонованного из частиц, но существует лишь множество осуществленных частных, каждая из которых существует отдельно и каждая из которых является следствием, зависимым от другого – стоящего над ней и служащим первопричиной для следующей, нижестоящей осуществленной частности. Данная последовательность [якобы] завершается на следствии, не имеющем следствия, подобно тому как она началась с первопричины, у возникновения которой нет причины. Но это не так. Согласно их (философов) представлениям, тело является комбинацией образа и формы, после воссоединения которых оба становятся единой сущностью. Человек состоит из тела и души, бытие которых начинается не друг от друга – возникновение обоих берет начало от другой первопричины. [Мировая] сфера, по их разумению, представляет собой нечто сходное, являясь космическим телом, наделенным душой. Причиной возникновения этой души является не космическое тело, и само оно также возникло не в результате действия этой души – оба происходят от первопричины, которой ни одно из них не является. Как же тогда появились эти комбинации? Неужто от единой первопричины? Об это разбивается их несостоятельное утверждение о том, что от Единого может произойти только единое. А может, первопричина тоже была комбинацией? Тогда встает вопрос о конструкции первопричины, в поиске ответа на который мы неизбежно упрямся в то, что составное образование должно происходить от простого, ибо начало должно быть простым, и лишь затем возникает сложная конструкция. Ввиду того что сложные конструкции все же имеют место, их утверждение “От Единого может произойти лишь единое” является несостоятельным».

[24] *Они скажут:* «Если бы вы глубже познали наше учение, тогда вы бы уже не предъявили этих претензий, потому что сущности, как образы и атрибуты, разделяются на две категории: пребывающие в одном месте и не пребывающие на одном месте. Вторые, в свою очередь, разделяются на являющиеся вместилищем для других вещей,

например тела, и не являющиеся вместилищем для других вещей, то есть существующие сами по себе (самодостаточные) субстанции. Субстанции тоже подразделяются на две категории – на те, что оказывают влияние на тела и называются душами, и те, что влияют на души, а не на тела и называются абстрактными разумами. Сущности, которые, подобно атрибутам, пребывают в одном месте, возникли впоследствии и по другим причинам. Эти причины связаны с первопричинами, появившимися благодаря постоянной либо возникшей позднее первооснове. Этой первоосновой является циклическое движение, однако не об этом разговор – речь о первоосновах, которые находятся не в одном месте и существуют сами по себе. Их три: 1) тела, занимающие самую низкую ступень в иерархии существующих объектов; 2) занимающие высшую позицию отстраненные [от всего материального] разумы, активность которых не зависит от тел и не обусловлена воплощением в них; 3) души, пребывающие на средней ступени. Можно сказать, что души в определенной степени зависимы от тел, что выражается активным воздействием на последние и управлением ими. Они обладают средним достоинством, так как подвержены влиянию разумов и оказывают воздействие на тела.

[25] Тел же десять – девять небесных сфер и материя, заполняющая лунную сферу. Эти девять небес, [являющиеся] телами и душами, живые, и, как будет пояснено, их появление было подчинено определенному порядку.

[26] Так, из Первого Бытия (коим является Аллах) проистек первый разум, обеспечивающий собственное существование, не являющийся телом и не нуждающийся в нем для собственной реализации. Он сознает себя, знает собственное начало. Мы назвали его “первым разумом”, и следует понимать, что названия не должны стать предметом спора – назовите Его хоть “ангелом”, хоть “разумом” или же иначе, как вам заблагорассудится. Однако бесспорно, что от Него происходят три составляющие: разум; душа самой далекой (внешней) сферы, состоящей из девятой лунной сферы; вещество этой сферы. За бытием второго разума последовало возникновение третьего разума, души и вещества звездных сфер и его космического тела. От третьего разума неизбежно произошли четвертый разум, душа

сферы Сатурна и вещество этой сферы. Вслед за четвертым разумом неизбежно возникли пятый разум, душа сферы Юпитера и ее тело. Затем по цепочке наступила очередь разума, души и вещества лунной сферы. Последний же разум называется “деятельным разумом”, и он породил материальный мир, который подвержен возникновению и уничтожению. Затем благодаря движению звезд материи смешиваются друг с другом в различные смеси, из которых произошли минералы, растения и живые существа. Совсем не обязательно, что от каждого разума должен был возникать разум по цепочке до бесконечности, потому что эти разумы отличаются друг от друга, и то, что характерно для одного, совсем не обязательно для другого.

[27] Получается, что всего разумов, следующих за Первым Началом (т. е. Аллахом) – десять, а сфер – девять, итого 19 благородных начал. Таким образом, выходит, что каждый из первых разумов порождал три составляющие – разум, душу сферы и ее вещество, из чего следует, что начало бытия неизбежно должно быть трехкомпонентным. Множество в этом первом следствии (т. е. в первом разуме) могло появиться только потому, что оно мыслит свою первооснову и знает, что является возможным бытием, так как необходимость его бытия обеспечивается посторонним воздействием, а не собственным. Это и есть три различающихся понятия (в первом разуме), и самое ценное из этих трех следствий должно быть соотнесено с самым ценным из этих понятий. От него-то и произошел мыслящий собственное начало разум, от которого произошла мыслящая саму себя душа сферы, а от нее произошло тело сферы, способное существовать автономно.

[28] На это, вероятно, последует возражение (каламистов): “Как же эта трехсоставность могла возникнуть в первом следствии, несмотря на то что его начало едино?!” От Первого Начала произошло исключительно единое, а именно сущность данного разума, осознающая саму себя. Первый разум, мыслящий самого себя, имеет источником не Первопричину (т. е. Аллаха), а самого себя. Кроме того, возможность его бытия проистекает не из первой причины, а из него самого. Мы не исключаем, что от Единого могло произойти только единственное, потому что само следствие делает необходимым происхождение многих вещей, тем самым становясь началом бытия

множества. С этой точки зрения становится возможной комбинация образования многосоставного и простого, и все указывает на то, что данная комбинация должна была произойти – иначе и быть не могло. Именно из данного суждения и следует исходить».

Такова позиция [философов] по данному вопросу.

[29] *На это мы отвечаем:* «Все приведенное вами здесь – беспочвенные, необоснованные умозрения. На поверку выясняется, что все они – просто бред из бреда. Если б кто-либо рассказал это как свой сон, люди бы сочли, что у него не все в порядке со здоровьем; если же это изложить в богословии (*фихх*), занимающемся разбором всевозможных версий и предположений, эти мысли просто назвали бы безосновательными домыслами». К этим лженаучным бредням можно предъявить неисчислимое количество претензий; мы приведем лишь некоторые.

[30] Первое. Вы утверждаете, что один из смыслов множества в первом следствии – то, что оно было способно возникнуть и существовать. Здесь мы задаем вам вопрос: его возможность возникнуть и существовать обеспечивается автономно, его собственным бытием, или же бытием иным? Если его собственным, тогда от него не могло возникнуть множество; если иным – что ж вы тогда не сказали, что в Первом Начале присутствовало множество, вызванное к бытию, хотя при этом существование оно является неизбежно необходимым? Неизбежность бытия не есть само бытие. Допустим, данное множество различных объектов мироздания изошло от Него. Если же кто-то возразит: «Смыслом неизбежности бытия может быть только бытие», мы ответим на это: «Смыслом возможности бытия может быть только бытие». А если вы скажете: «То, что оно существует, можно доказать, а вот природу возможности его возникновения узнать нельзя, потому что она – уже совсем другое», тогда мы ответим: «Точно так же и Неизбежно Существующий – то, что Он существует, узнать можно, но узнать, почему Он существует неизбежно – невозможно, не прибегнув к другому доказательству, которое должно быть иным».

[31] Подытоживая, [скажем, что] бытие – обобщающее явление, делящееся на необходимое и возможное. Если одна из частей превосходит общность, то же происходит и с другой частью.

[32] *Если кто-то спросит:* «Возможность бытия первопричины определена самой его сущностью, но появление [самого] бытия произошло благодаря постороннему [вмешательству]. Как может оно одновременно обеспечивать себя и подпитываться кем-то иным?» –

мы ответим: «Но как тогда необходимость бытия может быть самим бытием? Раз так, то допустимо принять само бытие, не признавая его необходимости. Единый – истина со всех сторон, чего ни исключить, ни подтвердить в принципе невозможно, так как невозможно сказать: “Он существует, но при этом он не существует” – или же: “Его существование необходимость, но при этом его существование необходимостью не является”. Можно сказать: “Он существует, но его существование не является необходимым” – либо: “Он существует, но его существование невозможно”. Единственность заверяется именно этим. Однако допустить подобное в отношении Первого невозможно, если верно то, что возможность бытия отлична от возможного бытия».

[33] *Второе возражение.* Разумение своего первоначала, разумение себя непосредственно – оно и есть собственное бытие или же оно есть разумение кого-либо или чего-либо иного? Если оно представлено Им Самим, тогда в Его сущности нет множества – [оно есть] только в выражении, исходящем от Его сущности. Если же оно представлено кем-либо или чем-либо иным, значит, данное множество существует в Первом. Он ведь разумеет Свою сущность и разумеет прочее, помимо Себя.

Если они станут утверждать: «Разумение Им собственной сущности и есть Его сущность, а разумеет Свою сущность Он не сможет, если не уразумеет, что Он является Началом всего прочего, помимо Себя, ибо разум соответствует разумеемому, и обеспечивается это Его собственной сущностью»,

[34] *то мы возразим:* «Разумение Им Своей сущности и есть Его сущность, ибо Он является разумом по Своей природе и поэтому разумеет Свою душу. Исходящие от Него и разум, и разумеющий, и разумеемое – это одно и то же, т. е. нечто единое. Затем, если разумение Им Своей сущности и есть Его сущность, тогда Он должен разумеет, что

Его сущность является следствием причины, и никак иначе. Разум соответствует разумеемому, и каждое [из двух] упирается в Его сущность. Значит, множества нет. А если это множество и было, то оно существовало в Первом, и тогда все объекты бытия произошли от Него. Давайте же прекратим твердить о Его единственности со всех сторон, если единственность опровергается данным видом множества».

[35] *Если же кто-то скажет:* «Первый понимает только Свою сущность. Разумение Им Своей сущности и есть Его сущность, ибо разум, разумеющий и разумеемое – это одно и то же, единое, и прочего помимо Себя Он не разумеет»,

[36] *то на это мы дадим следующие ответы.*

Первое. Такая трактовка была отвергнута Ибн Синой и другими философами как омерзительная; они заявили, что Первый понимает Себя в качестве начала потока, идущего из Него. Он также понимает все до единой осуществленные частности со всеми их разновидностями, разумением полным, а не частичным. Они утверждали, что от Первого Начала изошел лишь единственный разум, после чего Он уже не разумеет исходящее от него (от разума). Его следствием является разум, от которого протекают разум, душа сферы и вещество, и он разумеет себя, свои три следствия, причину своего возникновения и собственное начало.

[37] Получается, что следствие виднее и достойнее причины, так как от причины не произошло ничего, кроме единственного [разума], тогда как от следствия произошло три сути; причем Первый разумел лишь Себя Самого, а следствие – себя, душу Первого Начала и душу следствий. Всякий, кто сочтет данное высказывание приемлемым, полагая, что Всевышний Аллах соответствует данному описанию, сделает Его ничтожнее любого существа, разумеющего себя и прочее, помимо себя. Ведь разумеющий себя и прочее, помимо себя, выше по статусу, чем Он, если полагать, что Он не разумеет ничего, кроме Себя Самого.

[38] Они настолько ярко выразили свое «почтение» к Богу, что напрочь отвергли все понятия о величии Бога, уподобив Его состояние – превыше Он всякой хулы! состоянию покойника, который не имеет никаких сведений о том, что происходит в миру, с той лишь

разницей, что Он, дескать, все же ощущает Себя Самого и только! Вот так поступает Аллах ﷻ с вольнодумцами, сходящими с Его дороги, отказывающимися от движения по верному пути, отвергающими речение Его, Всеславного: «Я не сделал их свидетелями сотворения небес и земли и сотворения их самих...» (18:51), – за их злонамеренные помыслы и речи о Всевышнем Аллахе, ибо они убежденно заявляют о том, что атрибуты Творца как Управителя доступны для человека с его ограниченными силами. Они ослеплены думами о величии своих разумов, и еще утверждают, что независимость жизненных личных принципов от примера Божьих посланников ﷺ и последователей их – пусть все они обретут благоволение Творца! – обеспечивает человеку свободу духа и разума. Естественно, они вынуждены признать, что главнейшие их теории, результаты их интеллектуальных поисков, представляют собой такую ахинею, что при восприятии их на слух люди удивленно вопрошают: «Это что, чей-то диковинный сон?»

[39] Второе. Всякий, кто объявил о своей приверженности версии о том, что Первый осознает только Себя Самого, тем самым старается соблазнить предосторожность, чтобы не быть уличенным в поддержке сторонников [теории] множества, ибо если бы он заявил о наличии множества в Первом, то за этим неизбежно последовал бы вывод: разумение Им прочего не есть разумение Им Себя Самого. А это присуще первому следствию, которому не следует разуметь что-либо, кроме себя, так как если б оно разумело Первого или прочее, то данное разумение было бы реализовано не его сутью, и в данном случае он нуждался бы в иной первопричине, помимо причины возникновения его сущности. Но причиной появления его сущности является только Первое Начало, поэтому оно должно знать только свою сущность. В результате версия о множестве, проистекающая из этой позиции, оказывается несостоятельной.

[40] *Если же некто скажет*: «Придя в бытие, он (первый разум) осознал свою сущность, значит, неизбежно должен был осознать и Первое Начало»,

то мы спросим: «Неизбежность осознания им Первого Начала должна была произойти как предусмотренное Первопричиной или без пред-

писания со стороны Первопричины? Если это было предопределено Первопричиной, коей является исключительно Первое Начало, представляющее Собой Единственную сущность, значит, и произойти от Него могло только нечто единственное/единое, что и произошло – сущность первого следствия. Но как же могло изойти от Него еще и второе? Если осознание первым следствием Первого Начала не было предусмотрено этим Началом, тогда да будут неизбежно присущи бытию Первого многие осуществленные частности, возникшие без первопричины, благодаря чему множество не становится ее неизбежным следствием! Если немыслима увязка данного вывода с постулатом о том, что Неизбежно Существующий может быть исключительно Единственным-Единым, тогда следует напомнить, что всегда возможно увеличение чего-либо на единицу, а возможное нуждается в Первопричине. Данный вывод был сделан в отношении следствия, и если оно является неизбежно существующим благодаря собственной сущности, тогда несостоятельно их утверждение о том, что неизбежно существующая сущность – исключительно одна-единственная. А если оное считать возможным, тогда для его возникновения должна иметься первопричина, которой нет, поэтому его появление в бытии немыслимо. Однако это не является потребностью первого следствия ввиду того, что его существование возможно, но возможность прихода в бытие неизбежно присуща всякому следствию. Познание же следствием своей первопричины не является необходимым для бытия ее сущности, подобно тому как познание Первопричиной своего следствия не является необходимым для бытия сущности Первопричины. Непреложность обладания следствием данным знанием демонстрирует непреложность обладания данным знанием и первопричиной».

Таким образом, становится очевидным, что множество [следствий] не могло произойти из его знания о Начале, ведь у него (следствия) нет Начала, и оно (Начало) не является необходимостью для бытия сущности следствия. Отсюда нет выхода.

[41] Третье. Является ли сущностью первого следствия осознание им своей собственной сущности или же [осознание] чего-либо или кого-либо иного? Если оно (следствие) представлено разумением себя самого, то этого не может быть, потому что знание – это отнюдь не известное. Если же он осознавал нечто иное, помимо себя, то да будет им Первый!

А отсюда неизбежно возникает множество, как возникает неизбежно и четырех-, а не трехсущностное образование, на котором они настаивают, а именно: его (следствия) сущность, разумение им себя самого, разумение им своего Начала, и то, что оно способно существовать благодаря собственной сущности. Сюда можно добавить, что его существование неизбежно благодаря постороннему фактору. Получается и вовсе пять составляющих! При основательной проверке всем становится ясно, что мыслительные потуги философов бессмысленны.

[42] **Четвертое.** Следует сказать, что для первого следствия трехкомпонентности недостаточно, так как внешняя небесная сфера также подчиняется требованию единственности как произошедшая от сущности Начала. Однако ему соответствуют три характеристики:

[43] I. Оно скомпоновано из формы и сущности, что – по теории философов – справедливо и для любого другого тела. Каждая из [этих] двух должна иметь начало, ибо форма противна сущности, причем каждая из двух, согласно их учению, не является независимой причиной возникновения другой, чтобы обоснованно полагать, что происхождение одной из них случилось посредством другой без влияния посторонней причины, помимо сих обеих.

[44] II. Самая отдаленная внешняя небесная сфера имеет предельный размер. Исключительность данной величины среди прочих параметров не была определена бытием ее собственной сущности, ибо ее сущность (т. е. диаметр данного слоя) могла быть как меньше настоящей, так и больше. Тогда должен быть кто-то, кто придал ей данные размеры, кто превосходит простое значение неотвратимого фактора явления в бытие и отнюдь не таков, как бытие разума, ибо разум – абстрактное бытие, не способное наделить таким размером, что противостоит всем прочим размерам. Посему допустимо сказать, что возникновение разума не нуждается ни в чем, помимо одной Первопричины.

[45] *Если же некто возразит:* «Причина этого размера кроется в том, что больший размер внешней небесной сферы для универсального порядка не нужен, а при меньшем универсальный порядок не был бы таковым»,

мы ответим: «А достаточны ли настоящие размеры для сохранения этого порядка, или же он испытывает потребность в некой осуществленной причине? Если этих размеров достаточно, в этом случае вы сами не сочли необходимым определять причину, поэтому судить об этом вам следует так – существование системы в осуществленных частностях определило именно такие осуществленные частности, которым нет дополнительной первопричины. Если же размер недостаточен, и [бытие] испытывает потребность в некой первопричине, то этого также недостаточно как основания для того, чтобы получить определенное значение величины, а поддержание порядка также нуждается в первопричине».

[46] III. Самая отдаленная небесная сфера имеет две точки полюсов, которые жестко зафиксированы и не смещаются со своих позиций. Расположение частей плоскости неодинаково, поэтому данная сфера неизбежно описывается одной из двух [характеристик]:

1) либо все части поверхности сферы схожи – но тогда почему полюсами стали именно эти две точки, а не бесконечное множество других пар точек на поверхности?

2) либо части поверхности сферы не одинаковы и некоторые точки отличны от других – тогда откуда же происходят эти отличия?

Внешняя небесная сфера произошла от единственной простой сути, а простое неизбежно влечет возникновение простого по форме, то есть сферы, и сходного с исходным смыслом, а именно – несодержания в себе отличительных специфик. Отсюда тоже нет выхода».

[47] *Если некто предположит:* «Наверное, в Начале имелись разновидности множества, неизбежно возникающие не от Первоначала; нам открылись лишь три-четыре [компонента множества], об остальных же мы пока не имеем понятия. То, что мы еще не выявили этого, не заставит нас усомниться в том, что начало множества – [тоже] множество и что от Единственного не может произойти множество»,

мы возразим: «Если уж вы (философы) допустили это, тогда так и заявите: “Все до единой из осуществленных частностей, достигающих нескольких тысяч, произошли от первого следствия, поэтому нет нужды ограничиваться телом и душой внешней небесной сферы, а вполне допустимо предположить, что от него-то (первого следст-

вия) и произошла вся совокупность душ космических и человеческих, тел земных и небесных, во всех неизбежно присущих им разновидностях, которые вам еще не известны. Поэтому, следуя вашей логике, необходимо ограничиться первым следствием». А отсюда неизбежно вытекает необходимость признать достаточность Первой Причины, ибо с проявлением ее образуется множество, о котором говорится: «Его существование необходимо без Первопричины, и это при том, что оно не является необходимым для бытия первого следствия». Резонно предположить то же и в отношении Первой Причины. Тогда бытие [множества] беспричинно, из чего следует вывод: «Оно самостоятельно, и его численность неизвестна». Всякий раз, когда воображается его беспричинное бытие вместе с Первым, его бытие без причины также воображается вместе со вторым. Да и в сказанном нами «вместе с Первым и вторым» нет смысла, так как обоих не разделяет ни время, ни место. Ну, а то, что не разделено ни временем, ни местом, вполне может быть осуществлено без первопричины, и в данном случае ни одно из двух не выделяется приложением к себе данного осуществленного (множества)».

[48] *Если некто скажет:* «Количество вещей может умножиться, превысив тысячу; но возникновение такого множества в первом следствии исключается, поэтому мы и допустили существование большого числа вспомогательных посреднических факторов»,

тут мы заявим: «Употребленный в данной фразе глагол “исключается” означает догадку и потому неприемлем в логическом анализе. Можно воспользоваться фразой “не является возможным”, но тогда мы спросим: “Почему не является возможным? Как можно выйти из этого замкнутого круга и что может быть судьей последней инстанции после нарушения принципа единственности? Ведь мы привыкли считать, что первому следствию – [первому] не со стороны Первопричины – присущи одна сопутствующая сущность, две и три; но что тогда делает невозможным существование четырех сущностей, пяти и так далее вплоть до тысячи? В противном случае кто решает, какому размеру быть, а какому не быть? Поэтому после нарушения принципа единственности возврата назад нет, и это тоже неопровержимо».

[49] *Затем мы говорим:* «Это утверждение также несправедливо в отношении второго следствия. От него произошел сферический слой, содержащий тысячу с лишним звезд, многие из которых имеют имена. Все они отличаются друг от друга по размеру, форме, расположению, цвету, влиянию и по несомым ими творениям – горю и счастью. Некоторые из них складываются в созвездия Весов, Тельца, Льва, другие образуют человеческие фигуры. Они оказывают различное воздействие на одну и ту же станцию в Нижнем мире – одни охлаждают, другие горячат, третьи приносят счастье, четвертые – несчастье... То есть параметры сущностей данных светил отличны друг от друга; почему нельзя сказать, что каждая из них представляет один и тот же вид, закрывая глаза на все эти различия? Если такое допустимо, тогда допустимо и сказать, что все тела в мироздании представляют собой один и тот же вид телесности и поэтому для них будет достаточно одной Первопричины; но поскольку отличие в их свойствах исходит от их сущностей (*джаухар*) и натур, то это доказывает наличие между ними разницы. Точно так же различны и звезды, ибо каждое светило нуждается в Первопричине, которая бы определила его форму и сущность, придала бы ему натуру либо горячую, либо охлаждающую, а также свойства приносить счастье или зло. Звезда также нуждается в Причине, которая бы определила ее местоположение таким образом, чтобы она заняла нужное место в созвездии определенной формы. Если допустимо представить наличие данного множества во втором следствии, значит, оно вообразимо и в первом, благодаря чему достигается обеспечение [множества].

[50] *Пятое.* Мы терпеливо отнеслись к этим вашим пространным объяснениям и ложным выводам. Но как же вам не стыдно говорить, что способность первого следствия к существованию обеспечила возникновение от него самой отдаленной небесной сферы, что разумение им себя самого обеспечило возникновение от него ее души и что разумение им Первого обеспечило возникновение от него разума этой небесной сферы! В чем разница между тем, кто заявляет это, и тем, кто утверждает, что он узнал о существовании невидимого человека, а также узнал, что его существование возможно, что он понимает себя самого и Создавшего его, вследствие чего первый заявил: «То обстоятельство, что он способен существовать,

делает неизбежным существование небесной сферы?» Тогда возникает вопрос: «Какова связь между его способностью существовать и существованием небесной сферы? Кроме того, из того, что он осознал себя и своего Творца, проистекает два других неизбежных следствия». Если такое утверждение применить к человеку, то оно вызовет насмешку; но это же справедливо и в отношении любого другого существующего объекта, ибо возможность бытия – это константа, одинаковая для любого существующего, будь то человек или ангел. Мы вообще не представляем, как подобные версии могут убедить хотя бы сумасшедшего, не говоря уже о здравомыслящих людях, которые, как они утверждают, «научились рассекать волос вдоль»³⁷ в логических изысканиях.

[51] *Даже если некто возразит:* «Раз уж вы отвергаете их учение как несостоятельное, сами-то вы что можете предложить? Может, вы желаете этим выразить, что от некоего единого и цельного произошли две различные вещи, и тем самым пойдете против логики? Или же вы хотите сказать, что множество имеет место в Первом Начале, и тем самым отвергнете Единобожие? А может, вы хотите сказать, что в мироздании нет множества, чем отвергнете адекватность суждения органов чувств? Или вы желаете сказать, что данное множество обеспечивается посредническими сущностями, тем самым оказавшись вынужденными признать то же, что декларировали эти?» –

[52] *тогда мы ответим:* «Приступая к написанию данной книги, мы не задавались целью оказать помощь философам, выступив на их стороне. Мы поставили задачу породить сомнения в утверждениях философов, что и было достигнуто. А сказать мы можем, к примеру, следующее. Кто сказал, что в вынужденном происхождении двух от одного есть противление логике? Разве характеристика Начала извечными, безначальными свойствами противоречит Единобожию? Эти два обвинения беспочвенны и не подкреплены никакими доводами, ибо невозможность появления двух вещей из одной не столь же категорична, как [невозможность] присутствия одного человека одновременно в двух местах. Это ясно и без особого

³⁷ Арабский аналог русского выражения «съесть собаку». (Примеч. пер.)

приложения ума. Ну что вам мешает сказать, что Первое Начало – Знающий, Волеизъявляющий, Могучий? Делает Он, что Сам желает, производит мудрый Суд, как Сам хочет, создает мириады различных неодинаковых, взаимно противоположных творений так, как Он Сам желает и как Ему заблагорассудится! Невозможность утверждаемого нами не может быть доказана ни логической необходимостью, ни анализом, но сие было подтверждено Божьими посланниками, чьи слова поддержаны чудесами, а посему каждый обязан принять это. Поиск вами ответа на вопрос: “Как же Всевышний Аллах производит действие волей?” указывает лишь на вашу заносчивость и самонадеянность. Те же, кто дерзнули выяснить последовательность возникновения опорных объектов и субъектов бытия и познать ее, в результате своих изысканий пришли к тому, что от первого следствия, как способного к автономному существованию, произошел слой небесной сферы, а благодаря его разумению своей души от него произошла душа небесной сферы... Но это все – обычный идиотизм, а не демонстрация взаимосвязи и последовательности».

[53] Давайте же примем те суждения об этих началах, что были предложены человечеству пророками ﷺ! Нам следует поверить им и довериться, ибо разум не считает их суждения невозможными. И да будет прекращено выяснение процесса [сотворения], количественных и качественных его параметров – ведь не способны на это человеческие силы, почему Учитель (т. е. Пророк) ﷺ так и сказал: «Размышляйте о творении Аллаха, но не размышляйте о сущности Аллаха!»

ГЛАВА IV. О НЕСПОСОБНОСТИ [ФИЛОСОФОВ] ДОКАЗАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ ТВОРЦА МИРОЗДАНИЯ

[1] В поисках ответа на данный вопрос люди раскололись на две группы:

1) сторонники Истины (*Ахль аль-Хакк*), рассматривающие мироздание как творение [Аллаха], познавшие на основе логической необходимости, что возникшее не может привести в бытие что-либо от себя, и потому испытывающие потребность в [признании] Творца. Учение этих людей логически не противоречиво в признании статуса Творца;

2) дахриты (атеисты), рассматривающие мироздание как извечно и неизменно существующее, не подтверждающие происхождение его от Творца; суть их идеологии ясна, и ее ошибочность легко доказывается.

Философы же считают мир извечным, но при этом подтверждают происхождение от Творца. Их учение наполнено неразрешимыми внутренними противоречиями, а посему доказывать его несостоятельность нет нужды.

[2] *Кто-либо может возразить:* «Говоря, что у мироздания есть Творец, мы имеем в виду, что Он не является Действующим избирательно, Производящим действие после бездействия, подобно тем созидательным действиям, что мы можем наблюдать в ткацком цехе, на стройке и т. п., – в Нем мы видим лишь Первопричину мироздания и называем Его Первым Началом потому, что у Его бытия нет первопричины, а Сам Он – Причина Бытия всего прочего, помимо Себя. Если мы и называем Его Творцом, то исключительно в данной трактовке.

[3] Неоспоримость бытия существа, у которого нет первопричины, легко доказывается следующим неопровержимым аргументом. Итак, все составляющие мироздание осуществленные частности либо являются результатом первопричины, либо не являются. Если у них есть первопричина, тогда у данной первопричины [тоже] есть некая

первопричина, или же она возникла не в результате воздействия первопричины? Подобное же затруднение возникает и в отношении причины первой первопричины. Поэтому либо цепочка первопричин должна продолжаться до бесконечности, что невозможно, либо должна иметь окончание, и тогда последняя (первая) является Первой Причиной, у бытия которой нет причины. Поэтому мы называем ее Первым Началом. Если же мир пришел в бытие сам по себе и у него нет первопричины, значит, он и будет Первым Началом, ибо под Ним мы подразумеваем исключительно существо, у существования которого нет первопричины и необходимость существования которого бесспорна.

[4] Первым Началом не могут быть небеса, потому что они – число (то есть их много), что противоречит Единобожию. Также недопустимо назвать Им одно небо, одно тело, одно Солнце и тому подобное, потому что все это – тела, а тело является комбинацией формы с сущностью, но Первое Начало не может быть комбинацией.

Суть сего в том, что это Существо, бытие Которого не вызвано первопричиной, действительно существует, что доказывается логической необходимостью и принимается как бесспорная истина. Расхождение между учеными затрагивает лишь определение Его качеств. Каким бы Он ни был, но именно Его мы называем Первым Началом».

[5] *В ответ мы выдвинем два возражения:*

Первое. Исходя из постулатов вашего учения, составляющие мироздание тела должны быть извечными, а значит, они не должны быть результатом первопричины. Ваше утверждение о том, что несостоятельность данного суждения уже доказана [в п. 4], будет опровергнуто в теме о Единобожии и в отрицании качеств после завершения данной темы.

[6] Второе. Логически обоснованная версия подтверждает, что у этих осуществленных частных нет причины, у их причины нет причины, как нет причины и у причины их причины, и так до бесконечности. Ваше (философов) утверждение о том, что существование бесконечной цепочки первопричин подтвердить невозможно, вы ничем не доказываете, а посему мы спрашиваем – вы определили, что данное

суждение бесспорно, основываясь на логической необходимости без посредничества или же вы определили это при помощи посредничества? Ссылка на логическую необходимость не может быть правомерной, ибо все приведенное вами рухнет при допущении вещей, не имеющих начала. Если вы допускаете появление того, у чего нет конца, тогда почему³⁸ исключается, что некоторые из них являются первопричинами для других? Тогда с другого конца данная последовательность завершается следствием, у которого нет следствия, при этом не заканчиваясь на первом конце по причине, у которой нет причины. Аналогично у прошедшего времени есть конец, которым является настоящий момент, а начала у него (времени) нет.

Если же вы сошлетесь на то, что прошедшие вещи не сосуществуют едино как в одном, так и в некоторых состояниях, а несуществующее не характеризуется ни конечностью, ни бесконечностью, то да будет это ваше утверждение применено к человеческим душам, покидающим тела! По-вашему, они нетленны, и количество душ, покидающих тела, бесконечно, так как человек всегда производил сперму, а из спермы всегда возникал человек, и так до бесконечности. Любой человек умирает, и остается его душа, которая отнюдь не душа умершего до него, вместе с ним и после него. Если же совокупность [душ] едина, тогда, по-вашему, [выходит, что] в бытии во всяком его состоянии существуют души в бесконечном количестве».

[7] *Если некто скажет:* «Души независимы друг от друга, и они не упорядочены по происхождению и положению. Мы считаем невозможным существование бесконечного количества осуществленных частных случаев при условии, что они упорядочены по положению, например тела, одни из которых на порядок превосходят другие, или же по происхождению, как, например причины и следствия. Ну, а души ему не подчинены»,

[8] *тогда мы ответим:* «Такая словесная манипуляция с положением еще более безосновательна, чем предыдущая. По какому праву вы

³⁸ Используемую здесь частицу «*ли*» можно огласовать как «*лям*» («не»), а можно как «*лима*» (почему). Оба значения допустимы. Соответственно, надобность знака вопроса в первом случае отпадает и получится: «Тогда не исключается, что некоторые из них являются первопричинами для других» (Примеч. пер.)

считаете невозможным одно, допуская возможность второго? Как выглядит этот разделяющий аргумент? И что вы можете противопоставить тому, кто заявляет: “Этим самым душам, численность которых, по-вашему, бесконечна, все же присущ порядок, так как бытие одних произошло раньше других. Численность уже прошедших дней и ночей бесконечна. Если предположить, что в течение каждой пары дня и ночи в бытие приходила одна душа, тогда их суммарное количество на сегодня должно быть бесконечным по численности и подчиняться порядку прихода в бытие, то есть одни должны были оказаться в нем раньше других. Первопричина же должна предшествовать следствию. Справедливо также утверждение, что она выше следствия сущностью, а не в пространстве. Если это утверждение не является невозможным в случае с реальным временным “до”, значит, оно не должно быть невозможным и в случае с причинным “до”. В конце концов, о чем они думали, не допуская [возможность] существования тел, находящихся друг над другом в пространстве до бесконечности, при этом допуская, что осуществленные частности предшествуют друг другу по времени до бесконечности? Да ведь это не что иное, как бессовестная манипуляция словами, не имеющая под собой правомочного основания!»

[9] *Если некто возразит:* «Неопровержимое доказательство невозможности существования бесконечного числа первопричин формулируется так: способна ли к существованию каждая отдельная первопричина из бесконечного множества первопричин, или же ее существование неотвратимо? Если оно неотвратимо, тогда почему она должна нуждаться в первопричине? Если же она способна существовать [после создания], в таком случае все [существующее] характеризуется способностью [пребывать в мироздании и не исчезать], а все способное к существованию нуждается в первопричине, превосходящей сущность способного к существованию. А значит, все нуждается во внешней первопричине»,

[10] *то мы ответим:* «Термины “возможное” и “необходимое” сами по себе неопределенны. Под “необходимым” понимается то, что существует не в результате первопричины, а под “возможным” – то, существование чего является следствием внешней причины. Если

смысловое наполнение обоих терминов именно таково, тогда мы принимаем этот термин и говорим: все до единого является способным к существованию в том смысле, что имеет истоком первопричину, выходящую за рамки сути следствия. Одновременно все не является способным к существованию в том смысле, что у его истоков нет первопричины, выходящей за рамки сущности следствия, то есть посторонней внешней первопричины. В случае если этому термину придется иное значение, отличное от принятого нами, тогда он непонятен».

Если некто возразит: «Но это неизбежно ведет к тому, что нечто необходимое состоялось из возможного, а это невозможно»,

[11] *мы ответим:* «Если под “необходимым” и “возможным” вы имели в виду то же самое, что было упомянуто нами, тогда сделанный вами вывод и есть то, что мы хотели сказать. Однако мы не согласны с тем, что данное утверждение невозможно. Его можно перефразировать так: “Зависимость Вечного от возникшего исключается”». Время считается ими (философами) извечным, а каждый из оборотов небесных сфер – возникшим. Эти обороты обладают началом, а у их суммы начала нет. В результате благодаря сущностям, содержащим начало, состоялось то, у чего нет начала. Сущности, характеризующиеся началом (полный круг небесных сфер), действительны в отдельно выраженных единицах (оборотах) и недействительны в отношении суммы. Точно так же говорится о чем-то одном, отдельно взятом, что у него есть первопричина, и наоборот, не говорится: «У суммы есть первопричина». Отнюдь не всякое описание, справедливое в отношении одного, так же справедливо в отношении суммы, так как справедливо назвать один [круг] составной частью [суммы], однако назвать так сумму неправомерно. Любое место Земли освещается Солнцем днем и окутывается мраком ночью. Каждый из двух³⁹ возник после отсутствия, то есть обладает началом; сумма же, по их мнению, не имеет начала. Тем самым доказывается, что всякий, кто допускает следствия, у которых нет причин, лишается возможности отрицать бесконечность первопричин. Из этого делается вывод, что они не в состо-

³⁹ Вероятно, здесь автор имеет в виду то, что понимается под «освещением» и «темнотой». (Примеч. пер.)

янии подтвердить существование Первого Начала из-за данного затруднения, и все их разногласия в данном вопросе основываются на бездоказательной словесной манипуляции.

[12] *А если они возражат:* «Оборотов небесных сфер реально не существует [в данный миг], как не существует и форм элементов. Действительно существующей из них является лишь одна форма. То, чего нет в бытии, не может характеризоваться конечностью и бесконечностью, за исключением тех случаев, когда существование этого допускается воображением, а допускаемое воображением не должно исключаться. Если же допускаемые субъекты также являются причинами друг друга, значит, и человек учитывает это в своем воображении. Речь здесь идет лишь о существующем объективно, а не в умах.

[13] Посему не остается ничего, кроме душ умерших. Некоторые философы допустили, что они (души) были едиными безначальными до привязки к телам и, покидая тела, вновь объединяются (в единую душу), поэтому понятие численности к ним неприменимо, а тем более недопустимо характеризовать душу как бесконечную по числу. Другие (философы) заявили, что душа зависит от тела (т. е. какого качества тело, такого качества возникает в нем и душа), а смерть означает уход [души] в небытие, и существование ее субстанции невозможно без тела. Это значит, что души имеют бытие лишь в живых существах, а живые существа конечны во времени. Уходящие в небытие вообще не должны как-либо характеризоваться – ни бытием конечности, ни ее отсутствием, разве что в воображении при допуске их существования»,

[14] *то мы ответим:* «Данный спор о душах мы обратили против Ибн Сины, аль-Фараби и прочих мудрецов из числа философов, которые придали душе статус самодостаточной субстанции. Такова была позиция Аристотеля и некоторых родоначальников [учения философов].

[15] Тем же, кто уклонился от этой стези, мы говорим: «Допускает ли воображение, что нечто, раз возникнув, будет существовать вечно?» Ответ «Нет» невозможен, а если скажут «Да», мы заявим: «Тогда если

предположить ежедневное возникновение чего-либо и его последующее неизбывное существование, значит, на сегодня должно было неизбежно накопиться бесконечное количество осуществленных частных. Даже если один круг по орбите конечен, то возникновение в течение его некоего существа, существование которого продолжается и не кончается, отнюдь не является невозможным, что обостряет проблему»». Данный вывод стабилен и не зависит от того, что считать вечно сохраняемым объектом – душу ли человека, джинна, шайтана, ангела или всех прочих осуществленных частных. Эта проблема остра для любой из их школ, так как их представители считают, что число совершенных небесными сферами оборотов по своим орбитам бесконечно.

ГЛАВА V. О НЕСПОСОБНОСТИ [ФИЛОСОФОВ] ПРЕДОСТАВИТЬ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ЕДИНСТВЕННОСТИ АЛЛАХА И НЕДОПУСТИМОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДВУХ СУЩЕСТВ, БЫТИЕ КОТОРЫХ НЕОБХОДИМО И НИ ОДНО ИЗ КОТОРЫХ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ РЕЗУЛЬТАТОМ ВОЗДЕЙСТВИЯ ПРИЧИНЫ

[1] *Философы обосновывают это двумя способами:*

Способ первый. Они полагают, что если бы существовали два необходимых бытия, тогда оба характеризовались бы понятием «необходимое бытие». Необходимость определения «необходимое бытие» либо проистекает из него самого, и тогда немислимо его происхождение от чего-то другого, либо же вызвана какой-то причиной, и тогда необходимое бытие становится следствием. Но говоря «необходимое бытие», мы имеем в виду, что оно никоим образом не увязано с причиной.

[2] Иначе говоря, они утверждают, что отношение к виду «человек» присуще и Зейду, и Амру; однако Зейд возник как человек не благодаря своей сущности, так как если бы он возник как человек автономно, тогда Амр уже не был бы человеком. Но Зейд стал человеком лишь в результате воздействия первопричины, которая сделала человеком также и Амра. Затем численность человечества увеличивалась благодаря умножению материи, несущей его. Привязка человечества к материи является следствием, предусмотренным не его сущностью, как и присущность необходимости бытия существу, бытие которого необходимо. Если она (необходимость бытия) обеспечена самой его сущностью, значит, только оно само обладает своим бытием; если же его бытие является следствием причины, значит, оно – следствие, и назвать его «необходимо существующим» невозможно. Тем самым четко доказывается, что Существо, бытие Которого необходимо, должно быть исключительно Единственным.

[3] *Мы отвечаем:* «Ваше высказывание о том, что разновидность необходимости бытия у необходимо существующего обеспечивается либо

его сущностью, либо в результате воздействия причины, ошибочно, ибо ранее мы уже объяснили, что понятие “необходимость бытия” является обобщающим, за исключением случая, когда он применяется для отрицания первопричины. Мы прибегнем к употреблению данного термина и спросим: “Почему невозможно доказать существование двух существ, бытие которых не есть результат воздействия причины, и существование одного не является причиной существования другого? Ваше утверждение о том, что если у бытия чего-либо нет первопричины, и тогда его независимость от первопричины обеспечена им автономно, благодаря собственной сущности или же по иной причине, является неправомерным разделением, потому что отрицание первопричины и независимость бытия от первопричины не требуют наличия первопричины. Как понять выражение “не являющееся следствием первопричины, не является им благодаря собственной сущности или благодаря иной первопричине”? Ибо фраза “не являющееся следствием первопричины” – безусловное отрицание и отмежевание от любой первопричины вообще. У безусловно отрицаемого здесь не может быть ни причины, ни повода. Посему несправедливо заявить, что “оно существует благодаря собственной сущности или же благодаря не собственной сущности”.

Если же под “необходимостью бытия” вы имели в виду стабильную характеристику существа, бытие которого необходимо, помимо того, что оно является существом, бытие которого не обусловлено первопричиной, тогда суть данного термина неясна сама по себе. Из данного термина вытекает отрицание первопричины его бытия. Значит, данный термин несет в себе сугубое отмежевание, и тогда уже нельзя сказать: “Оно существует автономно благодаря собственной сущности или же благодаря первопричине”, чтобы в дальнейшем построить на данном разделении какие-то выводы. Тем самым доказывается, что данный “аргумент” – простая выдумка или утверждение без правомочной основы.

[4] Более того, мы говорим, что суть вашего высказывания “необходимое бытие” означает, что у его бытия нет первопричины, как нет первопричины у того, что оно не является следствием первопричины. Это также означает, что для его бытия, не обусловленного первопричиной, не является первопричиной и его собственная

сущность. У его бытия нет вообще никакой первопричины, как нет первопричины у того, что его бытие не обусловлено первопричиной. Никак иначе вас нельзя понять! Данное разделение никоим образом не подтверждает [вашу мысль] и более того – явно ведет к отрицанию. Представим, что некто спросит: “Бытие цвета черноты обеспечено собственной сущностью или же некой первопричиной?” Если собственной сущностью, следовательно, краснота не может быть цветом! И этот класс – я имею в виду цветность – должен быть присущ исключительно сущности черноты! Если же чернота стала цветом в результате воздействия первопричины, тогда следует полагать, что чернота цветом не является – то есть первопричина не сделала черноту цветом, ибо тот параметр, что приписывается сущности и дополняет сущность под воздействием первопричины, можно вообразить несуществующим, даже если в реальности этого не происходило никогда».

[5] Именно так и следует сказать – данное разделение ошибочно, ибо о черноте нельзя сказать, что она является цветом благодаря своей сущности, при этом не допуская, что им (цветом), кроме нее, не может быть ничто другое. Точно так же нельзя сказать, что бытие данного существа необходимо благодаря его сущности, то есть что бытие его сущности само по себе не обусловлено причиной, при этом не допуская, что это может быть присуще в некоем состоянии иной сущности, помимо его собственной.

[6] Способ второй. *В частности, они заявили:* «Если допустить существование двух необходимо существующих, тогда они должны быть либо идентичными друг другу по всем показателям, либо различными. Если они идентичны, тогда множественность и двойственность становятся невыносимыми вообще, ибо если черноты две, то их действительно две, будь они в двух разных станциях или в одной общей, все равно между обеими существует разница во времени. И даже если чернота и движение есть в одном месте и в одно время, все равно они различны ввиду различности сущностей обеих. Однако если между двумя сущностями различия нет, а сверх того, их время и место едины, тогда множественность невыносима! Если бы позволительно было сказать, что в одном времени и в одном месте существуют две черноты, тогда

в отношении любого человека было бы позволительно утверждать: “Этот человек на самом деле два человека, просто отличия между обоими не установлено”. Но если абсолютная идентичность всех параметров невозможна, значит, различие все же имеется, но не во времени и не в месте. Остается лишь различие в сущности.

[7] Как бы ни были [две вещи] в чем-то отличны друг от друга, они неизбежно будут иметь либо не иметь что-то общее. Если допустить, что они не имеют ничего общего, то этого не может быть, так как необходимо, чтобы они не соучаствовали ни в бытии, ни в неотвратимости бытия, ни в независимом автономном существовании вне объекта. Если они имеют что-либо общее и при этом чем-либо отличаются друг от друга, значит, то, в чем они соучаствуют, не может быть тем, в чем они разнятся. Но тогда возникает многосоставность и внутренняя поддающаяся описанию неоднородность, а “необходимо существующему” многосоставность не присуща, и Его сущность не может содержать количественной неоднородности. Его сущность также не поддается классификации, ибо не является скомпонованной из различных вещей, когда классификация указывает на их множественность. Так, например, слова “живое существо” и “говорящий” указывают на то, что составляет сущность человека, ибо он является живым говорящим существом; однако смысл слов “живое существо” отнюдь не является смыслом слова “говорящий”. Определение человека состоит из частей, выстраивающихся в систему посредством фраз, указывающих на эти составные, посему имя “человек” представляет собой их комбинированную сумму. Но это неприменимо в отношении “необходимо существующего”, без чего невообразима двойственность».

[8] *Отвеч.* Бесспорно, двойственность невообразима, разве что при различии в чем-либо, как бесспорно и то, что отличие между двумя абсолютно одинаковыми [вещами] также невообразимо. Дело лишь в том, что ваше заявление «данной разновидности компоновки не может быть в Первом Начале» – голая манипуляция. Чем вы его доказываете?

[9] Мы обрисуем данную проблему, исходя из обратного. К известным утверждениям философов относится то, что Первое Начало не поддается классификации, как не разделяется оно и количественно, а это,

по их мнению, безусловно доказывает Единственность Всевышнего Аллаха. Более того, они заявили, что Единобожие невозможно без принятия единственности сущности Первооснователя ﷻ по всем параметрам, а принятие единственности производится через отрицание множества по всем параметрам. Множество же затрагивает сущности в пяти случаях:

[10] 1) в случае принятия действительного или воображаемого разделения. Посему тело уже не может быть абсолютно едино-единственным, ибо едино-единственное, продолжающее существовать благодаря сплочению, подвержено исчезновению. В данном случае воображение допускает возможность количественного разделения сущности, что неприемлемо в отношении Первого Начала;

[11] 2) когда нечто мысленно разделяется не количественно, а на два различных смысла, например, тело – на форму и сущность. Все состоит из сущности и формы, к тому же невозможно представить что-либо существующим отдельно без сущности или без формы. Они – две реально и явно отличные друг от друга вещи, сумма которых образует нечто единое, то есть тело. Но это также неприменимо в отношении Аллаха ﷻ, ибо нельзя допустить, что Первооснователь ﷻ может быть формой в теле, сущностью в теле и суммой обеих. Что касается невозможности представления Его как суммы, тому есть две причины, одна из которых заключается в том, что тогда Он становится разделяемым при действительном и воображаемом делении, а вторая – в том, что тогда Он разделяется отвлеченно на форму и сущность. Он также не может быть материей, ибо она нуждается в форме, а Необходимо Существующий независим и самодостаточен во всем, посему нельзя допустить, что Его бытие привязано к чему-либо, помимо Его Самого. Он также не может быть формой, ибо она нуждается в материи;

[12] 3) [когда мы говорим о] множестве свойств, например, при наделении Его описательными параметрами – знанием, могуществом и волей. Но если бытие данных свойств необходимо, значит, необходимость бытия делится между сущностью и данными свойствами, а отсюда в необходимо существующем неизбежно возникает множество, и Его едино-единственность исчезает;

[13] 4) [когда мы выделяем] логическое множество, образующееся при соединении класса и подвида. Например, чернота – это тон⁴⁰ плюс цвет; тон же представляется рассудку отличным от цвета, ибо цвет – класс, а тон – подвид, и поэтому объект является объединенной комбинацией класса и подвида. «Животность» представляется рассудку отличной от «человечности»⁴¹, ибо человек – «живое» плюс «говорящее». Таким образом, «животное» – класс, а «говорящее» – подвид, а значит, «человек» объединяет в себе класс и подвид. Подобное [определение] и есть «множество». Они заявили, что это также неприемлемо для Первого Начала;

[14] 5) [когда] множество присуще устройству сущности и предположению бытия данного устройства. Например, человек – это сущность, существовавшая и до прихода в бытие. Когда данная сущность становится бытием, оно (бытие) прилагается к нему. Например, треугольник – это фигура, ограниченная тремя линиями; однако бытие не есть часть данной фигуры, и наличие данной сущности от бытия не зависит. Допустимо, чтобы разумный ведал о сущности человека и сущности треугольника, но он не может знать, существуют ли они оба в реальности или нет. Если бы бытие было залогом существования сущности, тогда представить сущность до ее бытия было бы невозможно, посему бытие – приложение к сущности вне зависимости от того, будет ли сущность всегда реализована в бытии, как, например, небо, или же она реализуется на ограниченный срок после отсутствия, подобно сущности человека в лице Зейда и Амра или же вновь появившимся субъектам и формам.

[15] *Философы заявили:* «Данное множество также обязательно должно быть исключено в отношении Первого, поэтому следует говорить, что у Него нет сущности, к которой прилагается бытие. Наоборот, бытие необходимо присуще Ему, как устройство присуще всему прочему. Необходимое бытие – устройство, всецелая истина, истинное естество, подобно тому как человек, дерево и небо – сущности. Если бы Он действительно обладал некоей сущностью, тогда необходимое

⁴⁰ Букв. (по контексту) – «чернотность», или «собственно чернота». (Примеч. пер.)

⁴¹ Букв. – «речеобладание». (Примеч. пер.)

бытие стало бы Его частью и уже не было бы обеспечивающим существование данной сущности. Ну, а все присущее чему-либо – вторично, это следствие, и, выходит, необходимое бытие – это следствие, что противоречит Его статусу необходимости и независимости».

[16] Вместе с тем о Всевышнем Творце философы говорят, что Он есть Начало, Первый, Существующий, Субстанция, Предшествующий, Вечный, Знающий, Разум, Разумеющий, Разумеемый, Действующий, Творящий, Волеизъявитель, Могучий, Живой, Любящий, Почитаемый, Сладостный, Наслаждающийся, Щедрый, Абсолютное Добро... И они уверяют, что все это выражает единый смысл и, дескать, множества здесь нет. Сколь это удивительно! Для начала следует разобраться в их учении, а затем заняться предъявлением возражений, ибо осудить учение, прежде не поняв его полностью, – значит кинуть камень во мрак.

[17] Резюмируя суть их учения, надо сказать, что они настаивают на том, будто сущность Первого Начала – Единая, а имена умножаются лишь добавлением к Нему или прибавлением Его к чему-то другому, либо изыманием от Него [чего-то недостойного Его], и как изымание чего-то не приводит к множеству в объекте изымания, точно так же прибавление к нему чего-то не приведет к множеству. А это значит, что они (философы) не отрицают множества при изымании и прибавлении; они лишь относят это к изыманию и прибавлению.

[18] *Итак, философы заявляют:* «Если о Нем сказать “Первый”, это будет означать прибавление ко всем осуществленным частностям после Него. Термин “Начало” указывает на то, что все прочее, кроме Него, пришло в бытие от Него, а Он – причина всего прочего. Данный термин означает Его прибавление ко всем Его следствиям. Говоря “Сущий”, мы имеем в виду, что Он – Познаваемый. Термин “Субстанция” означает бытие, лишенное возможности воплощения в объекте, что является изыманием. “Предшествующий” указывает на изымание от Него небытия в начале. Употребляя имя “Вечноостающийся”, они имеют в виду изымание небытия от Него в конце. Сочетание [имен] “Предшествующий” и “Вечноостающийся” приводит к тому, что Его бытие не предварено небытием и не завершается на небытии. Говоря “Необходимо Существующий”, они подразумевают, что Он – Существо,

бытие Которого не является результатом воздействия причины, а Сам Он – причина, результатом воздействия которой стало бытие всего прочего, помимо Него, и данное имя сочетает изымание с прибавлением, так как отрицание первопричины Его бытия – это изымание, а наделение Его статусом Первопричины всего прочего, помимо Него, – это прибавление. Имя Разум обозначает, что Он – Существо, не имеющее никакой привязки к материи. Любое существо, отвечающее данной характеристике, является разумом, то есть разумеет себя, ощущает себя и разумеет прочее, помимо себя. Сущность Всевышнего Аллаха также характеризуется данным свойством, то есть Он абсолютно никак не привязан к материи, а значит Он – Разум. Оба⁴² они выражают единую суть. Термин “Разумеющий” означает, что Его сущность, каковой является разум, обладает субъектом разумения, каковым является Его сущность, ибо Он ощущает Себя и разумеет Себя, поэтому Его сущность – Разумеемый. Она же, Его сущность, еще и Разумеющий, и кроме того, Его сущность – Разум. Каждое из этих [имен] – одно и то же, ибо Он – Разумеемый в том плане, что представляет Собой прообраз, абстрагированный от материи, не сокрытой от Его сущности, коей является Разум, и что Он (Разум) представляет собой абстрагированный от материи прообраз, от Которого не отгорожено ничто⁴³. И так как Он уразумел Себя, значит, Он является Разумеющим, а так как Он Сам является объектом разумения Себя Самого, значит, Он – Разумеемый. Поскольку Его разумение обеспечивается Его сущностью, а не чем-то дополнившим Его сущность извне, значит, Он – Разум. Нет основания полагать, что Разумеющий⁴⁴ и Разумеемый не могут быть единым целым, ибо Разумеющий, уразумев, что является Разумеющим, уразумел это посредством того, что Он является Разумеющим, и тем самым и Разумеющий и Разумеемый являются Единым. Необходимо понимать, что наш разум отличается от Разума Первого, ибо все задуманное Им Он всегда осуществляет [уже тем, что задумал], а задуманное нами достигается либо силой, либо действием.

⁴² Вероятно, здесь имеется в виду то, что Он разумеет Свою сущность и разумеет прочее, помимо Себя, и в совокупности обе характеристики относятся к разуму. (Примеч. пер.)

⁴³ То есть не скрыто, не утаено, и Он имеет доступ ко всему мирозданию целиком, и нет никаких преград для Его воздействия на любую часть мироздания. (Примеч. пер.)

⁴⁴ В одной из копий – «Разум и Разумеемый». (Примеч. пер.)

[19] Произнося “Творящий”, “Действующий”, “Первооснователь” и прочие характеристики, указывающие на действие, следует подразумевать, что Его бытие совершенно, и от Него берет начало поток бытия всего и вся, и данный поток исходит от Него неизбежно. [Эти имена] также означают, что бытие всего прочего, помимо Него, происходит от Него и следует за Его бытием, подобно тому как свет следует из солнца, а жар – из пламени; при этом отношение мироздания к Нему не сходно с отношением света к солнцу, разве что в том плане, что оба являются следствием. Ведь Он абсолютно не таков, ибо Солнце не чувствует проистечения света от себя, как и огонь [не ощущает] проистечения жара на окружающее пространство. Последнее – только лишь натура. Первый же знает Свою сущность. Эти эпитеты активного действия указывают также на то, что Его сущность – Начало бытия всего прочего, помимо Него. А посему происходящие из Него следствия известны Ему, ибо Ему нисколько не присуще упущение по невнимательности. Он также не таков, как каждый из нас, когда мы, загораживая больного от солнечных лучей, оберегаем его от жары отнюдь не по своему хотению. Эти имена также говорят о том, что Он знает, что Его совершенство в том, чтобы из Него происходили следствия, например тень. И даже если загородивший собой больного от солнца делает это, также являясь волеизъявителем, желающим отбросить тень, он все равно не сравнится с Ним, так как осеняющий устраивает тень по своему желанию и своим телом, при этом [осознавая, что результатом будет] падение тени от его тела, и с этим согласна только его душа, но не тело. В отношении Первого дело обстоит иначе, ибо все производимое Им знаемо Им и совершается Им добровольно, то есть любое Его действие не является вынужденным, ибо Он знает, что Его полнота в том, чтобы от Него исходили следствия. И даже если предположить, что тот, чье тело будет отбрасывать тень, осознает душой падение тени от себя и совершит это своевольно, он все равно не будет равен Первому, ибо Первый – Он же и Знающий, и Действующий (Производящий), а Его знание – начало Его действия.

[20] Ведь Его знание о Своей душе представляет Начало всего и вся, Первопричину проистечения потока всего и вся, ибо существующая система следует замыслу в том смысле, что это Он отбрасывает тень.

Поэтому Он как Действующий не дополняет Себя, как Знающего все, ибо знание Им всего – причина проистечения потока всего от Него, а знание Им всего не дополняет знание Им Своей сущности, ибо Он не может знать Своей сущности, не зная, что Он – Начало всего. Таким образом, объектом знания первостепенной важности является Его сущность, а все остальное у Него является объектом второстепенного знания. Это и есть значение Его статуса как “Действующего”.

[21] Говоря “Могучий”, следует подразумевать лишь то, что Он является Действующим исключительно по описанному нами принципу, а именно: Его бытие – это бытие, из которого берет начало поток всех подвластных Его могуществу соразмерностей, благодаря которым устанавливается порядок, абсолютный по совершенству и красоте. Под словом «Волеизъявитель» имеется в виду исключительно то, что проистечение потока всего созданного от Него не проходит мимо Его внимания и вершится не против Его воли. Отнюдь, Он знает, что Его полнота – в проистечении потока всего от Него. Посему в совершенстве Он доволен данным процессом, а об удовлетворенном следует сказать “волеизъявитель”. Воля – само могущество, могущество – само всезнание, всезнание – сама сущность; то есть все берет начало непосредственно из Его сущности. И это так, потому что Его знание о вещах взято не от вещей, в противном случае Его способности и совершенство обеспечиваются не Им Самим, что недопустимо в отношении необходимо существующего.

[22] Наше же знание [бывает] двух видов: одно знание о вещи приобретается из [уже существующей] вещи, например, наше знание о небе и Земле, другое – изобретено нами, как, например, вещь, которой раньше не было и которую мы придумали и воплотили в реальность. В данном случае бытие стало возможным благодаря знанию, а не знание – благодаря бытию. Знание Первого соотносимо со вторым видом, ибо построение [абстрактной] модели [мироздания] в Его сущности – причина возникновения данной системы в реальности, исходящей из Его сущности.

[23] О да! Если для реализации данного образа в наших душах достаточно одного лишь изображения или описания, значит, само

знание в нас является самым могуществом и самой волей; но из-за ограниченности наших способностей возникновения мысленного образа чего-либо недостаточно для появления данного образа [в реальности]. Кроме того, мы нуждаемся в изменяемой воле, направляемой силой интереса, дабы обе они привели в движение мышцы и жилы в конечностях; тогда начинает двигаться, например, рука, а ее движение, в свою очередь, передается каламу (письменной трости) или же иному инструменту; затем материя, например чернила, приходит в движение от движения калама, и лишь после этого возникает образ, смоделированный ранее в наших душах. Вот почему само бытие данного образа в наших душах не является ни могуществом, ни волей. Могущество возникает в нас от начала, приводящего в движение мышечную ткань, и именно данный образ запускает движитель мышц, являющийся началом нашего могущества. Однако в отношении Необходимо Сущестующего все обстоит иначе, ибо Он не скомпонован из тел, посылающих силы в их конечности, то есть могущество, воля, знание и сущность в Нем едины.

[24] Под именем “Живой” подразумевается лишь то, что Он оперирует знанием, из которого проистекает бытие, называемое Его действием. “Живой” – это именно постоянно производящий действие и непрестанно постигающий что-либо. Данное имя обозначает Его сущность вместе с приложением к действиям в уже упомянутом нами распорядке, а он отнюдь не сравним с нашей жизнью, невозможной без двух отличающихся друг от друга сил, от которых исходит познание и действие. Но Его жизнь – это вновь сама Его сущность.

[25] Под именем “Щедрый” имеется в виду, что от Него берет начало поток всего, но не из-за того, что этим Он хочет достичь чего-то. Щедрость обеспечивается двумя условиями: во-первых, когда благодетельствованный получает пользу от того, что ему было подарено, ибо дарителя [бесполезной для него вещи], расставание с которой не наносит ему ущерба, нельзя назвать щедрым; во-вторых, когда Щедрый не нуждается в собственной щедрости, и наделение кого-либо Своими щедротами Он производит не из-за некой душевной потребности, ибо всякий, кто щедр ради похвалы и доброй памяти о себе или же с целью избавиться от собственной дурной славы, явля-

ется пленником обстоятельств, а не щедрым. Но истинная щедрость соотносима с Всевышним Аллахом ﷻ, ибо ею Он не преследует ни избавления от дурной молвы, ни достижения собственного совершенства через восхваление Его за нее. Итак, “Щедрый” является именем, извещающим о Его бытии вкупе с приложением к действию и с отрицанием целенаправленности, и не ведет к множеству в Его сущности.

[26] Под именем “Абсолютное Добро” подразумевается либо то, что Его бытию не присуща никакая ущербность и неполноценность, как не присуща Его бытию и возможность ухода в небытие, ибо, по сути, зла не существует – оно лишь относится к субстанциальному небытию чего-то либо указывает на его субстанциальную неполноценность. Иначе говоря, бытие как существование – это благо, добро, потому что является причиной упорядоченности вещей, а Первый – Начало упорядоченности всего, значит Он – Добро. Данное имя указывает на бытие вкупе с некоторой разновидностью приложения.

[27] Говоря “Необходимо Существующий”, мы подразумеваем данное бытие с изыманием причины Его бытия и недопущением причины, способной причинить Ему небытие в начале и в конце.

[28] Эпитеты “Любящий”, “Почитаемый”, “Сладостный”, “Наслаждающийся” обозначают, что всякая красота, великолепие и совершенство любимы и оберегаемы Обладателем совершенства. Одним словом, Смысл сладостности – только в познании адекватного совершенства, поэтому всякий, кто познал бы совершенство своей души в способности объять знанием всякую вещь, в красоте своего образа, в совершенстве своего могущества, силе своих членов, осознав, что все совершенство полностью представлено в нем одном, несомненно, полюбил бы свое совершенство и наслаждался бы им. Чувство сладости склонно к исчезновению и ущербности, если он допускает возможность ухода в небытие и зрит свою неполноценность. Не может быть полной радости от того, что может исчезнуть, как и от того, исчезновения чего опасаются. Первый же обладает совершеннейшим великолепием, полнейшей красотой, ибо всякое возможное совершенство присуще Ему. И Он, конечно же, осознает

это совершенство, осознавая собственную безопасность от ущерба и исчезновения. Присущее Ему совершенство превосходит всякое иное совершенство, а Его любовь и страсть к данному совершенству превыше любой любви. Его наслаждение оным выше любого наслаждения; наши наслаждения абсолютно несопоставимы с Его наслаждением; оно достойней и возвышенней сути любого используемого здесь слова, будь оно наслаждение, радость или возвышенное состояние духа. Просто для таких смысловых нагрузок у нас нет адекватных выражений, поэтому необходимо как можно более отдалиться от прямого значения данного слова и рассматривать оное исключительно как метафору, [подобно тому] как иносказательно мы применяем термины “Волеизъявитель”, “Свободноизбирающий”, “Действующий”, одновременно жестко отделяя Его волю от нашей воли, как отделяем Его знание и могущество от нашего знания и могущества. Мы не исключаем неполноценность слов “наслаждение” и “сладоствость”, применяемых здесь по отношению к Нему, и допускаем применение других слов; тем самым мы лишь хотим сказать, что Его состояние почетнее и благороднее состояний ангелов и что Его положение более завидно.

[29] Состояние ангелов почетнее наших состояний, и если бы наслаждение [закключалось] только в насыщении и похоти, тогда состояние осла и свиньи было бы почетнее состояния ангелов. Им присуще наслаждение исключительно радостью от ощущения, что они наделены особым совершенством и красотой, которыми они обладают обособленно и исчезновения которых не опасаются; а то, что присуще Первому, выше того, что присуще ангелам, ибо бытие абстрактных разумов возможно лишь в Его сущности и неотвратимо благодаря постороннему для их сущностей Божественному провидению. Допущение возможности ухода в небытие – это некоего рода зло и ущербность, ибо нет никого полностью независимого от всего прочего, кроме Первого.

В общем, Он – Абсолютное Добро, и Ему присущи великолепие и совершеннейшая красота. Кроме того, Он – Почитаемый, независимо от того, существует ли некто почитающий Его, подобно тому как Он является Разумеющим и Разумеемым одновременно, и для этого не обязательно наличие кого-либо разумеющего Его. Все данные

смысловые значения упираются в Его сущность, в осознание Им Своей сущности. Ведь разумение Им Себя и разумение Им Своей сущности – это сама Его сущность, ибо Он – Абстрактный Разум, и всякое из данных обозначений является, по сути, одним и тем же».

[30] Такова суть учения философов. Данные положения делятся на недопустимые убеждения, неправомерность которых мы покажем исходя из их взглядов, и на неправильные убеждения, несостоятельность которых мы покажем.

Теперь давайте вернемся к пяти степеням подвидов множества и к уверениям [философов] в том, что они отвергают оное. Для этого мы покажем, что они не в состоянии представить должное доказательство, и рассмотрим на примерах то, что исключается каждой из данных степеней.

ГЛАВА VI. [ОБ ОТВЕРЖЕНИИ ФИЛОСОФАМИ БОЖЕСТВЕННЫХ АТТРИБУТОВ (*сыфат*)]

[1] Философы пришли к единодушному мнению о невозможности приписывания знания, могущества и воли Первому Началу. Данное мнение полностью совпало с позицией мутазилитов, которые утверждают, что все эти имена содержатся в Шариате и применение их в языке допустимо, но все они указывают на Единую Сущность, как и было сказано. Посему недопустимо приписывать Ему некие свойства, дополняющие Его сущность, как это допустимо в отношении нас, ибо наше знание и могущество являются дополняющими наши сущности параметрами. Они утверждают, что это неизбежно указывает на множество, потому как если бы данные свойства внезапно возникли в нас, тогда бы мы знали, что они дополнили нашу сущность, ибо отличались бы от ранее имевшихся. Даже если предположить, что данные свойства стали присущи нам с самого момента прихода в бытие, то и тогда они бы все равно не перестали быть дополняющими сущность, ибо если каждая из двух вещей становится характеристикой другой, все равно ясно, что одна не есть другая, а другая не есть первая, и даже если их сопоставить вместе, опять-таки будет логически обоснованно считать их двумя разными вещами. Таким образом, эти характеристики при любом раскладе не могут быть добавлены к сущности Первого, а являются лишь проявлениями этой сущности. В противном случае они неизбежно приводят к возникновению множества в Необходимо Существующем, а этого быть не может, в связи с чем они (философы и мутазилиты) сошлись на необходимости отвергнуть свойства.

[2] *Их следует спросить:* «На каком основании вы заявляете о невозможности множественности? Ведь вы противостоите в этом вопросе всем мусульманам, за исключением мутазилитов; чем же вы обоснуете свою позицию? Утверждение о том, что множество в Необходимо Существующем невозможно, несмотря на то что характеризуемая сущность едина, обосновывается невозмож-

ностью множества ее свойств. Это предмет полемики, его невозможность не установлена логической необходимостью и требует доказательств».

[3] *Они идут двумя путями.* Во-первых, они утверждают, что доказательством служит уже то, что если свойство и характеризуемый [объект] не совпадают, значит, либо каждое из них существует независимо от другого, либо оба зависимы друг от друга, либо первое независимо от другого, а другое нуждается в первом.

Если допустить, что оба независимы друг от друга, значит, оба – необходимо существующие, а это нарушает единство, чего быть не должно.

Если оба нуждаются друг в друге, тогда ни одно из двух не может быть необходимо существующим, ибо смысл необходимо существующего в том, что его бытие обеспечивается собственной сущностью и независимо от чего-либо иного, поэтому [оно] не нуждается в последнем, ибо иначе что-либо, помимо его самого, становится причиной, результатом которой явился его приход в бытие, и без этого «чего-либо» [его] бытие окажется невозможным.

Если одно нуждается в другом, а другое – нет, тогда то, что нуждается, будет следствием, а другое – неотвратно существующим, а это приводит к зависимости необходимо существующего от причины.

[4] *Возражение.* Вы исходите из последней возможности, однако, пытаясь обосновать несостоятельность первого варианта, то есть абсолютную двойственность, вы не сумели привести неоспоримый аргумент. Это мы объяснили в предыдущем разделе, указав на то, что двойственность обоснованна исключительно при отрицании множества в данной теме и в следующей. Так к какому из вариантов относится данная тема и какое отношение имеет к нему данный вопрос? Лучшим из вариантов является следующий: для своего существования сущность не нуждается в характеристиках (свойствах), а характеристики нуждаются в характеризуемом ими, что справедливо и в отношении человека.

Остается следующее высказывание: «Нуждающийся в чем-то, помимо себя, не может быть Необходимо Существующим».

[5] *Здесь мы задаем вопрос:* «Если под “Необходимо Сущестующим” вы подразумеваете, что Его бытие не есть результат некой действующей причины, тогда почему вы сказали это⁴⁵? И почему считаете невозможным, что если извечной является сущность Необходимо Сущестующего и нет произведшего ее, то такой же извечно существующей вместе с Ним является и Его характеристика и нет произведшего ее? А если вы, сказав “Необходимо Сущестующий”, хотели сказать, что Его бытие не является результатом встречной причины, то при таком толковании Он не является Необходимо Сущестующим, но в то же время все же является Извечным, у Которого нет произведшего Его. Что же делает данное утверждение невозможным?»

[6] *Если некто скажет:* «Тот, бытие Которого абсолютно необходимо, не является результатом ни производящей, ни встречной причины, ибо согласиться с тем, что у Него есть встречная причина, значит согласиться с тем, что Он является следствием»,

то мы ответим: «Это вы наделили второе предполагаемое начало именем “встречная причина”, но в свете вашей терминологии не смогли доказать существования Необходимо Сущестующего. Оно доказывало лишь наличие конца, на котором обрывается цепочка причин и следствий, а отнюдь не указанное значение. В нем вероятная цепочка заканчивалась на одной причине, что характеризуется извечными свойствами, которые не являются произведенными точно так же, как не является произведенной Его сущность. Они просто и есть Его сущность! Следует отказаться от использования термина “Необходимо Сущестующий”, потому что он может быть использован неадекватно. Доказательство обосновывает только конечность цепочки и ничего иного, поэтому всякое заявление о том, что оно доказывает что-то еще – голословная манипуляция».

[7] *Если некто скажет:* «Подобно тому как в действующей причине обязательна конечность, такая же конечность должна быть присуща и причине встречной, ибо если бы всякое существо нуждалось в стан-

⁴⁵ Ссылка на утверждение о невозможности допустить, что одно из двух нуждается во втором.
(Примеч. пер.)

ции, на которой оно должно пребывать, тогда эта станция нуждалась бы в другой, и так по цепочке, подобно тому как если бы всякое существо нуждалось в первопричине, тогда и данная первопричина тоже нуждалась бы в первопричине»,

[8] *мы ответим:* «Вы правы, и поэтому мы тоже склоняемся к необходимости существования конца у данной цепочки и говорим – свойство [пребывает] в Его сущности, а Его сущность не обеспечивается кем-то иным. Аналогично наше [человеческое] знание [пребывает] в нашей сущности, а значит, наша сущность – станция для знания. Ну, а наша сущность пребывает не в станции, и значит, цепочка действующих причин и свойств прерывается на сущности, так как у свойства нет производшего его, подобно тому как нет производшего сущность. Сущность никогда не переставала характеризоваться данным свойством, существуя без причины сама, как и ее свойство. Цепочка действующей причины обрывается только на сущности. Да и почему следует отвергнуть наличие станции при отрицании первопричины? Доказательство не вынуждает признать конечность цепочки. Любой способ, благодаря которому становится возможным доказательство конечности цепочки, согласуется с доказательством, убеждающим в существовании Необходимо Сущующего. Если же под “Необходимо Сущующим” имеется в виду нечто, кроме существа, у бытия которого нет действующей причины, чтобы этим обеспечивалась возможность конечности цепочки, тогда мы не можем согласиться с тем, что бытие такого существа вообще необходимо. Если уж разум способен принять предвечное существо, у бытия которого нет причины, значит, он способен принять и извечное существо, характеризующееся некими свойствами, у которого и которых нет причины».

[9] Во-вторых, [*они утверждают, что*] наши знание и могущество не принадлежат нашей сущности, но являются субъектами. Если закрепить данные свойства за Первым, они также не будут входить в Его сущность, но будут субъектами в приложении к Его сущности, даже если они всегда были у Него. Можно допустить, что некий субъект неотделим от сущности или же всегда присущ ей, а посему не является необходимым для существования данной сущности. Будучи субъектом, он неразрывно следует сущности, и сущность является его

причиной, а посему он – следствие. Но как «необходимо существующее» может быть следствием? Ведь оно же и есть Первый, названный здесь иначе.

[10] *На это мы отвечаем:* «Если под этим вы подразумеваете то, что он (субъект-имена) следует за сущностью, а сущность – его действующая причина, которой он произведен, то это не так, ибо применительно к нашей сущности подобный вывод не будет справедлив, так как наша сущность не является сущностью, производящей наше знание. Если же, говоря это, вы имели в виду, что сущность – станция и что свойство не способно существовать отдельно от станции, то это бесспорно. Только почему это нельзя утверждать? Назови ее “следующим за”, “субъектом”, “следствием” или чем-либо еще на усмотрение выразителя, суть не изменится, так как в ней заключено лишь то, что существует благодаря сущности и подобно тому, как свойства существуют благодаря тому, который характеризуется ими. На основании чего вы не допускаете возможности того, что Он существует благодаря сущности и при этом является извечным, и производителя у него нет? Все до единого доказательство философов – внешне убедительная игра словами в наречении Его “возможным”, “допустимым”, “следующим за”, “присущим”, “следствием”... Подобная “научная” деятельность с виду благопристойных людей не может не вызывать отвращения у бдительного интеллектуала».

[11] Если предположить, что под этими названиями подразумевалось, что некто производит Его, то это не так. Если же ими обозначалось, что никто и ничто не является производящим Его, но при этом у Него есть станция, в которой Он существует, тогда данный смысл можно выражать любым термином, ибо в данном случае в нем не заключено невозможное утверждение.

[12] Они (философы) могут превратно истолковать данное выражение и заявить: «Это ведет к тому, что Первый нуждается в данных свойствах и не является Самодостаточным, ибо самодостаточным может быть лишь тот, который не нуждается ни в чем, кроме собственной сущности». Все эти фигуральные выражения – пустословие, ибо в реальности свойства, характеризующие совершенство Бога,

неотличимы от Его совершенной сущности, чтобы можно было заявить – Он нуждается в ином, помимо Себя. Раз уж Он не переставал и не перестанет быть Совершенным со знанием, могуществом и жизнью, как может Он быть нуждающимся? Как можно назвать то, что неразрывно присуще совершенству, «нуждой»? Это все равно что заявить: «Совершенен тот, кто не нуждается в совершенстве, так как нуждающийся в бытии свойств совершенства, принадлежащих Его сущности, ущербен». Поэтому следует сказать, что наличие совершенства в Нем может означать только одно – присущность совершенства [самой] Его сущности. Соответственно, Его статус Самодостаточного не может значить ничего иного, кроме присущности Ему свойств, исключающих нужду Его сущности в чем или ком-либо, помимо Его Самого. Так как же дерзнули вы отвергнуть свойства Его совершенства, прибегнув к этим лексическим фикциям? Ведь именно свойства совершенства и составляют Божественность!

[13] *Если некто возразит:* «Подтверждая сущность и свойство, а также пребывание свойства в сущности, вы тем самым допускаете сложно-составность, а всякая составная конструкция нуждается в составителе, поэтому нельзя допустить, чтобы Первый представлялся как тело из-за того, что Его сущности приписывается составность»,

[14] *мы ответим:* «Фраза “всякая конструкция нуждается в составителе” идентична выражению: “Всякая осуществленная сущность нуждается в осуществившем ее”. Об этом же можно сказать: “Первый – Предшествующее Существо, у бытия Которого нет ни причины, ни осуществителя” – или: “Он – Характеризуемый свойствами, Предшествующий, у бытия сущности Которого и бытия Его свойств нет причины, и Его свойство обеспечивается не Его сущностью”. Отнюдь, каждое из них – извечно без первопричины. Что же касается тела, то быть Первым оно не может, ибо является тварным в том плане, что ему неизбежно присущи свойства тварного. Если тварность какого-либо тела не подтверждена, значит, следует допустить, что первая причина может быть телом, к чему мы и приведем вас в дальнейшем».

Любой их вывод в данном вопросе – идеи-миражи.

[15] Помимо этого, они (философы) не в состоянии опровергнуть все то, чем наделяют душу сущности. Так, например, они подтверждают, что Он является Знающим, посему обязаны согласиться с тем, что данное свойство превышает простое существование. Поэтому когда их спрашивают: «Вы согласны с тем, что Первый знает прочее, помимо Себя?» – некоторые из них принимают данное утверждение, но есть и такие, кто заявляет: «Он не знает ничего, кроме Своей сущности».

[16] Следует отметить, что Ибн Сина последовал другим путем, заявив, что Он (Аллах) знает все вещи до единой всецело, не подвержен влиянию времени, но не знает частных в самих вещах, так как является их причиной.

[17] *Мы вопрошаем:* «Знание Первого о бытии всех бесчисленных классов и разновидностей и есть само Его знание о Его душе, или же о прочем?» Ответив «Это Его знание о прочем, помимо Себя», вы подтвердите присущность Ему множества и нарушите фундаментальный принцип. А если скажете: «Данное знание есть Он Сам», тогда ничем не будете отличаться от тех, кто уверяет, что знание человека о прочем, помимо себя, есть его знание о себе самом и что оно – сама его сущность. Когда некто настаивает на таком утверждении, то возникает сомнение в его способности адекватно мыслить. Кто-то сказал: «Критерий единства чего-либо – невозможность вообразить совмещение в нем отрицания с подтверждением». Знание – нечто единое, а раз оно едино, значит, представить себе его одновременное существование и небытие невозможно. И так как вовсе не невозможно вообразить, что знание человека о себе самом не есть его знание о прочем, значит, следует сказать – его знание о прочем не является его знанием о себе, ибо если бы оно было таковым, то отрицать одно знание означало бы отрицать и другое, а подтвердить одно значило бы признать другое. Ведь невозможно сказать: «Зейд существует, но Зейда не существует». Однако данное утверждение нельзя считать невозможным в отношении знания о прочем и знания о себе.

[18] Аналогично и в отношении знания Аллаха о Своей сущности и Его знания о прочем, ибо вообразить бытие одного [знания] без

другого возможно. А это значит, что оба данных знания – это две [отдельные] вещи. Но вообразить бытие Его сущности без бытия Его сущности невозможно. Итак, философы, признающие, что Первый знает прочее, помимо Своей сущности, тем самым неизбежно подтверждают присущность множества Его сущности.

[19] *Если некто возразит:* «Он знает прочее не априорно, но знает Свою сущность как Начало всего, поэтому знание обо всем становится присущим Ему во вторую очередь, ибо, зная Свою сущность, Он может знать только Начало, которое является Его подлинной сущностью. И Он не может знать, что Его сущность – это начало прочего, иначе прочее неизбежно проникло бы в Его знание в процессе восприятия изменяющегося мира. Не исключено, что Его сущности могут быть присущи некие следствия, однако это не говорит о наличии множества, присущего Его сущности, – подобное множество невозможно»,

[20] *то опспорить здесь можно сразу несколько моментов.*

1) Ваше утверждение, будто Он знает, что Его сущность – Начало, – это домысел. Ему следует знать бытие Его сущности и только: ведь знание о том, что Он является Началом, уже означает превышение знания о бытии, ибо начало от Него – это, по сути, дополнительное приложение к сущности. Допустимо, что Он знает Свою сущность, но не знает прилагаемое к ней. Не будь началом приложением, Его сущность обязательно бы умножилась, так как в этом случае Ему стали бы присущи бытие и начало, являющиеся двумя вещами. Точно так же допустимо, что человек может знать свою сущность, но при этом не знать о том, что он – следствие, до того момента, пока не узнает об этом, потому что суть его как следствия является приложением к его первопричине, подобно тому как суть его как причины является приложением к его следствию. Сама формулировка их утверждения «Он знает, что является Началом» неизбежно приводит к этому, ибо в Нем есть знание о сущности и о начале, что является приложением, а приложение не есть сущность, и знание о приложении не есть знание о сущности. Это справедливо на основании приведенного выше доказательства, гласящего, что вполне возможно представить знание о сущности без знания о

начале, но невозможно вообразить знание о сущности без знания о сущности, потому что сущность – едина.

[21] 2) Утверждение «все знаемое Им – вторично» немислимо, ибо если Его знание объемлет прочее, помимо Него, так же как Он объемлет знанием Свою сущность, то, значит, Он располагает двумя изменчивыми предметами познания и обладает знанием об обоих. Однако варьирование численности знаемого и его изменчивость неотвратимо приводят к изменению численности знания, так как воображение допускает отделение одного из двух знаемых от другого. В этом случае знание об одном из них не будет знанием о втором, ведь если бы знание об одном из двух было тем же самым знанием о втором, тогда представить бытие одного без другого было бы невозможно. Но на самом деле «другого» знаемого нет, потому что в любом случае оба знаемых – одно и то же. Применение понятия «вторично» не отличается от этого.

[22] Дай Бог мне понять, как можно пытаться отрицать множество, заявляя: «Вне Его знания не лежит ничто в небесах и на Земле, даже с горчичное семечко, но Он знает все в совокупности, и все совокупности являются Его бесконечным знаемым. Поэтому связанное с ними знание, несмотря на его множественность и изменчивость, едино со всех сторон». Ибн Сина в данном вопросе занял противную позицию по отношению к тем философам, которые заявили, что Он знает только Себя Самого, чтобы защититься от неизбежного возникновения множества; сначала он примкнул к ним, отвергнув множество, но затем вдруг отделился, подтвердив присущность Ему знания о прочем, помимо Себя. Он даже не устыдился заявить: «Всевышний Аллах не знает ничего вообще ни в мире этом, ни в ином, а знает Он только Себя; все же прочие знают Его, как знают себя и прочих». Тогда получается, что все прочие, кроме Него, наделены более почетным знанием, чем Он Сам! Это утверждение было отринуто всеми из-за позора, навлекаемого данным учением на его последователей. Далее Ибн Сина не постыдился упорствовать в отрицании множества всех параметров и заявил, что Его знание о Себе, о прочем и вообще обо всем являет собой Его сущность без всяких дополнений. Да он просто бесстыдно противоречит самому себе,

остальные философы хотя бы постеснялись сделать это ввиду явного противоречия. Вот так делает Аллах, Всепочитаемый и Всеславный, с теми, кто сворачивает с Его дороги и уходит во тьму блужданий, самонадеянно полагая, что Божественность поддается пониманию умом и анализу.

[23] *Если они скажут:* «Если Он действительно знает, что Его душа – Начало в порядке приложения, тогда знание о прилагаемых едино, ибо узнавший сына узнал о нем одним знанием, а в нем покоится знание об отце, так как знание об отце подразумевает знание о сыне, [как и знание о сыне подразумевает знание об отце]. Так знаемое множится, но знание единится. Именно так и Он знает, что Его сущность является Началом всего прочего, значит, знание единится, несмотря на варьирование численности знаемого. Итак, если это мыслимо применительно к одному знаемому и приложению оного к Нему и не влечет умножения, значит, дополнение в том, разнообразность чего не инициирует множества, не приводит к множеству. Аналогично в отношении того, кто знает нечто и знает о том, что он знает это нечто. Он знает о “нечто” данным знанием, и всякое знание представляет собой знание о себе самом и знание о знаемом оным, то есть численность знаемого изменяется, а знание объединяется. Это также доказывается вашим мнением о том, что объекты и субъекты, знаемые Всевышним Аллахом, бесчисленны, и Его знание едино. Заметьте, вы не называете Его “бесчисленными знаниями” – ведь если бы множественность знаемого неотвратимо вела к множественности знания, значит, в сущности Всевышнего Аллаха должны быть бесконечные по количеству знания, но этого не может быть»,

[24] *то мы ответим:* «Раз знание едино со всех сторон, представить его зависимость от двух знаемых невозможно, и более того, это означает некоторое множество, соответствующее определению множества философами. Дойдя до крайности, они заявили: “Будь у Первого устройство, характеризующееся бытием, тогда это [было бы] уже множество”. Посему они не считали мыслимым нечто единое, обладающее сущью, которое при этом характеризуется бытием. Они заявили, что бытие – приложение к сути, а значит, оно – нечто иное, помимо Него, что и приводит к множеству. Но невозможно

допустить, что знание зависимо от множества всего известного, ибо в этом случае из него вытекает множество еще более явное и противоречащее, чем вытекающее из гипотезы о том, что бытие является приложением к устройству.

[25] Что касается знания о сыне, которому идентично знание о прочих сопряженных частностях, то здесь подразумевается множество, так как данное знание абсолютно точно содержит в себе знание о сущности сына, знание о сущности отца, оба из которых являются одушевленными объектами, и третье знание, а именно приложение. Да, это третье знание косвенно обозначается двумя предыдущими одушевленными именами, так как они оба являются его условиями и потребностью. В противном случае, если объект приложения изначально неизвестен, не будет известно и само приложение, представляющее собой многочисленные знания, одни из которых обусловлены другими. Аналогично, если Первый знает, что Его сущность прилагается ко всем прочим классам и подвидам в связи с тем, что является их Началом, значит, Ему требуется знать Свою сущность и каждый из классов по отдельности, как требуется знать и о приложении Его души к ним через начальствование. В противном случае невозможно представить, что Он знает данное приложение».

[26] Они говорят, что некто, узнавший нечто, тем самым узнает, что отныне он является знающим, и поэтому известное множественно, а знание едино. Но это не так, ибо он знает, что является знающим благодаря знанию чего-то другого, и цепочка процесса познания завершается на упускаемом им из вида знании, а потому он не узнает оно. Мы не говорим, что этот процесс представляет собой бесконечную цепочку; отнюдь, он прерывается на получении знания о его известном, и при этом он не догадывается о бытии знания, а вовсе не о бытии известного. Это подобно тому, как некто знает черноту и в состоянии своего познания погружен в оценку известного им, а именно черноты, но при этом не догадывается о том, что обладает знанием о черноте и не обращает на это знание ни малейшего внимания. А если он обратит на оно внимание, то станет нуждаться в знании чего-либо другого до тех пор, пока его внимание не перестанет переключаться на что-либо.

[27] Философы заявляют, что это оборачивается против нас в плане всего бесконечного множества известного Всевышним Аллахом, хотя, по-нашему, знание единственно. На это мы отвечаем: «Вдаваясь в рассуждения в данной книге, мы делали это не для того, чтобы поддержать их, но чтобы противопоставить и опровергнуть; потому и назвали мы данную книгу “Крушение позиций философов”, ибо задача выявления истины здесь не ставилась. Поэтому мы не обязаны отвечать на данный вопрос».

[28] *А если некто скажет:* «Мы не вынуждаем вас причислять себя к конкретному течению, просто данная проблема ставит в тупик все течения, поддерживающие теорию о сотворении. В вашей идеологии эта проблема настолько сильна, что вы все увязаете в ней по пояс и, боясь огласки, даже не имеете права говорить о ней вслух. Этот внутренний конфликт в вашем вероубеждении оборачивается против вас, и ни одно религиозное течение не в состоянии уцелеть под его ударом»,

[29] *мы ответим:* «Нет. Перед собой мы ставим задачу доказать бессилие вашего заявления, сделанного на глазах у всего мира, о возможности выявлять непререкаемую истину посредством логического анализа и конструирования неопровержимых доказательств. Мы также преследуем цель пробудить в вас сомнения в правомерности этой вашей претензии, ибо когда ваше бессилие будет выставлено на всеобщее обозрение, тогда среди людей найдутся такие, кто поймет, что истинные сущности бытия Бога недоступны умозрению, и более того – человеку не дано сил познать их. Поэтому Пророк ﷺ сказал: “Размышляйте о творениях Аллаха, но не размышляйте о сущности Аллаха!”

[30] Какие обоснованные возражения вы можете предъявить убежденным в справедливости и полноте учения Посланника ﷺ на основании неоспоримого доказательства, коим являются данные ему чудесные знамения? их вероубеждению, которое также ограничивается в суждениях разума простым подтверждением сущности Пославшего и предохраняет себя от посягательств логического анализа на свойства [Аллаха], полностью следуя за Посланником в рамках переданных им свойств Всевышнего Аллаха, зафиксирован-

ных непосредственно с его слов, когда он называл Его “Знающим”, “Волеизъявителем”, “Могучим”, “Живым”? их вере, которая не позволяет нарекать Его иначе и признает бессилие разума постичь Его подлинную суть? Все ваши претензии к ним выстроены исключительно на ссылке на незнание ими методов доказательств и порядка основных философских постулатов, предшествующих всевозможным аналогиям. А это ваше громогласное заявление: “Мы всецело убеждены в этом благодаря логическим посылкам”!.. Отныне ваше бессилие доказано, ваши методы повержены, и вы навсегда посрамлены за лживое утверждение о познании истины. Именно эта [цель] и преследовалась данным представлением. Ну, где же сейчас все те, кто уверял, что теологические доказательства окончательны и неопровержимы, подобно доказательствам в геометрии?»

[31] *А если некто заявит:* «Причастен к данной проблеме лишь Ибн Сина, ибо он объявил, что Первый знает прочее, помимо Себя; прочие же умы из числа философов были единомышленны в том, что Он не знает ничего, кроме Себя, и поэтому данная проблема исчезает»,

[32] *тогда мы ответим:* «Поделом ложится на вас всех позор из-за его учения! Не будь оно предельно шатким, более поздние философы не отвернулись бы от него и взялись бы продвигать его. Мы лишь обращаем внимание [на то], в чем именно виден срам данного учения: в нем объявляется о превосходстве Его известных частных над Ним Самим! Ведь и ангел, и человек, и все прочие разумные мыслящие создания знают себя и свое начало, одновременно зная прочее, помимо себя; а Первый, дескать, не знает вообще ничего, кроме Себя! Следовательно, Он ущербен по сравнению с отдельно взятым человеком, не говоря уж про ангелов. Да та же самая скотина бессловесная ощущает себя и знакома с прочими вещами, помимо себя! Несомненно, знание – достоинство, а его отсутствие – недостаток. Как с этим сопоставить их заявление о том, что Он является “Любящим” и “Почитаемым”, потому что Ему присущи абсолютное счастье и совершеннейшая красота?! Откуда ж может быть красота в простом бытии, у которого нет ни устройства, ни истинной сути, в бытии Того, Который якобы не имеет понятия о том, что творится в мире и что присуще Его сущности и что происходит от Него? Да

разве может быть в мироздании Всевышнего Аллаха ущербность больше этой?!

[33] Подлинно разумному человеку впору подивиться тому, как группа горе-мудрецов, погрузившись в пучину, по их мнению, логических изысканий, в конце своих поисков скатывается до заявления о том, что Владыка владык, Причина причин не ведает вообще ничего о том, что делается в мире! Какая тогда разница между Ним и покойником (бесконечно превыше Аллах всякой злодейской хулы!), если не брать в расчет Его знание о Себе? Что же это за совершенство такое в Его знании о Себе при одновременном неведении обо всем прочем? Раз данная школа оказалась запятнана стыдом и срамом, это избавляет нас от многословия и пояснений. Скажем же им: “Вы все равно не избавились от множества, и более того, в погоне за этой целью вы вломились в такие позорные места!”

[34] Теперь мы задаем вам вопрос: “Его знание о Его сущности и есть сама Его сущность или же нечто иное, помимо Него? “ При ответе “Оно есть нечто иное вне Его сущности” тут же возникает множество. А если они ответят: “Оно – сама Его сущность”, тогда в чем разница между вами и тем, кто говорит: “Знание человека о Своей сущности и есть его сущность”? Но ведь это идиотизм! Ибо человек, разумеется, сможет существовать даже тогда, когда отвлечен от дум о том, что знает свою сущность. В дальнейшем его отвлечение от данной мысли может исчезнуть, и он вновь переключит свое внимание на собственную сущность. Посему его ощущение о своей сущности не есть сама его сущность, что неопровержимо».


А если вы возразите: «Человек может не содержать в себе знания о своей сущности, после чего оно входит в него, и он становится другим, что неопровержимо»,

[35] *тогда мы скажем вам:* «Нельзя утверждать, что нечто становится совершенно иным после того, как оно приобрело какое-то знание или свойство, – ведь субъект не может измениться сам по себе. Иной субъект, соприкоснувшись со вторым субъектом, не становится из-за этого вторым, а продолжает оставаться прежним. Поэтому то обсто-

ятельство, что Первый не переставал знать Свою сущность, не доказывает того, что Его знание есть сама Его сущность. Воображению по силам представить сущность, которая затем оказывается подверженной ощущению. Будь оно сама Его сущность, тогда вообразить такое было бы невозможно».

[36] *Если кто-то скажет:* «Его сущность – разум и знание, и Он не обладает сущностью, существование которой обеспечивает знание»,

тогда мы ответим: «Это явная глупость, ибо знание – свойство и субъект, обусловленные наличием характеризуемого, поэтому утверждение о том, что Он в Своей сущности есть разум и знание, идентично утверждению, гласящему, что Он является могуществом и волей и обеспечивает Себя Сам. Если допустить данное высказывание, тогда ему будет соответствовать высказывание о черноте и белизне: «Она обеспечивает себя сама» – либо же в отношении количества углов: «Оно обеспечивает себя само». То же касается и всех прочих субъектов, хотя невозможно представить себе отдельное существование свойств без тел. По аналогии с данным выводом совершенно справедливо сказать, что свойства живых, такие как жизнь, могущество и воля, также не могут существовать отдельно, а обеспечиваются исключительно сущностью. Так, жизнь обеспечивается сущностью, и посему Его жизнь сопровождается данным свойством, а следовательно, и всеми прочими свойствами». Итак, они не успокоились, отняв у Первого прочие свойства, как не успокоились и лишив Его истинной сущности и устройства, пока наконец не заявили, что это не Он обеспечивает собственное существование, сделав Его зависимым от истинных сущностей субъектов и свойств, хотя автономное существование последних немыслимо.

[37] В дальнейшем в отдельной теме мы собираемся показать их бессилие найти доказательство того, что Он  есть Знающий о Себе и о прочем, помимо Себя.

ГЛАВА VII. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ПОСТУЛАТА «АЛЛАХ НЕ МОЖЕТ ИМЕТЬ ПОДОБИЯ БЕЗ ОТЛИЧИЙ»

[1] Их (философов) позиция по данному вопросу едина: они считают, что если Он не разделяет с кем-либо иным принадлежности к какому-то классу, значит, не отделен от него и видовыми признаками, и поэтому у Него нет четкого определения, ибо определение состоит из класса и вида. А тому, что не содержит в себе составности, определение дать невозможно, потому что оно дается именно по составу.

[2] Философы заявили, что высказывание «Он равняется Первому Следствию в том, что оба являются существами, субстанциями и причинами прочего, но при этом неизбежно отличен от него в чем-то ином» обозначает соучастие не в классе, а в подчинении общему порядку, разницу между классом и истинным содержанием, даже если оба [понятия] не различаются в основе. Так этому дается определение в логике. Класс дает общее определение тому, что входит в него, ограничивает свойства и обеспечивает существование сущности; например, «жизненность» человека входит в устройство человека и является классом, а то, что он является рожденным, сотворенным, просто присуще ему и неотделимо от него. Но последнее не входит в его устройство, хоть и является общим присущим живому существу признаком. В логике этот постулат бесспорен.

[3] Итак, они (философы) полагают, что бытие вообще не входит в устройство вещей, а прилагается к конкретному устройству, и потому либо в порядке присущности неотделимо от устройства, как в случае с небом, либо возникает вдруг, как в случае с акциденциями. Итак, соучастие в бытии не есть соучастие в классе. Но раз Он является причиной прочего, как и остальные причины, то это есть соучастие в следствии, которое тоже не входит в устройство. Ведь ни начальственность, ни бытие не обеспечивают существование сущности, а просто стали присущи сущности после того, как сущность возникла из составных частей. То есть соучастие в бытии – это соучастие исключительно в том, что является общим присущим, присущность

которого следует за сущностью не в классе. Поэтому именно составные элементы определяют вещи. В случае, когда им дается определение в свете присущностей, это уже элементы отличия, а не истинной сути чего-либо. Так, определяя треугольник, нельзя сказать, что это фигура, сумма углов которой равняется сумме двух прямых углов (т. е. 180 градусам), даже если это присуще любому треугольнику; правильное его определение должно звучать так: треугольником является фигура, ограниченная тремя сторонами.

[4] Точно так же следует воспринимать и Его соучастие в обладании [свойствами] субстанции. То, что Он является Субстанцией, означает, что Он существует не в объекте. «Существо» (*мауджуд*) не есть класс, и из-за того что к Нему прилагается отрицание «не в объекте», Он не становится обеспечивающим сущность классом. И даже если к Нему приложить подтверждение обратного и сказать: «Он существует в объекте», Он не станет классом в отношении субъекта. Это так, потому что всякий, кто придал Субстанции ограничивающее Его определение, являющееся, по сути, Его описанием, звучащим как «Он существует не в объекте», сам не может точно знать, существует ли Он вообще или нет? И уж тем более он не может знать, является Он существом в объекте или не в объекте. Обрисовывая Субстанцию определением «Он – Существо не в объекте», мы имеем в виду, что Он есть некая истинная суть, и если Он существует, то существует не в объекте. Произнося «Субстанция», мы не подразумеваем, что Он действительно осуществлен, согласно данному определению, поэтому Его соучастие в бытии не есть соучастие в классе.

[5] Но именно соучастие в жизнеобеспечивающих основах устройства и есть соучастие в классе, после которого возникает необходимость в видовом отличии. Однако у Первого нет устройства, помимо неотвратимого бытия, поэтому неотвратимое бытие – это натура, истинная суть и устройство одновременно, относящиеся только к Нему и ни к кому иному. И так как неотвратимым бытием обладает только Он, значит, Он не соучаствует в нем ни с кем и поэтому не отделен от него видовым различием. Отсюда следует, что Ему невозможно дать определение.

[6] Таково резюме учения [философов] по данному вопросу. В отношении данного подхода следует выразить две вещи – взыскание и опровержение. Взыскание звучит так: «Здесь был дан краткий пересказ позиции вашего учения по соответствующему вопросу. Но на каком основании вы заявляете о том, что это невозможно в отношении Первого? И вы даже обосновали невозможность существования двойственности, сказав, что кто-то должен соучаствовать с Ним в чем-то и отличаться от него в чем-то. Однако если в ком-то есть нечто, чем он соучаствует с Ним и чем отличается от него, значит, он является сконструированным, а конструкции не может быть.

[7] Поэтому мы спрашиваем вас – как вы определили, что конструкция такого рода невозможна? Ведь этому нет никакого доказательства, кроме вашего высказывания, передаваемого от вас же в отношении отвержения свойств, которое гласило, что сконструированное из класса и подвида состоит из частей, поэтому если бытие одной из частей или одной составляющей из всей совокупности будет устойчивым в некоем состоянии, в отличие от другой части, значит, она является неотвратно существующей, тогда как другая таковой не будет. Если же бытие частей вне их комплекса возможно, а бытие комплекса без частей – нет, значит, каждый – необходимое следствие». Об этом мы уже говорили, рассуждая о свойствах, и объяснили, что это не является невозможным из-за конечности цепочки первопричин. Доказательство указало лишь на разрыв данной цепочки.

[8] Что же касается затруднений, придуманных философами в качестве сущностной характеристики Необходимо Существующего, то и они не подкреплены доказательством. Если термин «Необходимо Существующий», как они охарактеризовали Его, означает, что в Нем нет множества, значит, Он не нуждается в обеспечении бытия всего прочего, помимо Себя. Таким образом, нет и доказательства существования Необходимо Существующего. Доказательство лишь обосновывает разрыв цепочки, но здесь это более явно, ибо разделение чего-либо на класс и вид (второстепенная характеристика) отнюдь не таково, как разделение характеризуемого на сущность и свойство. Ведь свойство не есть сущность, а сущность – не есть свойство. Разновидность [существа] есть не что иное, как класс.

Всякий раз, упоминая о классе, мы упоминаем разновидность и нечто дополнительное. Так, например, произнося «человек», мы упоминаем о живом существе, наделенном способностью говорить, поэтому вопрос «Будет ли “человечность” оставаться таковой без “животности”?» сравним с вопросом «Будет ли человечность оставаться человечностью без своей сущности, если к ней присовокупится нечто иное?» Посему это еще дальше от множества, чем свойство и характеризующий им объект.

[9] Почему невозможен разрыв цепочки следствий из двух причин, одна из которых – небеса, а другая – элементы, или же одна причина – разум, а другая – все тела? Между ними есть разница и смысловое отличие, как между краснотой и высокой температурой: оба показателя имеют смысловое отличие, но мы же не станем из-за этого наделять покраснение [металла от нагревания] классовой и видовой принадлежностью, дабы ее можно было классифицировать по отдельным составляющим. Даже если в нагретом и покрасневшем металле все же есть множество, тогда это такое множество, которое никак не порочит единство сущности.

Почему же такое невозможно в отношении причин? Тут-то и становится очевиден провал их доказательства невозможности существования двух богов-творцов.

[10] *А если некто скажет:* «Это невозможно, так как если отличие между двумя сущностями является необходимым условием для неотвратимости бытия, значит, оно должно быть присуще каждому из двух необходимо существующих, но тогда оба не будут отличаться друг от друга. Если же ни одно, ни другое не является условием, тогда все то, что не нужно для необходимости бытия, не есть необходимое для его бытия, и необходимость бытия достигается посредством чего-либо иного»,

[11] *мы ответим:* «Это – то же самое, что вы приводили в разделе, посвященном свойствам, и мы уже представили свои контраргументы. Заблуждение берет начало из термина “Необходимо Существующий”, и посему его следует отбросить. Мы не можем согласиться с тем, что бытие Необходимо Существующего доказано, если

под ним подразумевается не “существующий, который не является произведенным извечным Действующим”. Если это и есть значение [термина] “Необходимо Существующий”, то следует прекратить пользоваться им и признать, что в существе, у бытия которого нет причины и производителя, не может возникнуть множественности и внутренней неоднородности и что доказать это нельзя. Остается их высказывание о том, может ли это (отличие между двумя сущностями) быть условием того, чтобы Он являлся Тем, у Которого нет причины?⁴⁶ Но это бред, так как ранее мы объяснили, что нечто, существующее не в результате воздействия причины, не дает основания ставить его в рамки некоего условия. Это все равно что сказать: “Является ли чернота условием для того, чтобы цвет был цветом? И если она – условие, тогда почему краснота – тоже цвет?” Ибо тогда последует замечание: “По своей сути ни один из двух [цветов] не является условием для цветности” (здесь я имею в виду понимание подлинной цветности). Но в реальности одно из двух должно быть условием, то есть в бытии не может существовать класса без подразделения на виды. Точно так же следует воспринимать и утверждение настаивающих на существовании двух причин, на которых прерывается цепочка, и добавляющих: “Оба [начала] отличаются второстепенными элементами [сущности], причем один из второстепенных элементов – условие бытия, что неизбежно, но какой именно – установить невозможно”».

[12] *Если же некто возразит:* «Данное суждение применимо к цвету, так как он обладает бытием, дополняющим устройство, что недопустимо для Неотвратимо Существующего, потому что Он обладает только неотвратимостью бытия, то есть к Его устройству бытие не было приложено извне. И как чернота и краснота, являясь второстепенными характеристиками, не являются обязательными условиями

⁴⁶ Ранее мы узнали, что их возражение было таковым: «Если то, в чем заключено отличие между двумя сущностями, является необходимым условием для неотвратимости бытия...» и т. д. Аль-Газали предлагает использовать «Существо, у Которого нет причины» вместо «Неотвратимо Существующего» во избежание неправильного восприятия значения данного термина и говорит: «...может ли это отличие быть условием для того, чтобы Он являлся Тем, у Которого нет причины?» – вместо того чтобы сказать: «...может ли это отличие быть условием для неотвратимости Его бытия?». (Примеч. пер.)

для того, чтобы цветность была цветностью, единственным условием бытия которой является возникновение в результате воздействия причины, так недопустимо рассматривать их (второстепенные подвиды) в качестве условия, необходимого для неотвратимого бытия, ибо бытие неотвратимо присуще Первому, как цветность цвету, а не как бытие, приложенное к цветности»,

[13] *то мы ответим:* «Мы не согласны! Отнюдь, Его истинная сущность характеризуется бытием, что мы покажем в следующей теме. А их высказывание “Он – бытие без устройства” выходит за рамки мыслимого. В общем, их рассуждения привели к тому, что они выстроили доказательство исключения двойственности на исключении классовой и видовой сложности, а уже на этом построили суждение, исключающее существование некоего устройства, превышающего само бытие. Как только мы разбиваем последнее [суждение], являющееся основой основы, они оказываются повержены во всех этих следствиях. Как непрочна и шатка эта постройка, едва ли не паутина!»

[14] Во-вторых, *мы заявляем:* «Если бытие, субстанциальность и начальственность не являются классом, потому что эти понятия не дают четкого определения тому, что Он такое, то Первый, по-вашему, – это абстрактный разум, равно как и прочие разумы, являющиеся началами бытия и называемые у них ангелами, являющимися первыми следствиями, которые также являются разумами, абстрагированными от материи. Эта характеристика охватывает Первого и Его первое следствие. Первое следствие – также простое существо, в сущности которого нет составности, за исключением того, что оно присуще Ему, и оба они – разум, абстрагированный от материи. Именно это составляет их классовую суть. Абстрактная разумность сущности не является одной из присущностей, но является устройством, и данное устройство – объект со-действия между Первым и прочими разумами, даже если Он не отличается от них ничем другим. Таким образом, вам оказалось по силам уразуметь двойственность без отличия. А если Он отличается от них, тогда предмет отличия есть нечто иное, отличное от предмета соучастия разумов. Соучастие в последнем – соучастие в истинной сути, ибо Первый уразумел Себя и уразумел прочее, как утверждают некоторые, в связи с тем, что Он

в Своей сущности есть разум, абстрагированный от материи, как и первое следствие, первый разум, который был уникальным творением Аллаха, созданным без посредничества, тоже соучастник в этой сути. Доказательством этому служит то, что разумы, которые есть следствия, – это различные виды, ибо, соучаствуя, они отличаются друг от друга второстепенными характеристиками. Аналогично, Первый соучаствует с ними всеми в разуме». Здесь они мечутся между вступлением в конфликт с основополагающим принципом и вынужденным отступлением к тому, что наличие разума не есть изначальный элемент сущности. Однако обе эти точки зрения, по их мнению, невозможны.

ГЛАВА VIII. О НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ УТВЕРЖДЕНИЙ [ФИЛОСОФОВ] О ТОМ, ЧТО БЫТИЕ АЛЛАХА НЕ ИМЕЕТ СУЩНОСТИ И ИСТИННОСТИ⁴⁷

[1] Возражение здесь мы предъявляем с двух сторон. Первое – требование представить доказательство. Посему мы вопрошаем: «Как вы определили это? Посредством ли логической необходимости или же на основе умозрения? Неизбежным логическим выводом это быть не может, поэтому вам следует рассказать, как было выстроено данное умозрение».

[2] *И когда они ответят:* «Потому что, будь у Него (Аллаха) сущность, тогда бытие было бы приложенным к оному, следующим за ним, присущим ему, а все связанное с другим – это следствие, и выходит, необходимое бытие есть следствие, что исключено»,

[3] *тогда мы скажем:* «Опять нам приходится сталкиваться с подложным использованием термина “необходимое бытие”. Итак, мы утверждаем, что у Него есть сущность и устройство. Данная сущность не есть недопускаемое ничто, и бытие этой сути приложено к ней. Если философам нравится называть ее “связанным” и “неразрывным” качеством, то об именах спорить нет смысла, если изначально обговорить, что бытие не было произведено кем-либо. Если, говоря “связанное”, они подразумевают следствие активной причины, то это не так. Если же они подразумевают другое, тогда данное утверждение не вызывает возражения, и в нем не заключено недопустимого: ведь доказательство обосновывало только конечность цепочки причин, и ее окончание показывает, что нет нужды в отрицании устройства».

[4] *А если они скажут:* «Но тогда сущность становится причиной бытия, а потому бытие становится произведенным следствием!» –

⁴⁷ Полное название данной главы в оригинале: «О несостоятельности утверждений [философов] о том, что сущность и истинность бытия Аллаха отсутствуют, что Он является простым бытием и что наличие необходимого бытия для Него таково же, как сущность любого другого бытия». (Примеч. пер.)

[5] *мы ответим:* «Сущность в следствиях не является причиной бытия, а тем более это справедливо в отношении Вечного, если под “причиной” понимается произведший его. Если же они придают ей другое значение, то есть если она не может быть без Него, то да будет так, и в этом нет невозможного. Невозможно лишь возникновение причин по бесконечной цепочке – когда она прерывается, несовместимость исчезает. В отношении всего прочего, преподносимого как невозможное, следует предъявлять доказательство невозможности. Однако все их доказательства – беспочвенные рассуждения, выстроенные на использовании термина “Необходимо Существующий”, когда этому термину придается значение, будто Его бытию что-то сопутствует. Данные доказательства преподносят как бесспорную истину, – якобы для присвоения Ему имени Необходимо Существующий есть основание; но это не так».

[6] Это их доказательство основывается на доказательстве отрицания свойства и отрицания классового и видового разделения, с той лишь разницей, что оно еще более туманно и слабо, потому что данное множество проявляется лишь в структуре и прямом значении слова, ибо разуму по силам представить существование единственного устройства. Но они (философы) заявляют: «Любая существующая сущность уже множественна, потому что в ней присутствуют сущность и бытие». Все это чудовищные заблуждения, потому что единичное бытие мыслимо в любом состоянии. Любое существо имеет сущность, а сущность вовсе не исключает единства.

[7] Второе: мы заявляем, что без сущности и устройства никакое бытие немислимо, ибо мы не в состоянии вообразить даже отдельно взятое небытие, не сопряженное с чем-либо существующим, небытие которого вообразимо. Точно так же мы не можем вообразить отдельно взятое бытие, не прилагаемое к конкретной истинной сущности, особенно если взять отдельную единую сущность. Как может нечто конкретное, отличающееся от прочего, не иметь при этом истинной сути? Отрицание устройства – это отрицание сущности, а если истинная суть отсутствует, то представить бытие невозможно. Иначе говоря, они сказали: «Бытие есть, но оно не существует», что противоречит само себе.

[8] Доводом в пользу этого служит тот факт, что если бы [не обладающее истинностью бытие] было мыслимо, тогда следовало бы допустить, что и следствия не обладают истинным бытием. Они соучаствуют [во всем] вместе с Аллахом и могут отделяться от не имеющего причины Первого как следствия. Почему же такое нельзя допустить в отношении следствий? Есть ли у этого иная причина, помимо того, что это невозможно само по себе? Однако то, что невозможно само по себе, не может стать мыслимым из-за отрицания присущности его бытию влияния первопричины. Ну, а то, что мыслимо, не может стать невозможным из-за предположения, что оно есть результат причины.

[9] Финал их (философов) блужданий по коридорам умозрений, доведший их до этого тупика, – верх их преступной науки. Они же видят в этом постижение Всевышнего бытия. И вот их схоластика довела их до абсолютного отрицания, ибо отрицание устройства – это отрицание истинной сути, и в результате после отрицания сути не остается ничего, кроме слова «бытие», а ведь субъекта, называемого так, вообще не существует, если слово не приложено к некоему устройству.

[10] *Если они скажут:* «Истинная суть Его – Необходимо Существующий. Это и есть Его сущность (устройство)»,

то мы возразим: «Другого смысла у “Необходимо Существующего”, кроме как отрицания Его происхождения в результате воздействия некой первопричины, нет. А это есть отрицание происхождения истинности со стороны сущности. Воистину, упразднение причины есть неотъемлемое свойство истинности! В этом случае истинность должна быть осмысливаемой, чтобы ее можно было охарактеризовать как “беспричинную” и “немыслимую в качестве небытия”. Другого смыслового значения у необходимости нет, ибо если необходимость прибавилась к бытию, значит, имеет место множество, а если оно не прибавилось, тогда как оно может быть устройством? Бытие не есть устройство, равно как и то, что прибавляется к нему».

ГЛАВА IX. О НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ ПОПЫТОК [ФИЛОСОФОВ] ДОКАЗАТЬ, ЧТО АЛЛАХ НЕ ЕСТЬ ТЕЛО

[1] *Мы утверждаем:* «Данное суждение может показаться справедливым лишь тем, кто считает, что тела не лишены изменчивости, а все подверженное изменчивости нуждается в причине этого. Но почему вы (философы), допуская существование извечного тела, у бытия которого нет начала, несмотря на то что оно неразрывно связано с изменчивостью, не допускаете и мысли, что Первый может быть телом? Например, Солнцем либо внешним сферическим слоем или же чем-то прочим?..»

[2] *Они могут ответить:* «Потому что тело всегда составно, делится на две составляющие – количественную и понятийную, где последняя образована формой и сущностью, а также подразделяется согласно присущим им свойствам, что неизбежно. В результате оно отличается от прочих тел. Иначе говоря, тела равны друг другу в том, что они тела, а Неотвратимо Существующий Един и не приемлет разделения по каждой из данных характеристик».

[3] *На это мы ответим:* «Мы уже доказали неправомерность данного вывода и показали, что у вас нет подкрепляющего его доказательства, помимо вывода о том, что если части комплекса нуждаются друг в друге, значит, он есть следствие. Мы уже предъявили свое возражение по данному вопросу, заявив, что если не исключается допустимость бытия существа, у которого нет осуществителя, значит, нельзя исключать и возможность существования конструкции, у которой нет конструктора, и осуществленных частныхостей, у которых нет осуществителя. Ведь отрицание численности и двойственности вы построили на отрицании составности, а отрицание составности – на отрицании существования любого устройства, помимо самого бытия. Ранее мы выделили основу последнего уверения и показали его тенденциозность».

[4] *В случае возражения:* «Если у тела нет души, тогда быть действующим оно не может. А если у него есть душа, тогда его душа и есть его первопричина и, значит, тело уже не будет первым» –

[5] *последует наш ответ:* «Наша душа не является первопричиной бытия нашего тела, как и душа небесной сферы не является сама по себе первопричиной бытия собственного тела, на чем настаиваете вы. Нет, но обе они осуществлены внешней причиной, а не самосоздались. Поэтому если допускается извечное существование обеих, логично допустить, что обе не являются следствием некой причины».

[6] *Если некто задаст вопрос:* «Как могло произойти объединение души и тела?» –

мы ответим: «Это равносильно вопросу: “Как могло произойти бытие Первого?” Поэтому следует сказать, что данный вопрос обращен к созданной вещи⁴⁸, ибо о том, что никогда не переставало существовать, нельзя спросить: “Как оно произошло?” Аналогично тело и его душа – если каждое из двух не переставало существовать, тогда почему исключено, что оно может быть Творцом?»

[7] *Если кто-то скажет:* «Потому что тело, будучи лишь телом, не создает чего-то иного, а душа привязана к телу и может произвести действие лишь посредством тела. Тело не является посредником души ни в создании тел, ни в сотворении душ. Эти вещи несопоставимы с телами»,

[8] *мы возразим:* «Почему нельзя допустить, чтобы среди душ была некая душа, которая способна являть в бытие тела, и не только тела? Доказать невозможность этого посредством логической необходимости нельзя, и это не поддерживается никаким доказательством. А то, что мы до сих пор не наблюдали подобного тела среди тел, не доказывает невозможности его существования. Да они сами приписали первому осуществленному такое, что не приписывается вообще никакому существу! И мы ни разу не были свидетелями процесса сотворения осуществляемого каким-либо иным телом. А отсутствие проверенной информации о том, что подобное может произвести

⁴⁸ То есть подобный вопрос справедлив лишь в отношении акциденции, а Первый – не акциденция, и поэтому подобный вопрос к Нему неприемлем. (Примеч. пер.)

иное тело, указывает на невозможность совершения данного процесса первым творением. То же самое справедливо и в отношении души тела и тела».

[9] *Если некто предположит*: «Самое далекое [небесное] тело, Солнце, или же некое иное предполагаемое тело имеет определенный размер. Допустимо, что оно может быть больше или меньше его настоящей величины. А это значит, что обладание предельно допустимым размером требует наличия кого-то, кто наделил его таким размером. Поэтому быть Первым оно не может»,

[10] *то мы ответим*: «Что вы можете возразить тем, кто утверждает: “Обладая настоящим размером, тело должно иметь именно такой размер для соответствия вселенскому порядку. Будь оно меньше или больше, тогда это было бы недостижимо”? Точно так же вы говорили: “От первого следствия проистекает предельно удаленная небесная сфера с определенными размерами; все же прочие размеры перед первым следствием одинаковы. Однако для него были избраны совершенно определенные параметры величины из-за зависимости вселенского порядка от конкретных размеров предельно удаленного тела, поэтому наделение его именно этими величинами стало необходимым, а допустить придание ему иных размеров нельзя. Эти же выводы справедливы в отношении того, что не является результатом некой причины. И даже если бы философы приписали первому следствию, которое в их учении рассматривается в качестве причины бытия конечной сферы, статус начала, например волю, настоящий вопрос не отпал бы и в этом случае, потому что было бы резонно спросить: “По какой причине оно придало ему именно этот размер, а не другой?” Ведь именно в этом они пытались убедить зевак, соотнося происхождение всех вещей с извечной волей. Но мы уже опровергли эту версию, прибегнув к вопросу о направлении движения неба и обоснованности выбора двух полюсов оси [всей сферы бытия]».

[11] Очевидно, что они вынуждены допустить отличие чего-либо от идентичного ему, а значит, и происхождение без причины допустимо в такой же степени, как и происхождение от причины. Тогда не будет никакой разницы, если задаться таким же вопросом в отношении

того, что возникло без причины: «Почему оно имеет именно такие размеры?» Вопрос же о том, что является следствием, будет таким: «Почему причина наделила его именно настоящими размерами, а не иными?» Если можно отвести данный вопрос от причины, сославшись на то, что настоящий размер отличен от иного ввиду того, что система привязана только к такому размеру, значит, данный вопрос можно отвести и от самой вещи, не нуждающейся в первопричине. Отсюда нет выхода. Если настоящий размер подобен другому, который не был придан, тогда возникает вопрос: «За счет чего нечто отлично от другого, идентичного?» Особенно это актуально, если они считают, что воля не может выбирать и отличать. Если же оба нечто не равны друг другу, тогда данное допущение недействительно, и следует признать, что тело с такими размерами существовало изначально, подобно тому как, по их же утверждению, извечна причина. Исследователю необходимо пристально взглянуть в это учение. Мы повернули их же оружие против них (философов), прибегнув к полемике вокруг точки полюса и направления движения небесной сферы. Отсюда очевидно, что человек, не принимающий веры в акцидентальность тел, не в состоянии предоставить доказательство того, что Первый вообще не является телом.

ГЛАВА X. О БЕССИЛИИ [ФИЛОСОФОВ] ДОКАЗАТЬ НАЛИЧИЕ ТВОРЦА И ПЕРВОПРИЧИНЫ

[1] *Мы утверждаем:* «Согласно учению, в свете которого всякое тело сотворено, потому что оно неизбежно подвержено изменению, логично предположить, что оно нуждается в Творце и первопричине. Что же вам мешает присоединиться к дахритам (атеистам), утверждающим, что мироздание извечно и не имеет ни первопричины, ни Творца, а все причины заключены в акциденциях? Согласно их (дахритов) концепции, в мире не появляются и не исчезают тела, но только образы и субъекты. По их мировоззрению, тела, присущие небесам, извечны. Четыре элемента, являющих собой содержимое нижней лунной сферы, их тела и материи – извечны; с ними происходит лишь изменение форм в результате смешивания и необъяснимых явлений, а также появляются души человеческие, животные и растительные. Свое начало первопричины данных акциденций берут от орбитального кругового движения; само же движение извечно, и его источником является извечная душа сферического слоя. Таким образом, у мира нет первопричины, как нет и Творца у наполняющих мир тел. Он просто существует такой, как есть, извечно и всегда таким был – беспричинным. Я имею в виду тела в нем. Как же в свете такой теории нам следует понимать их утверждение: “Бытие данных причин есть результат первопричины, и они извечны”?»

[2] *Если некто скажет:* «Все то, бытие чего не обусловлено причиной, есть необходимо существующее. Из приведенных ранее свойств Необходимо Существующего следует, что тело не может быть необходимо существующим»,

мы ответим: «Мы уже опровергли ваши (философов) рассказы о свойствах Необходимо Существующего и пришли к выводу, что доказательно обосновывается только конечность цепочки, которая, по мнению атеистов, берет начало из начала начал. Об этом сказано так: “У тел нет первопричины, но формы и субъекты являются первопричинами друг друга, цепочка которых упирается в круговое движение. Одни круговые движения являются причиной других, что соответствует учению философов, и цепочка воздействий друг на

друга прерывается в начале". Всякому человеку, внимательно окинувшему мысленным взором приведенное нами, становится ясно, что ни одному из убежденно верующих в извечность тел не удалось четко и внятно доказать наличие первопричины, и в результате каждый из них становится исповедником атеизма и безбожия, о чем во всеуслышание объявила одна из их групп, и поэтому их мировоззрение стало полностью соответствовать идеологии древних безбожников».

[3] *Если некто заявит:* «Доказательством тому может служить следующий вывод: данные тела являются либо необходимо существующими, чего не может быть, либо способными к бытию, но все способное к бытию нуждается в первопричине»,

[4] *тогда мы возразим:* «Эти два термина – “Необходимо Существующий” и “Способный к бытию” – понять нельзя! Вся подложная суть их философии сокрыта в этих двух терминах. Поэтому нам следует вернуться к понятийной сути, которая заключена в отрицании первопричины и подтверждении ее. То есть они вроде как спрашивают: “У данных тел есть первопричина или нет первопричины?” На это атеист отвечает: “У них нет первопричины. Почему бы нам не утверждать этого, тем более что опровержения этому нет?” Если под “возможностью” (способностью к приходу в бытие) подразумевается это, тогда нам следует назвать Его “Необходимым”, а не “Способным к бытию”. А их заверение “тело не может быть Необходимым” – лишь словесная манипуляция».

[5] *Если некто скажет:* «Нельзя отрицать того, что тело имеет части, как и того, что составность обеспечивается благодаря частям и что части предшествуют сущности в комплексе»,

[6] *мы ответим:* «Да будет так, ибо комплекс состоит из частей и их объединения, а у частей первопричины нет, как нет причины и у их объединения, и поэтому они извечны и также не являются следствием активной действующей причины». Возразить на это нечего, разве что повторить доводы, приведенные ими в отношении несовместимости множества с первым осуществленным. Но и их мы опровергли, а других у них нет. Итак, становится очевидно, что у всякого, кто не исповедует возникновение тел из ничего, нет основы для веры в существование Творца.

ГЛАВА XI. О ЗАБЛУЖДЕНИЯХ [ФИЛОСОФОВ], КОТОРЫЕ СЧИТАЮТ, ЧТО АЛЛАХ ЗНАЕТ ВИДЫ И КЛАССЫ ВСЕЦЕЛО, НО НЕ ЗНАЕТ ПРОЧЕГО

[1] Мусульмане, осознав, что бытие подразделяется на сотворенное и извечное, придали статус Вечного только Аллаху ﷻ и свойствам Его, а всему остальному был придан статус тварного, возникшего в результате воздействия Его воли. Тогда они были вынуждены заявить о предшестве Его знания, ибо желанное волей обязательно должно быть известно Волеизъявителем. На этом фундаменте они построили постулат о том, что все есть желаемое Им и возникающее по Его воле, а посему все существующее есть творение, возникшее по Его воле, и вечным не может быть ничто, кроме Его сущности. Он воздействует на мироздание Своей волей, и результат данного воздействия полностью соответствует Его волеизъявлению; значит, Он должен быть Живым. Всякий живой знает прочее, помимо себя, тем более Он лучше знает Свою сущность. Поэтому, согласно позиции мусульман, абсолютно все известно Всевышним Аллахом. Вот так они дали ему (знанию) определение, осознав, что Он есть Волеизъявитель осуществления мироздания. Как же вы, настаивая на извечности мироздания и на том, что оно не случилось по Его воле, смогли определить, что Он знает прочее, помимо Себя? Вы обязаны подкрепить свои слова доказательством!

[2] Задавшись этой целью, Ибн Сина создал учение, общий смысл которого можно свести к двум положениям.

[3] Положение первое. Аллах существует не в материи, а все то, что существует не в материи, есть чистый разум. Для всего, что является чистым разумом, открыто все разумемое целиком. Ведь зависимость от материи и привязанность к ней являются препятствием для познания всякой вещи до единой. К примеру, душа человека занята управлением материей, то есть плотью, и когда ее заботы прерываются смертью, она становится не запятой плотскими похотями, скверными свойствами, приобретенными в результате естественной деятельности, после чего человеку открываются

истинные сути всего разумеемого. Поэтому он решил, что все ангелы знают целиком все разумеемое, и ничто не может утаиться от них, поскольку они тоже есть абстрагированные разумы, не привязанные к материи.

[4] *На это мы ответим так:* «Если, произнося фразу “Первый – Существо не в материи”, вы имеете в виду, что Он не тело и не воплощен в теле, а существует самодостаточно, без опоры и вне зависимости от некой опоры, тогда мы соглашаемся с этим определением. Но что за свойство “Он – чистый разум”? Что имеется в виду под этим “разумом”? Если под ним вы подразумевали, что Он понимает прочие вещи, тогда наши понятия едины, но, несмотря на это, данное определение все же является поводом для спора; но как можно использовать в качестве посылки то, что может быть выведено путем сравнения? Если под этим вы подразумеваете другое, а именно – что Он понимает Себя, тогда в этом с вами, быть может, согласятся ваши братья-философы. Однако анализ данной версии ведет к тому, что все то, что понимает себя само, должно понимать прочее. Поэтому следует спросить – почему вы так настаиваете на этом утверждении? Ведь оно не продиктовано логической необходимостью. Этим Ибн Сина выделился среди прочих философов. Как же вы можете уверять народ в том, что это определено логической необходимостью? Если же оно выявлено умозрением, тогда где доказательство, поддерживающее его?»

[5] *А если некто скажет:* «Познанию бытия препятствует материя»,

мы ответим: «Мы согласны с тем, что она является препятствием, но не согласны с тем, что только она одна. В этой связи следует определить так: если Он в материи, тогда не понимает вещей; но так как Он не в материи, значит, Он понимает вещи. Данное исключение есть “противоположность предшествующего”, а такое исключение, по общему мнению, не может служить доводом. Если перефразировать данное утверждение, то звучать оно будет так: “Если это – человек, тогда он животное. Однако оно – не человек, и поэтому не животное”. Но сей вывод не может быть окончательным, ибо вполне допустимо, что оно не человек, а конь и поэтому является животным.

[6] Да, исключение “противоположности предшествующего” приводит к выводу, к которому ведет [логический метод] “противоположность последующего” посредством условия, коим является стабильность наложения “последующего на предыдущее”, справедливость последнего обеспечивается в порядке исключения. Это как высказывание: “Если солнце восходит, значит, день существует. Однако солнце не восходит, поэтому дня не существует, потому как у бытия дня иной причины, кроме восхода солнца, нет”. То есть одно имеет обратную связь со вторым».

Смысловая суть этих словосочетаний и терминов разъясняется в книге «Мерило науки», которая составлена нами как путеводитель по данной книге.

[7] *Если некто скажет:* «Мы настаиваем на обратной связи, которая заключается в том, что препятствие заключено в самой материи, и другого препятствия, кроме нее, нет»,

мы ответим: «Это голословное утверждение, где доказательство?»

[8] Положение второе. Даже если мы не станем настаивать на том, что Первый является Волеизъявителем, желающим создать Свои творения, и что все прочее не есть творение, возникшее временно, мы все же вынуждены признать, что мироздание – это Его действие, и приведено оно в бытие от Него. Даже теперь Он все так же характеризуется активной деятельностью, то есть не перестал быть Действующим. Наша позиция по данному вопросу отличается от позиции всех прочих лишь в этом, а в отношении принципа совершения Им действия наши взгляды совпадают. Поскольку Действующий неизбежно должен знать Свое действие, в чем сходится большинство ученых, следовательно, мы имеем основание полагать, что все и есть Его действие.

[9] *На это будет предъявлен ответ в два этапа. Этап первый* заключается в том, что действие подразделяется на два вида: 1) волевое, как, например, действие животного и человека; 2) натуральное, к примеру, освещающее действие солнца, нагревательное действие огня, остужающее действие воды. Знание сопутствует действию лишь

при выполнении волевого действия, как это присуще человеческим ремеслам, но оно не присуще натуральному действию. Согласно вашей концепции, Всеславный и Всевышний Аллах произвел мироздание как нечто присущее Его сущности, произвел натурально и вынужденно, а вовсе не волею и не по свободному выбору – все возникло, просто сопутствуя Его сущности, подобно тому как свет сопутствует Солнцу. И как Солнце не в состоянии перестать светить, а огонь – перестать нагревать, так и у Первого нет могущества воздержаться от Своих действий (превыше Аллах всего того, что наговаривают люди!). Даже если такой процесс допустимо назвать действием, оно не наделяет Действующего никаким знанием вообще.

[10] *А если некто скажет:* «Между двумя положениями есть разница, которая заключается в том, что происхождение всего от Его сущности состоялось благодаря Его знанию обо всем, а создание схемы-модели вселенского порядка есть причина потока всего, и другой причины у построения сей модели, помимо знания обо всем, нет. Знание обо всем – это сама Его сущность, и если бы Он не владел знанием обо всем, тогда все не было бы приведено в бытие от Него, в отличие от Солнца [не знающего, что именно оно освещает]»,

то мы ответим: «А твои братья заняли противную по отношению к тебе позицию, заявив: “Сущность Всевышнего – это сущность, которой сопутствует бытие всего в порядке натурального и вынужденного действия, и Он вовсе не знает о мироздании”. На основании чего жидется утверждение о том, что данное учение несостоятельно? Ведь вы сами же отвергаете существование воли! Поэтому, раз уж солнце не может знать о неизбежно исходящем от него свете, и свет сопутствует солнцу вынужденно, значит, то же самое следует предположить и в отношении Первого, против чего объективных доводов нет».

[11] Этап второй. Они также соглашались с тем, что возникновение чего-либо от Действующего обуславливает наличие знания о возникающем. Они полагают, что у Всевышнего Аллаха было одно-единственное действие, в результате которого возникло первое следствие, являющееся также простым разумом, и посему Ему надлежит быть Знающим только о нем. Первое следствие также является знающим,

но лишь о том, что произошло от него. Все не было приведено в бытие от Всевышнего Аллаха единомоментно, но при посредничестве, рождении и сопутствии. Почему же Бог не должен знать того, что исходит от исходящего от Него? И почему от Него должно изойти только что-то единственное? Это не присуще даже волевому действию, тогда тем более как может это быть присущим натуральному действию? Так, падение камня с вершины горы может быть вызвано волевым действием [столкнувшего этот камень человека], которому неизбежно присуще знание о сущности последующего движения камня – качения вниз. Однако данному волевому действию отнюдь не будет присуще генерируемое данным движением знание о последующих столкновениях камня с другими камнями, о том, сколько травинков и кустов он сломает на своем пути (то есть одна часть действия была волевая, а другая натуральная). У них на это тоже нет ответа.

[12] *А если некто скажет:* «Если мы примем решение о том, что Он не знает никого и ничего, кроме Себя, то это будет омерзительно! Ведь прочие знают себя, знают Его и знают прочее. Получается, что прочие обладают более высоким достоинством, чем Он... Только как может следствие быть благопристойнее причины?!» –

[13] *мы ответим:* «Эта мерзость неотвратимо присуща изречениям философов ввиду отрицания ими воли и возникновения мира. Поэтому они вынуждены совершать это преступление, как и все прочие философы. И чтобы остаться не запятнанными этой мерзостью, у них есть только один путь – отказаться от философии и признать возникновение мира по воле Творца».

[14] *Затем будет сказано:* «Что вы можете возразить тем философам, которые говорят: “Это расширение знания не означает обладания дополнительной честью, ибо в знании нуждаются все остальные, кроме Него, чтобы, воспользовавшись знанием, достичь некого совершенства, потому что их сущности являются ущербными, неполноценными. Человеку была оказана великая честь, когда он стал оперировать разумеемыми вещами, – либо для того, чтобы он смог иметь представление о последствиях своих поступков в мире Нижнем и в следующем, либо чтобы усовершенствовать свою темную, непол-

ноценную сущность. Это же справедливо и в отношении прочих творений. Но ведь сущность Всевышнего и Всеславного Аллаха не нуждается в усовершенствовании и дополнении! Наоборот, если предположить, что Он может быть совершенным только при условии, если будет обладать знанием, тогда Его сущность была бы недостаточной!"

[15] Это – то же, что вы сказали о слухе, зрении и знании, о разделенных частностях, подчиненных ходу времени. Ваши слова совпали с высказываниями прочих философов о том, что Всевышний Аллах превыше того, чтобы обладать данным ведением, и что изменения, подчиненные ходу времени и подразделяющиеся на то, что "было" и "будет", Первому не известны, – иначе это означало бы, что в Его сущности происходят изменения и что Он подвержен влиянию извне. В отнимании от Него этого (знания обо всем прочем, кроме Него Самого) нет ничего порочащего, а наоборот – доказательство Его совершенства. Несовершенство как раз в чувствах и нужде в них. Не будь человек таким несовершенным, он бы уже не нуждался в органах чувств, дабы они берегли его от вредоносного воздействия окружающего мира. То же самое справедливо и в отношении знания о разделенных событиях. Вы утверждали, что это указывает на несовершенство. Если мы станем знать все события, обладать способностью воспринимать все ощущаемое, а Первый при этом не будет знать никаких разделенных частностей и не будет ведать ничего ощущаемого, и это обстоятельство не будет рассматриваться как несовершенство, тогда и знание о разумеемых совокупностях тоже можно закрепить за кем-то иным, кроме Него, и не приписывать этого знания Ему. Тогда и это не должно рассматриваться вами как несовершенство. Отсюда нет выхода».

ГЛАВА XII. О БЕССИЛИИ ФИЛОСОФОВ ДОКАЗАТЬ, ЧТО АЛЛАХ ЗНАЕТ СВОЮ СУЩНОСТЬ

[1] Мы обращаемся к философам: «Придя к тварности мира, возникшего по Его воле, мусульмане увидели в наличии волеизъявления доказательство знания, а наличие волеизъявления и знания вместе было использовано ими как доказательство жизни. В свою очередь, жизнью они доказали, что всякое ощущающее себя существо является живым и посему знает также и свою сущность. Такой подход видится логичным и здравым, предельно стабильным.

Но вы, отвергая волю и возникновение мира, заявили, что все, происходящее от Него неизбежно сопутствует Ему и Его натуре. Как же далека Его истинная сущность от этой приписываемой Ему сущности, что приводит в бытие от себя только первое следствие, от которого неизбежно возникает второе, и так по цепочке вплоть до последнего осуществленного объекта в порядке осуществленных частных. Ведь Он, согласно вашей теории, при всем этом не ощущает собственной сущности и в этом подобен огню, которому неизбежно сопутствует жар, подобен солнцу, которому присущ свет, и при этом они не знают своей сущности и не знают прочего, помимо себя. Наоборот, всякий осознающий свою сущность осознает и все то, что исходит от него, а следовательно, знает также и прочее, помимо себя. Мы доказали, что в их учении Он не знает ничего прочего, помимо Себя, и вынудили тех философов, которые противостоят данной точке зрения, разделить ее с большинством, ибо эта необходимость диктуется основами их позиции. И так как Он не знает ничего прочего, вполне допустимо, что Он не знает и Себя Самого».

[2] *А если вдруг некто заявит:* «Всякий, кто не осознает себя, является мертвым. Как же может быть Первый мертвым?» –

мы ответим: «Это неизбежно следует из логики вашего учения, потому что нет никакой разницы между вами и заявляющим: “Всякий, кто не совершает действия волеизъявлением, могуществом и свободным выбором, а также не слышит и не видит, является мертвым. Всякий, не осознающий себя, является мертвым. И если допустить,

что Первый может не обладать всеми этими свойствами, тогда что за нужда в том, чтобы Он осознавал Свою сущность?» И если тут они вновь заявят, что все то, что ни в коей мере не завязано на материи, есть по своей сущности разум, который разумеет себя самого, то мы напомним им, что мы уже показали, что это просто голословное бездоказательное утверждение».

[3] *Если некто возразит:* «Доказательством тому служит то, что существа подразделяются на живых и мертвых. Живой предшествует мертвому и поэтому обладает большим почетом, нежели мертвый. Первый же предшествует всему и более почитен, поэтому является Живым. Любое живое существо ощущает себя. Ведь невозможно допустить, чтобы среди Его следствий было живое существо, а Сам Он Живым не являлся»,

[4] *то мы скажем:* «Опять манипуляции! Почему для не осознающего себя невозможна присущность возникновения тех, которые осознают себя многочисленными средствами или без средств? И если как единственное основание для этого рассматривается недопустимость обладания следствия большим почетом, чем его причина, тогда объясните, почему вы считаете невозможным присущность большего почета следствию, чем причине? Это отнюдь не бесспорно. Кроме того, почему вы противостоите утверждению о том, будто Его достоинство в том, что бытие следует за Его сущностью, а не в Его знании? Это⁴⁹ доказывается, в частности, тем, что кто-либо иной, кроме Него, осознает множество вещей помимо существования себя самого, а также слышит и видит, в то время как Он ничего не слышит и не видит. Посему мы имеем право сказать: все существа подразделяются на зрячих и слепых, а также на знающих и несведущих. Пусть зрячий будет предшествующим, и пусть Первый будет зрячим и знающим вещи. Однако вы отрицаете это и говорите, что почет заключается не в зрении и не в обладании знанием, а в отсутствии любой нужды в зрении и знании, и этого достаточно, чтобы быть источником, из которого возникло все прочее наряду со знающими и видящими.

⁴⁹ То есть с точки зрения того, кто полагает, что Он обладает почетом по отношению ко всем прочим существам в связи с чем-либо иным, но не в связи с обладанием абсолютным знанием. К примеру, Он обладает почетом, потому что все прочее следует за Ним. (Примеч. пер.)

Аналогично в осознании своей сущности тоже не должно быть почета, но только в том, чтобы быть началом сущностей носителей знания. Такой почет присущ исключительно Ему Одному. В результате они вынужденно приходят к отрицанию Его знания о собственной сущности, так как его наличие подтверждается исключительно наличием воли, а на наличие воли указывает только возникновение мира из ничего. При расстройстве одного составляющего данной цепочки в глазах исследователя-логика рушится вся доказательная база».

[5] Поэтому все названные или же отвергнутые ими свойства Первого не поддержаны ими доказательно, и все их выводы являются догадками и предположениями, рассматривать которые сколь бы то ни было серьезно не станет ни один ученый (*фактик*) в сфере вероятностей. Нет ничего удивительного в том, что рассудок приходит в полнейшее замешательство, рассуждая о Божественных свойствах. Удивление вызывает лишь их восхищение самими собою и своими доказательствами, как и убежденность их в признании ими этих теорий как непререкаемой истины, несмотря на все это безумие и сумасбродство, содержащиеся в их умозрениях.

ГЛАВА XIII. ОПРОВЕРЖЕНИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ [ФИЛОСОФОВ] О ТОМ, ЧТО АЛЛАХ (ПРЕВЫШЕ ОН ВСЕХ НАГОВОРОВ ИХ!) НЕ ЗНАЕТ ЧАСТНОСТЕЙ, РАЗДЕЛЯЮЩИХСЯ ВО ВРЕМЕНИ НА ТО, ЧТО БЫЛО, ЕСТЬ И БУДЕТ

[1] Философы едины в данном вопросе, ибо позиция, настаивающая на незнании Богом ничего кроме Себя, подразумевает это [вынесенное в заголовок] утверждение как следствие. Позиция Ибн Сины отлична от данной и сводится к тому, что Он знает прочее, помимо Себя, знает всецело, и данное знание находится вне времени, а также одинаково всеобъемлюще и полно в отношении прошлого, настоящего и будущего. Вместе с тем он настаивал на том, что ускользнуть от Его знания в небесах и на земле не может ничто, будь оно размером хоть с горчичное семечко, но при этом Он целиком обладает знанием о разделенных частностях.

Для начала следует понять их учение, а затем приступить к его критике.

[2] Для этого мы воспользуемся примером солнечного затмения, которое состоит из трех стадий – до затмения, во время затмения и после него.

Итак, в одной из стадий затмения еще нет, то есть оно находится в небытии, ожидая собственного прихода в бытие: ожидается то, что будет. В следующей стадии оно уже существует – оно есть. В третьей стадии его вновь нет, однако оно уже было. Итак, мы становимся обладателями трех различных знаний. Во-первых, мы знаем, что затмение пока не существует, но вскоре оно должно возникнуть. Во-вторых, во время затмения мы знаем, что оно существует. В-третьих, после завершения данного природного явления мы знаем, что оно было и что теперь его уже не существует.

[3] Это три различных знания, и последовательное осознание их неизбежно влечет изменение в осознающей их сущности, ибо если кто-то уже после завершения затмения считает, что затмение не прошло и пока еще существует, как прежде, то это – неведение, а

не знание. А если бы во время затмения он знал, что его не существует, тогда он был бы несведущим. Иными словами, одно не может встать на место другого. Они же заявили, что состояние Всевышнего Аллаха в трех данных стадиях неизменно, так как в противном случае это приводит к изменениям в Его сущности. Однако вообразить, что некто, чье состояние неизменно, знает все три частности, невозможно, – ведь знание следует за известным, и если в известном происходит изменение, значит, изменение неизбежно затронет и знание. Но при изменении знания изменение неизбежно произойдет и в знающем, а во Всевышнем Аллахе не должно быть никаких изменений. Несмотря на это, Ибн Сина объявил, что Он знает о затмении, как знает и его описание и причины, но Он обладает данным знанием в безначальности и бесконечности, и поэтому данное знание едино. Подобно этому, Он знает, что, например, Солнце и Луна существуют и возникли от Него при посредничестве ангелов, коим они присвоили термин «абстрактные разумы». Бог также знает, что оба светила движутся по своим орбитам, и знает о том, что в двух точках, в голове и хвосте обе орбиты пересекаются, то есть в данной точке тело Луны становится преградой между Солнцем и глазами наблюдателей на Земле, поэтому Солнце оказывается сокрытым от человеческого взора. Он также знает о том, что пересечение солнечного диска лунным может повториться в таком-то году, в результате чего случится новое затмение, и оно может быть полным или неполным – на треть, на половину. Он знает, что продолжительность его составит один или два часа, как знает и все прочие сопутствующие и препятствующие возникновению затмения обстоятельства. Итак, от Его всезнания не ускользает ничего, однако Его знание об этом до затмения, во время затмения и после его окончания представляет собой как бы единую струну, внутренне не имеет различий и поэтому не влечет никаких изменений в Его сущности. Так же следует рассматривать их позицию по отношению к Его знанию обо всей совокупности событий, ибо они происходят в силу неких причин, у истоков которых, в свою очередь, стоят другие причины, и так до конца по цепочке, упирающейся в круговое движение небесных сфер. Причиной данного вращательного движения является душа небес. Причина, по которой душа каждого неба движет его, заключается в желании быть похожим на Всевышнего Аллаха и приближенных ангелов. Итак, все до еди-

ного является Его знаемым, то есть обнаруженным Им единожды и соответственно Его статусу так, что данное выявление не подвержено влиянию времени. Вместе с тем во время затмения неправомерно сказать, что Он знает о наступлении затмения в данный момент, как не знает и после него, что оно уже завершилось.

Невозможно представить, чтобы Он обладал таким знанием, которое обязательно должно быть привязано ко времени, ибо в противном случае это приводит к изменению в Его сущности.

[4] Такова позиция [философов] по отношению к разделению во времени, и она идентична их взглядам на разделенное материей и местом, как, например, на отдельно взятые личности и на животных. Они утверждают, что Он не знает о существовании отдельно взятых Зейда, Амра, Халида, но знает обобщенно о наличии существа «человек». Он знает его уникальные отличительные черты, его свойства, знает о том, что его тело должно состоять из органов, одни из которых выполняют ударно-хватательную функцию, другие служат для ходьбы, иные участвуют в осознании и восприятии; одни органы в человеке парные, другие – одиночные; знает обо всех внешних и внутренних свойствах человеческого существа, обо всех тайных процессах, сопутствующих развитию и бытию этого существа вплоть до самых тонких и незаметных. Иначе говоря, Он знает о человеке в общем все до мелочей, знает человека всецело. Однако на деле личность Зейда отличается от личности Амра. Определение чего-либо отличающегося указывает на конкретную сторону, тогда как разум осознает обобщенно всецелую сторону и всецелое место. Наши определения «этот» и «тот» являются указателем на относительное отличие познанного чувством, что было выявлено чувствующим, потому что последний находился от первого вблизи, либо на удалении, либо с некой стороны, что неприменимо в отношении Его.

[5] Данный принцип они сделали основой своей идеологии и поэтому всецело отвергли законы религии, ибо из их учения следует, что если Зейд, к примеру, подчинится Всевышнему Аллаху или послушается Его, то Всепочитаемый и Всеславный Аллах не будет знать о его изменяющихся состояниях, потому что Он не знает непосредственно самого Зейда, так как последний есть личность и его действия явля-

ются акциденциями, которых прежде не было. А если Он не знает личность, значит, не знает состояния и действия Зейда и, сверх того, не знает, безбожник ли он или верующий. А знает Он только о том, что человек в принципе может быть либо неблагодарным Ему, либо верующим в Него. То есть Он обладает обобщающим знанием, а не конкретным, классифицирующим каждого человека по отдельности. Кроме того, из данного принципа следует, что Мухаммад ﷺ необоснованно заявил о своей пророческой миссии. При таком раскладе Он так же не знает о призыве Мухаммада, как и обо всех прочих конкретных пророках, – Он якобы осведомлен лишь о том, что некоторые люди заявляют, будто они пророки, и что они обладают такими-то и такими-то свойствами. Однако же саму конкретную личность пророка Он [якобы] не знает, потому что это определяется сенсорно. Он также не знает состояний, исходящих от Него, потому что эти состояния разделяются по времени в конкретной личности, и осознание их разницы неизбежно влечет за собой изменение.

[6] Именно эти сведения об их школе мы пожелали передать вам в самом начале, чтобы затем их объяснить, а после – высветить неизбежно вытекающие из этого мерзости. Давайте же теперь рассмотрим их сумасбродные утверждения заодно с повергающими их в прах контрдоводами.

[7] Сумасбродство их заключается в том, что эти три состояния различны между собой, а если различные состояния охватывают одну станцию, то это неизбежно приводит к изменению. К примеру, если Он во время затмения знает, что оно еще не началось и скоро наступит, тогда Он является не Знающим, а несведущим. А если Он открыл, что оно может происходить, а ранее не знал о таком явлении, значит, Его знание изменилось. А это означает, что Его состояние стало иным, т. е. Его затронуло изменение, ибо у изменения нет никакого иного смысла, кроме изменения в Знающем. Ведь тот, кто не знал чего-либо, а затем узнал, изменился, а тот, кто не знал о том, что он существует, а затем возникло состояние бытия, тем самым также оказался подвержен изменению. Они доказывают это тем, что существуют всего три состояния.

[8] [Во-первых,] состояние может являться чистым приложением,

например, когда ты находишься справа или слева. Это не является описанием сущности, а чистым приложением. Когда вещь, находившаяся справа, оказывается слева от тебя, это означает, что изменилось твое положение, но твоя сущность никак не изменилась. Это – перемена приложения к сущности, а не перемена сущности.

[9] Подобным образом следует рассматривать и твое состояние, когда ты способен передвигать предметы, находящиеся непосредственно перед тобой. Если поблизости не окажется ни единого предмета, от этого ни твои естественные силы, ни твоя способность не изменятся, потому что ты изначально обладаешь абстрактной способностью приводить в движение любой посильный предмет вне зависимости от его наличия. Приложение могущества к конкретному телу является не описанием сущности, а чистым приложением, поэтому его изменение приводит к исчезновению приложения, а не к изменению состояния могущего.

[10] Во-вторых, это изменение в самой сущности, когда первоначально некто не обладал неким знанием, а затем стал располагать им или же сначала не был способен на что-либо, а затем обрел необходимое могущество. Это действительно изменение.

[11] [В-третьих,] изменение известного неизбежно влечет изменение знания, поскольку истинная суть знания состоит в том, что оно включает в себя приложение к конкретному известному, так как суть определенного знания привязывает его к определенному известному в его текущем состоянии. Иное знание о нем неизбежно привязывает к нему иначе. Чередование двух разных знаний неизбежно ведет к возникновению разных состояний знающего. Нельзя сказать, что сущность стала располагать единым знанием, которое стало знанием о настоящем, но предварительно было знанием о будущем, после чего становится знанием об имевшем место событии, хотя предварительно это знание было знанием о настоящем. Знание едино и сходно в любых состояниях, но приложение к нему изменилось, потому что приложение в знании есть истинная суть знания. Перемена данного приложения влечет неизбежную перемену в сущности знания, что неотвратимо сопровождается изменением, а это недопустимо в

отношении Всевышнего Аллаха.

[12] [Мы предъявим] возражение по двум позициям.

Во-первых, почему вы не соглашаетесь с утверждением: «Всевышний Аллах обладает единым знанием, например, о бытии затмения в строго определенное время. До возникновения затмения данное знание есть знание о том, что будет. Во время затмения оно есть то же самое знание о том, что затмение существует. Оно же является и знанием о минувшем после появления светила. Эти отличия затрагивают приложения и не влекут перемены в сущности знания, а посему не приводят к изменению в сущности Знающего, полностью соответствуя статусу чистого приложения. Так, например, человек поначалу находится справа от тебя, затем становится прямо перед тобой, потом слева от тебя. В результате относительно тебя изменяются лишь приложения, а непосредственное изменение затрагивает передвигавшегося человека, а не тебя». Так же следует расценивать и происходящее со знанием Всепочитаемого и Всеславного Аллаха. Однако мы можем согласиться только с тем, что Он действительно обладает единым знанием от безначальности до бесконечности и в настоящем и что Он не изменяется.

Их целью было доказать, что Его сущности не присуще изменение, и в этом они едины. Их утверждение о том, что привязка знания к текущему и впоследствии завершившемуся процессу обязывает признать изменение, не является бесспорным. На основании чего они пришли к такому выводу? К примеру, если бы Всевышний Аллах сотворил в нас знание о прибытии Зейда завтра утром после восхода солнца и даровал бы нам возможность удерживать в сознании это знание, при этом не сотворив в нас ни иного знания, ни возможности отвлечься от сотворенного знания, тогда во время восхода солнца мы знали бы, разумеется, благодаря предыдущему знанию, о его прибытии, как и после этого мига о том, что он уже прибыл. Данное знание является единым, постоянным, и его достаточно, чтобы иметь представление о трех данных состояниях.

[13] Остается лишь разобраться с их утверждением о том, что приложение к определенному знаемому входит в его реальную сущность, и если возникает разница в приложении, то, следовательно, стано-

вится другим и тот, кто обладает данным сущностным приложением. Если же происходит варьирование состояний и изменчивость, значит, происходит изменение.

[14] *Мы говорим им:* «Если это утверждение верно, тогда ступайте стезей ваших братьев философов, утверждающих, что Он не знает ничего, кроме Себя, и что Его знание о Своей сущности и есть сама Его сущность! Ведь если Он знает об абстрактном человеке, абстрактном животном, абстрактной неживой природе, а все три неизбежно отличаются друг от друга, следовательно, так же неизбежно изменяются и приложения к ним! Поэтому единое знание непригодно для того, чтобы быть знанием о различных объектах, потому что приложенный объект различен и различно приложение. Приложение к известному образует сущность знания. Это неизбежно приводит к исчислению и разнице, а не только к исчислению при взаимной идентичности, так как сходные объекты и субъекты могут заменять друг друга. Однако знание о животных не может заменить знания о минералах, а знание о белизне не может заменить знание о черноте, ибо они являются разными вещами.

[15] Кроме всего прочего, эти классы, виды и целостные явления бесчисленны и отличны друг от друга. Каким же образом различные знания могут содержаться в едином знании? Сверх того, данное знание есть сущность Знающего, и оно ничем не дополняет Его. О, если б только я мог понять, как может разумный допускать невозможность единства знания о чем-либо одном, разделяющегося по его состояниям на прошлое, будущее и настоящее, при этом не считая невозможным единство знания, привязанного ко всей совокупности различных классов и видов! Разница между классами и видами, а также их отстояние друг от друга очевидны и более серьезны, чем разница состояния отдельно взятой вещи во времени. Если последнее не приводит к возникновению исчисления и отличия, то как может первое вести к исчислению и отличию? И поскольку доказано, что разница времен отлична от разницы классов и видов, а также что это не ведет к возникновению исчисления и отличию, то, следовательно, последнее также не может привести к возникновению разницы. И если разница не возникнет, тогда следует признать

Его осведомленность обо всем единым знанием, постоянным на протяжении от безначальности до бесконечности, что не приводит к возникновению изменения в сущности Знающего».

[16] Во-вторых, что мешает вам, исходя из ваших постулатов, допустить наличие у Него знания об этих частичных вещах, даже если оно изменяется? Почему бы вам не сделать предметом своих убеждений то, что этот вид изменения не является невозможным в отношении Его? Такие взгляды исповедовали джахмиты (одно из направлений мутаизма), полагая, что Его знание о возникших вещах также возникло; эту позицию разделяли каррамиты, веровавшие в то, что Он есть вместилище всех вещей. К тому же большинство исповедников истины (т. е. мусульман) не осудили подобных взглядов, а возразили лишь против того, что изменяющийся не может не быть подверженным изменению, поэтому все подверженное изменению есть сотворенное и Предшествующим не является. Согласно вашим (философов) взглядам, мироздание извечно и подвержено изменению, поэтому если вам кажется логичным существование изменяющегося Предшествующего, тогда вам ничто не мешает стать носителями такого убеждения.

[17] *Если они возражат*: «Мы заявили о невозможности этого, потому что возникшее позже знание в Его сущности появилось либо из Него Самого, либо со стороны», то сразу следует отбросить вариант происхождения данного знания от Него, так как ранее мы показали, что от Предшествующего не могут исходить явления, и Он не может стать Действующим, если до этого Действующим не был. Это неизбежно приводит к изменению, что было рассмотрено нами в теме о возникновении мироздания. Если же оно возникло в Его сущности со стороны кого-либо или чего-либо иного, как тогда нечто иное, помимо Него, может влиять на Него и изменять Его настолько, чтобы изменять Его состояния в принудительном и главенствующем порядке?

[18] *Мы заявляем*: «Оба суждения принципиально не исключаются вашими постулатами». Что касается вашего утверждения о том, что происхождение от Вечного вещи, которая является началом вещей, невоз-

можно, то его мы опровергли в той теме. Как же понимать то, что вы отрицаете появление вещей после Первого? В противном случае у всех возникших вещей нет акцидентальных причин вплоть до бесконечности, а свое начало они берут из кругового движения чего-либо предшествующего, в роли которого может выступать душа сферического слоя и его жизнь. Душа сферического слоя является предшествующей, и от нее возникает круговое движение. Каждая часть движения возникает и завершается, и то, что наступает после нее, неизбежно обновляется. Таким образом, согласно вашим взглядам, возникшие вещи происходят от Вечного. Однако если состояния Вечного одинаковы, тогда так же одинаково должно происходить излияние из него потока вещей и явлений непрерывно и по сей день, подобно тому как состояния движения равны между собой ввиду его происхождения от Вечного.

Очевидно, что каждая группа из них признает допустимость исхода акциденций от Вечного, если они исходят постоянно и соответствуют друг другу. Пусть тогда акцидентальные знания будут этим родом.

[19] Что касается возникновения в Нем знания не от Него, то нам пристало спросить вас: «Почему вы считаете это невозможным?» Ведь отсюда истекают всего три следствия:

1) изменение, присущность Ему которого мы показали, исходя из вашего базиса;

2) изменение, вызванное другой причиной, что, исходя из ваших взглядов, также невозможно. Пусть возникновение чего-либо будет причиной возникновения знания о нем, что, по сути, сходно с вашим утверждением: цветное изображение человека на сетчатке глаза обеспечивается прозрачным воздухом между зрачком и наблюдаемым [объектом], но если допустить, что неживая материя (прозрачный воздух) может быть причиной возникновения изображения на зрачке – а именно это и является смыслом зрения, тогда почему возникновение акциденций не может быть причиной возникновения у Первого знания о них? Ведь зрительная сила готова к восприятию информации, а возникновение цветного [изображения] человека при отсутствии препятствий является причиной познания. Пусть сущность Первого Начала будет, согласно вашим представлениям, готовой к приему знания и переходит от силы к действию при возникновении данной акциденции; если это и составляет изменение в Вечном, тогда

предположение о том, что Вечный изменяется, не является невозможным в свете ваших взглядов. Если же вы станете утверждать, что это невозможно в отношении Необходимо Сущующего, то никаким доказательством существования Необходимо Сущующего вы не располагаете, помимо конечности цепочки причин и следствий, как было сказано ранее. Мы уже показали, что конечность цепочки возможна, если Вечный изменяется;

3) из этого⁵⁰ также вытекает, что Вечный изменяется под воздействием иного⁵¹, что внешне походит на подчинение и контроль иного над Ним.

[20] *Их следует спросить:* «Почему вы считаете невозможным, что Он стал причиной возникновения вещей благодаря посредническим сущностям? При чем после этого возникновение вещей стало причиной появления у Него знания о них. То есть Он как бы является причиной обретения Им знаний в Своей душе, но при посредничестве иных сущностей. Вы говорите, что это похоже на подчинение. Пусть так, ведь это, согласно вашим основам, не является для Него неприличным, потому что все, исходящее от Всевышнего Аллаха, возникает от Него спонтанно и неподконтрольно, и, дескать, Он не обладает могуществом перестать производить действия. Это тоже похоже на некоего рода подчинение и четко указывает на то, что Он находится в принужденном состоянии, непрерывно порождая из Себя тварное».

[21] *Если они ответят,* что считать это принуждением нельзя, потому что Его совершенство заключается именно в том, чтобы быть источником происхождения всех вещей, то мы скажем, что и это тоже не является подчинением, так как Его совершенство в том, чтобы знать все абсолютно. Если предположить, что мы обрели знание, соответствующее каждому событию, тогда бы в этом было наше совершенство, а вовсе не ущербность и не подчинение иной стороне. Точно так же следует судить и о Нем.

⁵⁰ Ссылка на то, что знание в Первом является акцидентальным, произошедшим не от Него.

⁵¹ Следует отметить, что между утверждаемым здесь и отмеченным во втором следствии есть различие. В предыдущем следствии речь шла о том, что одно является причиной изменения в любом другом, здесь же речь идет уже о том, что одно может быть причиной изменения в Вечном.

ГЛАВА XIV. О БЕССИЛИИ [ФИЛОСОФОВ] ИЗЫСКАТЬ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТОГО, ЧТО НЕБО ЯВЛЯЕТСЯ ЖИВЫМ СУЩЕСТВОМ, ПОКОРНОСТЬ КОТОРОГО ПЕРЕД ВСЕВЫШНИМ АЛЛАХОМ ВЫРАЖАЕТСЯ В ЕГО КРУГОВОМ ДВИЖЕНИИ

[1] Они (философы) заявили, что небо – это живое существо, обладающее душой, соотносимой с телом неба, подобно тому как соотносятся наши души с нашими организмами. Аналогично тому, как наши тела двигаются волей, выражаемой достижением определенных целей и задач, и приводятся в движение в конечном счете душой, так же двигаются и небеса. Цель, которой задалась небеса, выполняя круговое движение, есть служение Хозяину миров по распоряжку, суть которого мы приведем далее.

[2] Их позиция по данному вопросу относится к разряду тех, допустимость которых не отрицается и возможность которых не обязательна, ибо Всевышний Аллах обладает могуществом сотворить жизнь в любом теле. Огромные размеры тела нельзя считать препятствием для наличия в нем жизни: не может быть препятствием для этого и его округлость, потому что соответствие строго определенной внешней форме не является условием для обладания способностью жить, так как живые существа, несмотря на различие внешних форм, все до единого являются носителями жизни.

[3] Мы же заявляем о бессилии философов логически это доказать, ибо если это действительно так, то достоверно знать это могут лишь пророки ﷺ, получившие знание через внушение или Откровение от Всевышнего Аллаха. Умственные изыскания не могут этого доказать. Да, возможно, что когда-нибудь подтверждение этого обстоятельства при помощи доказательства станет реальностью; однако приводимое ими теперь в качестве доказательства пригодно лишь для того, чтобы служить версией, но не окончательным выводом.

[4] Слабым звеном в их суждении остается посылка: «Небо движется, – заметьте, что это вывод, основанный на чувствах, – а у всякого

движущегося тела должен быть движитель, – а это уже вывод логический. – А так как тело движется, потому что является телом, то значит, каждое тело является движущимся, причем любой движитель либо происходит из сущности движущегося, как, например, падение камня и воля живого существа при наличии способности двигаться, либо находится снаружи и движет [тело] в принудительном порядке, как, например, при толкании камня вверх. Данное тело либо не чувствует своего движения, что мы называем натурой, как, например, при движении камня вниз, либо же ощущает свое движение, и это мы называем волевым и духообразованным движением».

В результате данных классификаций движение оказалось между отрицанием и подтверждением – оно либо принудительное, либо натурное, либо волевое. Если два описания неправомерны, справедливым оказывается третье.

[5] Принудительным оно быть не может, потому что принудительный движитель либо является другим телом, движимым волей, либо движим принудительно. В результате мы неизбежно придем к [выводу о] возникновении движения от воли. А если версия о том, что тела небес движимы волей, подтверждается, значит, у этого движения есть подоплека-цель. Так есть ли смысл в установлении принудительных движений, если в конце все равно есть возврат к воле? Предположить, что оно движется в принудительном порядке и его двигателем является Всевышний Аллах без посредников, невозможно, ибо если бы Он приводил его в движение как тело, являясь при этом Его Творцом, тогда неизбежно двигалось бы каждое тело. Поэтому движение следовало бы считать особым свойством, благодаря наличию которого обладающий им отличается от прочих тел. Данным свойством является близкий двигатель, в качестве которого может служить либо воля, либо натура. Нельзя сказать, что Всевышний Аллах приводит его в движение посредством воли, потому что Его воля имела воздействие на тела лишь в один-единственный миг. Тогда почему данное тело было выделено среди прочих способностью двигаться и двигать? Случайностью это быть не может, потому что такое невозможно, как было сказано ранее о возникновении мироздания.

[6] Если действительно этому телу следует обладать таким свойством, а именно статусом «начала движения», то первое разделение, то есть предположение о том, что данное движение является принудительным, становится недействительным.

Остается лишь предположить, что данное движение натурно, но и этого быть не может, потому что натура сама по себе не может быть причиной движения, и это абсолютно точно. Ведь смысл движения в бегстве из некоего места для поиска другого места. Если же место, в котором находится тело, подходит для него, то двигаться из него оно не станет. Вот почему полный воздуха кожаный бурдюк, опущенный на воду, не тонет, и даже если погрузить его в воду [целиком], он всплывет на поверхность, где займет подходящее для себя место и поэтому успокоится. Итак, натура всегда пребывает в нем, и если его переместить в не подходящее для него место, он переместится в подходящее, как это продельвает пузырек воздуха, двигаясь из глубы воды к ее поверхности.

Невозможно представить себе, чтобы круговое движение было натурным, потому что тело, двигаясь по кругу, убегая из какого-то места, вновь возвращается к нему в следующем круге. Место, из которого бежит тело под давлением собственной природы, не может быть местом, к которому оно стремится опять-таки под давлением своей природы. Поэтому, достигая поверхности воды, пузырек воздуха не начинает обратного движения в глубину вод, а камень не взмывает ввысь после достижения тверди. Посему остается лишь третье подразделение – волевое движение.

[7] *Возражение.* Помимо заявленных вашим учением предположений, мы выдвигаем дополнительно три других, несостоятельность которых не доказана.

[8] Первое заключается в том, что движение неба является вынужденным, то есть небо приводится в движение иным телом, которое желает его движения и двигает его постоянно. Данное тело-двигатель не является шарообразным, оно также не среда, не океан и не небо. Поэтому их утверждение о том, что небесное движение волевое и небо есть живое существо, неправомерно. Упомянутое нами нечто может существовать, и основанием для отрицания его может быть лишь кажущееся существование [такого тела-двигателя].

[9] Второе. Данное движение является принудительным, и началом его была воля Всевышнего Аллаха. На это мы отвечаем – движение камня также вынужденно, поскольку оно осуществляется творением Всевышнего Аллаха. То же самое применимо и в отношении прочих движений тел, не являющихся живыми.

Остается лишь их претензия к причине, по которой воля наделила данной спецификой именно это тело, хотя все остальные тела соучаствуют с ним (с небом) в телесности. Ранее мы показали, что изначальной воле присуще наделять нечто особой спецификой среди прочего, подобного этому «нечто». Философы вынуждены признать необходимость существования данного свойства, занимающегося выполнением таких задач, а именно определением направления кругового движения, определением расположения оси и точки... Повторять нет смысла. Выражаясь лаконично, [можно сказать, что] недопущение ими того обстоятельства, будто тело в результате воздействия воли может обладать некой спецификой, при этом не отличаясь от прочих тел ни единым свойством, оборачивается против них же, так как в действительности оно все же отлично от прочих благодаря данному свойству. В связи с этим мы вопрошаем – почему же тело неба было обособленно наделено данным свойством, благодаря которому оно стало отличаться от прочих тел? Все остальные тела – тоже тела, так почему же эта [способность приводить в движение звезды и прочие тела] возникла только в нем, а в других телах не возникла? Если этот выбор оправдывается в свете иной причины, тогда данный вопрос применим и по отношению к ней тоже, и так по цепочке до бесконечности. В конце концов они будут вынуждены признать, что это произошло в результате акта воли и что начала обладают тем, что отличает их от прочего идентичного им, и именно [воля] обособленно наделила их неким свойством, отсутствующим в прочих.

[10] Третье. Мы согласны с тем, что небо обладает исключительным свойством, выражающимся в том, что оно является началом движения, – это схоже с их убеждением в причине падения камня вниз с той лишь разницей, что оно, как и камень, не чувствует данного движения. Но их высказывание о том, что место, из которого бежит тело под давлением собственной натуры, не может быть местом, к

которому оно стремится опять-таки под давлением своей природы, ложно по своей сути, потому что там не существует мест, выгодно отличающихся друг от друга так, чтобы их можно было подсчитать. Наоборот, тело едино, и круговое движение также едино, поэтому тело не может произвести лишь части движения, и само движение как действие не делится на части. Делиться оно может лишь в воображении. Данное движение не является ни бегством из места, ни поиском иного места. Вполне возможно сотворение тела, совершение которым кругового движения будет включено в сущность его предназначения, где наполнением данной сути будет само это движение, а не поиск некоего места с целью достигнуть его. Рассуждая о том, что любое движение есть поиск места или бегство из места по мере необходимости, вы, судя по всему, рассматриваете поиск места как определение природы, но само движение рассматриваете не как цель, а лишь как способ достижения цели. Поэтому мы утверждаем – нельзя исключать, что целью может служить движение само по себе, а не поиск места. Почему необходимо считать такое невозможным?

[11] В результате становится очевидно, что если предполагать преимущество одной из упомянутых ими версий над другой, то всецело быть убежденным в ее адекватности, при этом отвергая прочие, невозможно. Итак, суждение о том, что небо – это живое существо, является голой манипуляцией, не имеющей обоснования.

ГЛАВА XV. ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУЖДЕНИЙ [ФИЛОСОФОВ] О ЦЕЛИ, ДВИЖУЩЕЙ НЕБОМ

[1] *Они заявили*, что небо соблюдает покорность Всевышнему Аллаху и делает это, приводя себя в движение и тем самым стремясь стать к Нему как можно ближе, потому что любое движение, исходящее от акта воли, выполняется ради некоей цели. Ведь действие и движение могут совершаться живым существом лишь при условии, что действие важнее о отказа от его выполнения. В противном случае, если уравнивать действие и бездействие, действие станет невообразимым. Помимо этого, стремление стать ближе к Всевышнему Аллаху вовсе не означает стремления снискать Его довольство и соблюдать все предосторожности, чтобы не раздражать Его. Ведь Всевышний Аллах Пресвят и потому превыше того, чтобы испытывать раздражение и довольство! Если применять такое описание, то под ним исключительно аллегорически может подразумеваться волеизъявление наказать и волеизъявление наградить.

Нельзя рассматривать «стремление приблизиться к Нему» как близость в пространстве, ибо это невозможно. Посему единственно возможным остается лишь стремление приблизиться к Нему по свойствам, потому что по отношению к совершенному бытию всякое иное бытие является неполноценным. Ущербность классифицируется по степеням и отличается у разных существ. «Ближайшим к Нему» ангелом является таковой по свойствам, а не в пространстве. Именно это имеется в виду под выражением «приближенные ангелы» – под ними я подразумеваю разумные субстанции, не изменяющиеся, не тленные, не становящиеся невозможными, знающие вещи такими, какие они есть. Всякий раз, приближаясь по своим свойствам к ангелам, человек становится ближе к Всевышнему Аллаху. Предельной планкой для человека является уподобление ангелам.

[2] Если суть приближения к Всевышнему Аллаху действительно составляет приближение к Нему по свойствам, то человек также может знать истинные сущности вещей и оставаться существовать вечно после земной смерти в самом совершенном состоянии из возможных для него, ибо вечное существование в предельном совершенном

состоянии присуще лишь Всевышнему Аллаху. Все доступное для ангелов совершенство присутствует вместе с ними в бытии, так как среди них никто не является силой, способной перейти в действие. Таким образом, их совершенство – максимально возможное, разумеется, помимо совершенства Всевышнего Аллаха.

[3] Небесными ангелами называются души,двигающие небесами. Они подразделяются на имеющих специфическое (для достижения цели) строение ангелов, чье совершенство выражается действием, а также на ангелов, совершенство которых выражается силой, определившей особенности их расположения и направления [движения]. Данные ангелы имеют возможность занять любую позицию, однако они не в состоянии обладать всеми позициями одновременно, потому что это невозможно. Ввиду того что они не могут полностью и непрерывно соответствовать всему множеству небесных позиций, они стремятся возобладать над ними качественно, поэтому, заняв одну позицию, они стремятся к другой, двигаясь от одного места к другому. Данная способность никогда не прерывается, а посему и это движение не прерывается – оно стремится быть похожим на Первое Начало, достичь предельно доступного для себя совершенства. Именно это и составляет суть служения и покорности небесных ангелов Всевышнему Аллаху. Тем самым они стали подражать [Богу] в двух отношениях: 1) стремятся занять все возможные для них позиции попеременно, что и составляет их изначальную цель; 2) совершая движение, меняют отношение [к позиции Земли], образуют треугольники, четырехугольники, находятся в гармонии либо в противостоянии, имеют различные углы восхода по отношению к Земле, в результате чего от него [сферического слоя] блага устремляются на [Землю], которая находится под сферическим слоем «Луна». Такова методика, которой следует небесная душа для достижения совершенства. Любая мыслящая душа жаждет, чтобы ее собственная сущность достигла совершенства.

[4] *Возражение.* В основах этой речи лежат утверждения, которым можно было бы возразить, однако мы не станем надолго останавливаться на их рассмотрении. Вместо этого мы вновь обратимся к цели, обозначенной вами в конце, и опровергнем ее с двух позиций.

[5] Первое. Стремление обрести совершенство через нахождение всякой доступной позиции [в пространстве] – это тупость, а не соблюдение покорности! Это похоже на то, как если бы богач, пресытив свои желания, стал выписывать круги внутри дома или по городу, утверждая, что тем самым он приближается к Всевышнему Аллаху и, дескать, становится совершеннее с каждым часом, посещая все возможные для него места и находясь в разных местах попеременно, – мол, если я не могу быть сразу везде, то достигну совершенства, занимая их по очереди. В результате он лишь высветит свое слабоумие и неизбежно предстанет идиотом. Следовательно, мы вынуждены заявить, что перемещение из одной точки пространства в другую, а также из одного места в другое не считается совершенством и не может быть заветной целью, так как между приведенным ими и этим слабоумным нет разницы.

[6] Второе. В свете упомянутой вами цели, достигаемой движением на запад, почему первым движением было движение на восток? Почему все движения не могли быть направлены в одну сторону? Если их изначальной целью было отличаться друг от друга, тогда им следовало бы двигаться в противоположные стороны! Пусть бы тогда восточное движение изменилось на западное, а то, что теперь западное, пусть бы стало восточным, ибо предложенное вами объяснение причин событий опирается на разницу в параметрах движения через треугольники, шестиугольники и прочее, то есть на то, что является следствием встречного движения. Эта же претензия справедлива и для упомянутого ими стремления занять все места и позиции. Но как же это можно понять? Ведь они вполне могут начать двигаться в обратном направлении! Что же такое происходит с ними, если они никогда не сместятся в сторону, дабы пройти через новую позицию, пополнив свое совершенство? Отсюда очевидно, что все эти лженаучные бредни не соответствуют реальности и что тайны небесного царства не могут быть узнаны через подобные фантазии. Лишь Сам Аллах снабжает Своих посланников и Своих приближенных этой информацией посредством внушения, а не при помощи доказательного анализа. Поэтому не стоит удивляться тому, что философы оказались бессильны дать объяснение, почему небо движется в определенную сторону и почему им было выбрано именно это направление.

[7] *Некоторые из них поспешили оправдаться:* «Если совершенство [небесной сферы] может быть обретоено только при выполнении движения, в какую бы сторону оно ни было направлено, и исполнение земных событий требует наличия разнонаправленных движений [звезд и светил] и точного определения данных направлений, следовательно, в своей основе их движение мотивировано стремлением приблизиться к Всевышнему Аллаху, а мотивом выбора направления у них служит пролитие блага на Нижний (земной) мир».

[8] Но и это утверждение несостоятельно по двум причинам.

1. Если бы можно было вообразить такое, то следовало бы считать, что предназначение его натуры есть покой во избежание движения и изменения. Вот это действительно следует считать стремлением быть похожим на Всевышнего Аллаха, так как Он Пресвят и не затронут изменениями! А движение – это уже изменение. Однако [сферический слой] все же выбрал движение для устроения блага, полезного для прочих, да и само движение не тяжело для него и не утомляет его. Что же вам мешает сделать своей точкой зрения эту фантазию?

[9] 2. События зависят от разницы описательных параметров [движения небесных тел]. Эти параметры генерируются разницей направлений движений. Пусть [направление] первого движения будет западным, а все остальные – восточными; при этом возникает различие, из которого вытекает разница параметров. Тогда почему установилось всего одно направление? Ведь эти различия требуют просто несоответствия друг другу, тогда как непосредственно само направление ничем не лучше противоположного ему для достижения этой цели.

ГЛАВА XVI. ОПРОВЕРЖЕНИЕ УТВЕРЖДЕНИЙ О ТОМ, ЧТО ПОД «ХРАНИМОЙ СКРИЖАЛЬЮ» ПОДРАЗУМЕВАЮТСЯ ДУШИ НЕБЕС И ЧТО ОНИ ЗНАЮТ ВСЮ СОВОКУПНОСТЬ ЧАСТНОСТЕЙ, ПРОИСХОДЯЩИХ В ЭТОМ МИРЕ⁵²

[1] [Философы] утверждают, что небесные ангелы – это души небес и что приближенные ангелы и херувимы (*кярүбін*) – это абстрактные разумы, которые и являются самодостаточными субстанциями, не схожими с другими и не нуждающимися в телах. Эти отдельные формы изливают из себя поток [благ] на небесные души, и потому они почтеннее небесных душ, ибо первые полезны, а вторые – пользователи, приносящий же пользу почетнее пользуемого. Посему наиболее почетного Он назвал «Калам», сказав [в Священном Коране]: «научил каламом», потому что как инструмент, наносящий знаки, тот полезен. Тем самым Он иносказательно назвал учителя «Каламом», уподобив пользователя Скрижали. Таково их учение.

[2] Спор по данному вопросу отличен от разногласий, рассмотренных в предыдущей теме, потому что заявленное ими там в основном может быть реальностью, ибо в общем суть предыдущего утверждения сводится к тому, что небо является живым существом, движущимся ради некой цели. Это в принципе возможно. Здесь же утверждается способность получения сотворенным живым существом знаний обо всех бесчисленных частностях. Вот это уже выглядит невероятным, а посему мы требуем от них представить доказательства этому суждению, ибо по сути оно самоуправно.

⁵² Полное название данного раздела в оригинале: «Опровержение их утверждений о том, что души небес знают всю совокупность частностей, происходящих в этом мире, и что под “Хранимой Скрижалью” подразумеваются души небес; что отпечаток событий в мироздании соответствует отпечатку хранимой информации по степени силы, вложенной в мозг человека, однако не потому, что на нем можно записывать, как это делают дети, записывая нечто на доске, потому что запись такая слишком объемна, и если записываемое бесконечно, тогда данная запись также бесконечна, однако представить бесконечное тело невозможно, и размещение бесчисленных строк на ограниченном теле также невозможно, а хранить бесконечные знания ограниченное число строк не может».

[3] *В доказательство этого они заявили:* «Поскольку было установлено, что круговое движение является волевым, воля же следует за целью воли, цель воли целостна, и потому обращен к ней может быть исключительно целостный всеобъемлющий акт воли. Однако от целостного акта воли не может произойти ничего, так как всякое существующее существует, будучи отдельным. Если к отдельным элементам был единомоментно применен целостный акт волеизъявления, то в этом случае от данного волеизъявления не могло произойти ничего частичного – для организации конкретного движения требуется отдельное волеизъявление».

Каждому отдельно взятому движению небесной сферы от одной точки до другой соответствует отдельное волеизъявление совершить данное движение. Таким образом, об этих движениях неизбежно должно возникать представление посредством телесной силы, ибо частности могут быть определены сознанием только при использовании телесных (сенсорных) сил. Любое волеизъявление испытывает необходимость в обладании представлением о цели, то есть необходимость в знании о ней вне зависимости от того, является она конечной или промежуточной.

А так как небесная сфера обладает представлением о частностях движений и всецело объемлет их своим знанием, она неизбежно знает и все присущее данным частностям, будь то различия в параметрах отношения к Земле, когда одни восходят над ней, другие закатываются, третьи держатся в центре неба, четвертые – над неким народом, пятые – под ногами народа... Точно так же [небесная сфера] знает присущее движению светил обновление их отношения к Земле при построении в треугольник, шестиугольник, в позиции гармонии и противостояния, и так далее, наряду с прочими небесными событиями.

Прочие земные события опираются на небесные события либо без посредничества [Бога], либо при единственном посредничестве, либо при многих актах посредничества.

[4] Подытоживая, следует сказать, что у всякой возникшей вещи (явления) [есть] причина, и обрывается данная цепочка по восходящей на нескончаемом небесном движении, одно из которых причина другого. Итак, цепочка причин и следствий завершается отдельными круговыми небесными движениями. Вообразимое для движений вообразимо и для присущего им, а также для присущего этим присущностям, и так

до конца цепочки. Таким способом [небесная сфера] узнает о том, что происходит, ибо все происходящее неизбежно обусловлено причиной, к чему бы данная причина ни приводила. Ведь мы не знаем, что произойдет в будущем, потому что не знаем всей совокупности причин будущих событий. Знай мы все до единой причины, тогда знали бы и все до единого следствия. К примеру, зная, что огонь встретится с хлопком, мы знаем и то, что хлопок должен сгореть. Зная, что человек будет кушать, мы знаем, что он насытится. Мы также знаем, что если человек пройдет по такому-то месту, где под тонким слоем земли сокрыт клад, то его нога споткнется об этот клад, он обнаружит его и разбогатеет. Однако таких причин мы не знаем. Нам могут быть известны лишь некоторые из них, и в результате в нас возникает некое интуитивное предчувствие будущих событий. Если мы располагаем знанием о большинстве причин или же об основных [причинах], определяющих наступление события, тогда явно догадываемся о его наступлении; при обладании знанием о всей совокупности причин мы станем располагать знанием о всех следствиях. Однако небесных [явлений] много, а кроме того, они смешаны с земными событиями, и не в человеческих силах познать их. Но [девять] душ [девяти] небес обладают полной информацией о них, ибо знают о первой причине, ее присущностях, присущностях ее присущностей, и так далее до конца цепочки.

[5] Они утверждают, что именно поэтому во сне человек может увидеть будущее, – т. е. благодаря возникновению контакта с Хранимой Скрижалью⁵³ и возможности познавать ее. После постижения зафиксированной в Скрижали информации какая-то ее часть может остаться в его памяти. Возможно, сила фантазии (души человека) тотчас устремляется пересказать узнанное посредством образов, так как в ее инстинкты входит стремление выражать вещи через иносказательные образы, которые в каком-то плане соответствуют узнанному. Полученную информацию [фантазия] также может выразить посредством противоположностей сути этой информации. Далее истинные сведения из памяти [человека] стираются, и в ней остаются лишь навеянные фантазией прообразы, нуждающиеся в толкованиях, соответствующих ходу

⁵³ «Хранимой Скрижалью» (*Лавх аль-Махфуз*) называют олицетворяющую Божественное знание духовную скрижаль, на которой зафиксирован Божественный промысел в отношении всего сущего, сотворенного Аллахом. Оригинал Корана также находится там.

логики и фантазии. Так, например, мужчину она представляет в образе дерева, жену – кожаным носком, слугу – какими-то емкостями в доме, хранителя фонда пожертвований и добровольных взносов – оливковым маслом, ибо масло есть причина светильника, являющегося причиной свечения... Из этого принципа исходит наука о толковании сновидений. Они заявили, что нынче люди утратили связь с [девятью] душами [девяти небесных сфер], хотя препятствий для контакта с ними не было и нет, но во время бодрствования мы всецело поглощены тем, что нам несут чувства и похоти. Именно наше обращение к чувственным переживаниям отвращает нас от контакта с ними, но в нас возникает некая готовность к контакту, когда во время сна чувства отпускают нас.

[6] [Философы] объявили, что Пророк ﷺ познавал тайное этим же путем, отличие лишь в том, что его пророческая душевная сила была умножена силой, которую внешние ощущения поглотить не могут, поэтому он, несомненно, видел наяву то, что другие видят лишь во сне. Сила фантазии также могла снабжать его информацией, завуалированной в образах, которые он видел во сне. Одни сведения, полученные им из Хранимой Скрижали, оставались в его памяти в первоначальном виде, другие – лишь в виде иносказаний. Подобное Откровение также нуждалось в толковании, как в нем нуждается и сновидение. Не будь все до единого существа зафиксированы в Хранимой Скрижали, пророки не смогли бы узнать тайное ни наяву, ни во сне. О да! Калам уже высох, [зафиксировав все] то, чему быть до Дня Предстояния, и это полностью согласуется с приведенным здесь. Итак, это мы и хотели представить вам для понимания их учения.

[7] *Ответ:* «Почему вы отвергаете постулат о том, что Пророк ﷺ познает тайное непосредственно от Всепочитаемого и Всеславного Аллаха? Ведь и наблюдаемое во сне может исходить от Всевышнего Аллаха либо от одного из ангелов. Посему в упомянутом вами нет необходимости, и этому нет доказательства. У вас нет доказательства и тому, что Закон был создан Хранимой Скрижалю и Каламом, к тому же и мужи Закона не утверждали подобного. В науке о Законе нет ничего, что бы поддерживало вас, – остается лишь довериться логическому анализу. Даже если допустить соответствие вашего предположения действительности, то из-за того, что условием не

ставится бесконечность информации, невозможно ни подтвердить правомерность вашего утверждения, ни опровергнуть его. Поэтому судить об этом следует только с точки зрения Закона, а не рассудка.

[8] Приведенное вами первым логическое доказательство выстроено на множестве опорных суждений, и мы не станем заниматься опровержением каждого, а остановимся на низвержении лишь трех из них.

[9] Первое из данных опорных суждений заключается в том, что движение неба является волевым. Разбор и опровержение вашей позиции по данному вопросу мы уже завершили.

[10] Второе опорное суждение, если допустить правильность первого, заключалось в том, что [небесная сфера] нуждается в отдельном представлении о каждом из движений. Однако этого допустить уже нельзя, так как, по-вашему, тело [неба] не делится на части, оно едино; его можно разделить в воображении, но ни в коем случае не в [реальном] движении. Последнее является единообразным, поэтому [душе неба] будет достаточно жаждать двигаться во всех доступных для нее направлениях, как они сами об этом сказали. Ей также будет достаточно целостного представления и целостного волеизъявления.

[11] Давайте обратимся к примеру, чтобы лучше понять, что они (философы) имеют в виду под целостным и частичным волеизъявлением. Когда у человека возникает волеизъявление, например, совершить хадж к Дому Всевышнего Аллаха, тогда это волеизъявление является целостным, и от него не исходит движения, так как движение происходит в отдельном порядке, в определенном направлении, на определенную меру (прикладываемой силы, удаления). Сверх того, для волевого движения необходимо частичное волеизъявление. В человеке по мере приближения к Дому не перестанет обновляться представление о пересекаемой им местности и о направлении его сиюминутного движения. За каждым частичным представлением будет следовать частичное волеизъявление с целью произвести движение от⁵⁴ достигнутой посредством движения позиции на местности.

⁵⁴ В копии здесь вместо «от» значится «к».

[12] Именно это они подразумевают под частичным волеизъявлением, следующим за частичным представлением. Пример с хаджем подтверждает правомерность данного суждения, ибо направление движения путника может многократно меняться во время его пути в сторону Мекки; кроме того, расстояние также точно не известно, почему тот и нуждается в регулярном определении собственной позиции относительно различных мест и направлений, что [каждый раз] требует отдельного волевого акта. Но направление небесного движения едино, так как [небесная] сфера вращается вокруг собственной оси, занимая лишь собственный объем и не выходя за его пределы. У данного волевого движения есть лишь одно направление, одно тело и один вектор, как у падающего вниз камня: последний устремляется к земле по кратчайшему пути, которым может быть только прямая линия, перпендикулярная к поверхности Земли. Для [возникновения] этого [движения] не потребовалось обновления причины-акциденции, и все, что было необходимо для него, – это целостная натура, стремящаяся к центру [Земли] в совокупности с обновлением приближения и отдаленности, достижением границы и исходом из нее. Для движения [небесных тел] вполне достаточно целостного волеизъявления производить движение, и чего-то дополнительного для такого движения не требуется. Итак, данное опорное суждение было выведено также неправомерно.

[13] Третье опорное суждение – вообще самоуправство. Суть его заключается в том, что при наличии [у разума сферы] представления об отдельных движениях [у него] должно возникнуть еще и представление об их следствиях и присущностях. Это вообще чистый бред! Это подобно уверению: “Совершая движение и осозная его, человек должен знать все присущее его движению – все попутно возникающие в результате его ходьбы следствия и все объекты, мимо которых он проходит, его отношение к телам, находящимся над ним, под ним и по сторонам от него. Так, например, идя под солнцем, он должен знать все участки, на которые падает его тень, и те участки, на которые она не падает. Он также должен знать все вытекающее из действия его тени – охлаждение в результате возникновения помехи для доступа солнечных лучей к этим участкам; степень сдавливания и разрежения почвы у него под ступнями, знать, какие процессы

происходят у него внутри из-за движения на жаре, какие изменения происходят в его конечностях из-за выделения пота... Сюда следует приплюсовать все прочие возникающие в его теле и вне тела мелкие события, для которых ходьба является причиной, либо условием, либо способствующим фактором, либо подготавливающим». Это очевидный бред, не укладывающийся в голову разумного человека. Восхищаться этим абсурдом может лишь невежда. Вот к чему ведет самоуправство!»

[14] *В связи с этим мы задаем вам вопрос:* «Существуют ли в данный момент все эти отдельные элементы, известные душой небесной сферы? Или же к ним добавляется знание о событии, исполнение которого ожидается в будущем?» Если вы ограничите его существующим на данный момент, следовательно, утверждение о познании им сокрытого (эзотерического) знания неправомерно, и столь же неправомерным становится утверждение о порядке получения при посредничестве этой [сферы] пророками ﷺ – наяву, а прочими творениями – во сне сведений о сокрытом, о том, что грядет в будущем. В результате бесполезным становится и сущность сего доказательства, в котором безосновательно утверждается, что если некто узнал нечто, значит, он получил знание и о следствиях и присущностях данного нечто, и что если мы узнаем всю совокупность причин вещей, тогда обязательно узнаем всю совокупность будущих событий. Однако причины всей совокупности событий уже существуют – ими является небесное движение, обусловленное влиянием Творца при одном или множестве посреднических вмешательств. Однако если [частности] уходят далеко в будущее, значит, у него нет конца. Как можно определить конкретику всей совокупности частных в будущем, у коего нет конца? И как могут одновременно объединиться в душе одного творения разрозненные крупинки знания, коим нет числа и кои, будучи взяты по отдельности, теряют смысл? Если у кого-то разум не свидетельствует о невозможности этого, тогда ему следует узнать горькую правду о своем разуме.

Если они применяют этот же аргумент против нас, направив его на знание Всевышнего Аллаха, то им следует уяснить, что связь знаний Всевышнего Аллаха со известным Им (что поддерживается единогласно) – отлична от порядка связи творений со знаниями, которыми они

обладают. Более того, если душа небесной сферы играет такую же роль, что и душа человека, следовательно, она одного типа с душой человека. Она соучаствует с человеком в порядке познания частных посредством [инструментов], и поэтому если не соответствует ему окончательно, то, судя по всему, представляет с ним единый род. Даже если не считать это очевидным, то уж возможно такое точно, а наличие вероятности опровергает их утверждение о неоспоримости этой их «незыблемой» теории.

[15] *В случае, если они возражат:* «Потенциально сущность человеческой души также может познавать всю совокупность вещей, однако она отвлекается на результаты похоти и на ярость, заботу, злобу, зависть, голод, боль – в общем, на все, имеющее отношение к телу, и на физические ощущения в такой степени, что, приступая к чему-либо одному, человеческая душа утрачивает внимание ко всему прочему. Но души небесных сфер не затронуты подобными свойствами; они неуязвимы для отвлекающих факторов, их не охватывают тяжкие думы, боль, чувства, и в результате они узнали всю совокупность вещей»,

[16] *мы ответим:* «Откуда вы знаете, что их ничто не может отвлекать? Да их рабское служение и жажда близости к Первому – фактор, отвлекающий их от собственного представления о разделенных частностях! Почему в роли препятствия, кроме ненависти, похоти и прочих чувств, невозможно представить ничего другого? С чего вы взяли, что помеха ограничивается рамками пережитого нашими душами опыта? У интеллектуалов, вовсе не так свято, как вы, убежденных в том, что это может отвлекать их и служить препятствием, отвлекающие факторы представлены высокими помыслами, например стремлением к власти, зависимость от которых невозможно вообразить в младенцах. На основании чего вынесено суждение о том, что ничто другое выполнять роль помех в небесных сферах не может?»

Вот что мы пожелали упомянуть о нарекаемых ими «Божественными» науках, которые сгруппированы в 16 тем (глав). Хвала Одному лишь Аллаху, и да благословит Аллах Пророка Своего Мухаммада и да осенит его миром от Себя!

[РАЗДЕЛ II. ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ]



[1] Естественных наук существует множество. Мы перечислим их разновидности, дабы стало известно, что Закон не предусматривает ни противодействия им, ни отрицания их, разве что по некоторым упомянутым нами положениям. Эти [науки] подразделяются на разделы и подразделы. Разделов этих восемь.

[2] В первом приводится все, что может быть присуще телу на физическом уровне, например разделение, движение, изменение; все присущее движению и следующее за ним, будь то время, место, пустота. Этот раздел изложен в книге «Китаб ас-Сам'и'ль-Кийан» («Внимание природе»).

[3] Второй [раздел] дает определение состояниям столпов мироздания, коими являются небеса, и находящимся в лунной (т. е. нижней) сфере четырем элементам, предлагая описания их естественных свойств и причин, по которым они обладают определенным положением. Данный раздел включен в книгу «Китаб ас-Сама ва аль-Алям» («Небо и Нижний мир»).

[4] В [третьем разделе] дается определение состояниям существования и порчи, процессу зарождения, становления и дряхления, изменениям и порядку сохранения видов в случае порчи их представителей в свете двух небесных движений – восточного и западного. Он включен в книгу «Китаб аль-Кавн ва аль-Фасад» («Существование и порча»).

[5] Четвертый [раздел] рассказывает о состояниях, которым подвергаются четыре элемента, например, о смещениях, в результате которых происходят верхние (атмосферные) явления, такие как облака, дожди, гром, молния, небесный нимб (круг), радуга, зарницы, ветры и землетрясения.

[6] Пятый – об основах пород (т. е. геология).

[7] Шестой – суждения о растениях (т. е. ботаника).

[8] Седьмой – о живых существах, о которых была сочинена книга «Натуры живых существ».

[9] Восьмой – о душе живого существа, о познающих силах и о том, что человеческая душа не умирает со смертью тела, являясь духовным *джаухаром*, исчезновение которого невозможно.

[10] Подразделов же в них семь: 1) медицина, предназначением которой является познание начал тела человека, его состояний в здравии и болезни, их причин и симптомов с целью отвести болезнь и сохранить здоровье;

[11] 2) суждения по звездам (астрология), что представляет собой гадание, основанное на том, на что указывают звездные фигуры и их смещения, например, о будущих состояниях мира, событиях в монарших фамилиях, рождениях и летоисчислениях;

[12] 3) наука проницательности, заключающаяся в определении моральных черт на основе внешних физических [данных];

[13] 4) толкование, на основе увиденного во сне определяющее, что действительно увидела душа в сокрытом (эзотерическом) мире и что впоследствии сила воображения вылила в различные образы;

[14] 5) наука о тайных знаках (символах), а это сплочение небесных сил посредством сил некоторых земных тел, дабы из этого сплавивалась сила, производящая удивительное действие в земном мире;

[15] 6) наука магии (и колдовства) о смешивании сил земных стихий, в результате чего они производят удивительные явления;

[16] 7) наука алхимии, сутью которой является замена специфических свойств минералов и доведение их до образования золота и серебра хитрым способом.


[17] Шариат не обязывает нас противостоять данным наукам. Мы выражаем свое несогласие с ними лишь по четырем вопросам, ими затрагиваемым.

[18] Первое – это их суждение о том, что наблюдаемая в бытии связь между причинами и следствиями является необходимой, а посему невозможно и несбыточно возникновение причины без следствия, как [невозможно] и бытие следствия без причины.

[19] Второе – их утверждение, что человеческие души – это самодостаточные начала, существующие независимо от тела, и что суть смерти – в разрыве связи души с телом, в результате которой она утрачивает способность управлять им. В противном случае [тело] смогло бы обеспечивать свое существование в состоянии смерти. Они также заявили, что это доказывается логически.

[20] Третье – их утверждение, что уйти в небытие эти души не могут, что, раз возникнув, они становятся вечными и бессмертными и исчезновение их невозможно.

[21] Четвертое – их утверждение о невозможности вернуть эти души в тела.

[22] Неизбежность оспаривания их первого утверждения обусловлена тем, что на нем строится постулат о чудесах – событиях, выходящих за рамки обыденного, таких, например, как превращение палки в змею, оживление мертвых, раскалывание Луны. Исходя из заявленной в данном утверждении позиции, все события неизбежно и безвыходно протекают в русле порядка вещей, и поэтому чудеса невозможны. Приведенному в Священном Коране упоминанию об оживлении мертвых они придали аллегорическое толкование – дескать, здесь подразумевалось устранение [духовной] смерти из-за невежества и оживление знанием. Поглощение посохом колдовства чародеев они трактуют как опровержение Божественным аргументом, явленным рукой Мусы , пропагандируемых противниками веры сомнений и каверз. Случай с раскалыванием Луны⁵⁵ они, кажется, вообще отвергли, сославшись на то, что [о данном событии] нет хадисов, передаваемых из разных первоисточников.

⁵⁵ «Раскалывание Луны» (*иншикак аль-камар*) – в мусульманской традиции одно из чудес Пророка Мухаммада, явленное мекканцам в доказательство его пророческой миссии. Упоминается в Коране (54:1–2).

[23] Из всех чудес, выходящих за рамки обыденного, философы не отвергли лишь три явления.

[24] Первое связано с силой фантазии. Они утверждают, что когда эта сила начинает главенствовать, становится сильной и ее перестает подавлять увлечение чувствами, она начинает познавать Хранимую Скрижаль, и на ней запечатлеваются образы частных, существующих в будущем. Собственно говоря, это пророкам الأنبياء дано видеть наяву, а прочим людям – во сне, так что особое свойство фантазии присуще исключительно пророческому статусу.

[25] Второе – особое свойство умозрительной силы разума, определяемой силой проникаемости, суть которой заключается в скорости перехода от одного известного к другому. Так, например, если интеллектуалу сообщить об уличенном, он тотчас получит представление об улике, а если ему сообщить улику, он вмиг обретет знание об уличенном. Говоря обобщенно, подумав об одном, он охватывает мысленным взором и другое, а когда в его сознании возникают причина и следствие, он тут же понимает, каким должен быть процесс, приводящий к этому результату.

Люди обладают разными уровнями прозорливости. Некоторые из них догадываются сами, другие начинают понимать после наводящей подсказки, а третьи не могут уразуметь даже после объяснений, и для того чтобы последние все же поняли нечто, необходимо приложить громадные усилия. Если допустить, что нижайшая планка проникаемости должна стоять на том уровне, когда существо не будет усваивать вообще ничего разумеемого, несмотря на наличие дополнительной наводящей информации, то допустимо считать, что высший уровень проникаемости должен достигать такой силы, когда существо оказывается способным постигать суть всего разумеемого или же большей его части в кратчайший период времени. Эта способность зависит от количества [познаваемой информации], а также от качества [познания будущего, которое] варьируется в зависимости от его (будущего) близости и отдаленности. Вполне может быть, что проникаемость пресвятой души позволяет ей постигнуть всю совокупность разумеемого за кратчайший промежуток времени. Носителем такой души был Пророк, явивший чудо умозритель-

ной силы, благодаря которой ему для познания разумеемых вещей не были нужны учителя. Складывается ощущение, что он учился как бы от себя самого. Именно о нем повествует аят Корана: «Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем. Один свет поверх другого!» (24:35).

[26] Третье – когда деятельная душевная сила оказывает воздействие на природные свойства вещей и подчиняет их своей воле. К примеру, когда душа одного из нас создает в воображении некие манящие образы, тогда органы начинают прислуживать ей и двигать ее к воображаемой искомой цели. Так, если нарисовать в воображении что-то вкусное, рот начинает выделять слюну под воздействием слюновыделяющей силы. Если нарисовать в воображении половой акт, вспыхивает другая сила и увеличивается [половой орган]. Кроме того, при движении человека по толстой доске над землей воображение начинает усиленно рисовать ему вероятность падения, а тело отзывается на этот посыл, и поэтому он падает, но если бы доска лежала на земле, тогда бы он спокойно прошел по ней и не упал. Так происходит, потому что тела и телесные силы сотворены служить и подчиняться душам. Уровень данного подчинения варьируется в зависимости от чистоты душ и их силы, посему не исключено, что сила души может достигнуть такого предела, когда ее натурная сила станет служить ей и вне тела, ибо [человеческая] душа создана способной существовать независимо от тела и вне его, но при этом подвержена стремлению управлять им. Эта черта была вложена в ее сущность при сотворении.

[27] Посему вполне резонно предположить, что если ей подчиняются органы тела, то не исключено, что подчиниться ей могут также иные физические объекты. В результате душа достигает такого уровня силы, что становится способной вызывать порывы ветров, выпадение осадков, удары молниями и сотрясение земли, при которых враги проваливаются в бездну... Возникновение данных явлений зависит от холода или тепла или же от движения в воздухе, а порождает их душа, причем без всякой видимой причины. Таковым и было чудо Пророка ﷺ. Однако оно могло произойти исключительно в воздухе, предрасположенном к принятию [данного воздействия]. Но

все же эта сила не достигает уровня, после которого становится способной превращать дерево в животное и раскалывать Луну пополам, так как натура тел нарушена быть не может.

[28] Такова их позиция в отношении чудес. Мы здесь не станем возражать им ни в чем и согласимся с тем, что такой способностью обладают пророки عليه السلام. Но мы не согласны с утверждением, что эта сила не может превращать палку в змею, оживлять покойников и т. п. Необходимо посвятить данной проблеме очередное исследование с целью доказать, что чудеса могут случаться, дабы оказать поддержку безусловной вере мусульман в абсолютное могущество Всевышнего Аллаха. Итак, приступаем.

ГЛАВА XVII. [О ПРИЧИНАХ, СЛЕДСТВИЯХ И ЧУДЕСАХ]

[1] Мы не считаем неизбежной усматриваемую прямую взаимосвязь между причиной и следствием – наоборот, каждая из двух вещей не является ни тем, ни другим. Подтверждение одного не влечет за собой подтверждения другого, как и отрицание одного не ведет к отрицанию другого. Если существует одно из них, то не обязательно должно существовать и второе. Соответственно, если нет одного, это вовсе не значит, что не должно быть второго [в таких,] например, [парах, как] орошение и урожай, прием пищи и насыщение, соприкосновение с огнем и сгорание, свет и восход солнца, отсечение головы и смерть, прием лекарства и исцеление, прием слабительного и понос... То же самое применимо ко всем прочим взаимосвязанным явлениям в медицине, астрономии, ремеслах и занятиях. Дело в том, что Всевышний Аллах заранее предопределил наступление каждого из этих событий друг за другом в соответствующее время, и вовсе не потому, что это необходимо само по себе и другого быть не может, – отнюдь, во власти Всевышнего создать пресыщение без предварительного приема пищи, сотворить смерть без отрубания головы и продлевать жизнь человека даже после отрубания головы, и так далее. Однако философы отвергли саму вероятность этого и заявили, что это невозможно.

[2] Поочередное рассмотрение всех взаимосвязанных явлений невозможно и бессмысленно. Давайте рассмотрим лишь один пример – сгорание хлопка при контакте с огнем. Мы допускаем вероятность контакта между ними, в результате которого сгорания не последует. Мы также допускаем возможность того, что хлопок может превратиться в пепел, не соприкоснувшись с огнем. [Философы] же отрицают возможность этого. Анализ данной проблемы представлен по двум позициям.

[3] Позиция первая. Оппонент настаивает на том, что производим сгорание является только огонь, который производит свое действие по своим природным характеристикам, а не свободно и

избирательно, и потому не может воздержаться от того, что заложено в его природе, после контакта с принимающим его веществом.

[4] Здесь мы с ними согласиться не можем и говорим: «Производителем сгорания посредством сотворения в хлопке черноты, распада его на части и превращения его в золу или пепел является Всевышний Аллах при посредничестве ангелов либо без данного посредничества; сам же огонь нейтрален и никакого действия не производит. Иначе где доказательство того, что данный процесс происходит именно из-за огня? Такого доказательства у них нет, кроме наблюдения процесса сгорания. Наблюдение же лишь показывает, что сгорание происходит после соприкосновения, а не в результате воздействия огня, и не доказывает, что у возникшего горения нет иной причины, помимо огня, ибо бесспорно, что вхождение духа, а также познающих и двигающих сил в сперму живых существ происходит вовсе не из натур, привязанных к теплу и холоду, влажности и сухости. Вовсе не отец производит сына, введя сперму во чрево женщины, – то есть в действительности не отец производит жизнь сына, его зрение, слух и прочие заключенные в младенце значения: общеизвестно, что они существуют в нем, и никто не утверждает, что все эти человеческие черты и силы созданы и сочленены отцом ребенка. Разумеется, все они были вложены в зародыш Первым при посредничестве или же без посредничества ангелов, на которых возложена задача выполнять эти процессы. Это – один из неоспоримых доводов, приводимых философами, настаивающими на существовании Творца, и калам разделяет их точку зрения.

[5] И действительно, стало очевидным, что приход в бытие чего-либо, совмещенного по времени и месту с неким событием, не доказывает того, что оно приведено в бытие этим событием. Чтобы лучше понять это, мы прибегнем к рассмотрению ситуации, в которой может оказаться слепой человек, если его слепота врожденная и ее причина кроется в заболевании глаз. Никогда не слышав от людей, в чем отличие дня от ночи, он, внезапно обретя зрение после хирургического вмешательства и открыв глаза днем, увидит цвета и подумает, что познание сути цветности обеспечивается открыванием глаз. Он начнет думать, что если его зрение полноценно, глаза

открыты, а стоящий перед ним человек ярко одет, то он обязательно должен видеть. Вывод этот будет вполне справедлив, однако после заката солнца, когда стемнеет, он поймет, что причиной ощущения цвета является солнечный свет.

[6] Что же делает наших оппонентов уверенными в том, что в началах бытия не заложены причины и факторы, от которых при соприкосновении [с ними] проистекают данные события с той лишь разницей, что они стабильны и не уходят в небытие? Кроме того, движущимися телами они также не являются и поэтому не могут скрываться из вида. Исчезни они в небытии или скройся из вида, тогда мы смогли бы определить разницу и поняли бы, что за увиденным нами кроется некая причина. Отсюда, как следует из их учения, нет выхода.

[7] Поэтому исследователи из числа философов пришли к согласию в том, что эти явления и события, возникающие при встрече тел, а говоря обобщенно – при наличии несоответствия между их отношениями, проистекают именно от «дарующего образы», коим является один из ангелов. Они даже заявили, что и отпечаток образов цветов в глазу осуществляется «дарующим образы», тогда как восход солнца, здоровый зрачок, цветное тело есть [лишь] приспособления и устройства для приема этих образов. Таков же их подход и ко всем прочим событиям. На этом основании опровергается утверждение о том, что это огонь производит сожжение, хлеб производит насыщение, лекарство производит выздоровление и т. д.

[8] Позиция вторая. Она разделяется согласными с тем, что эти события проистекают от начал событий, [но с поправкой, что] готовность к приему сих образов возникает под воздействием наблюдаемых явных причин. Но и от этих начал исходят вещи в порядке, неотвратимо присущем их натуре, а не произвольно и не по свободному усмотрению, как, например, исход света [неотвратимо присущ натуре] солнца. Станции (т. е. вещества) отличаются друг от друга по способности [принятия]. К примеру, тело с глянцевой поверхностью принимает солнечные лучи и отражает их, освещая другое место, а глина не отражает; воздух не препятствует проникновению света, а камень препятствует; одни вещи под воздействием солнца становятся

ся мягкими, а другие твердеют; одни светлеют, как, например, одежда давяльщика сахарного тростника, а другие чернеют, как его лицо. Итак, начало едино, но проявления различны из-за разной готовности вещества. Точно так же следует рассматривать и начала бытия, изливающие исходящее от себя – они ни в чем не чинят препятствий и не скупаются. Ограниченность есть вина приемников.

Если это действительно так, то, предположив одинаковое соприкосновение с огнем двух одинаковых кусочков хлопка, как можно вообразить сгорание одного и несгорание другого? Здесь выбора не существует. Исходя из этого, они усомнились в пребывании Ибрахима عليه السلام в огне и заявили, что подобное могло произойти лишь при [следующих] условиях: либо огонь был лишен жара, что уже не позволяет говорить о сохранении природы огня, либо сущность Ибрахима عليه السلام была временно превращена в камень или во что-то иное, на что не воздействует огонь. Но это так же невозможно, как невозможно и первое. Наш ответ исходит из двух аргументов.

[9] Первый [аргумент] – мы не согласны с тем, что начала не действуют произвольно и что Всевышний Аллах не действует волей. Данную точку зрения мы опровергли в теме о тварности мироздания. И так как было доказано, что при контакте комочка ваты с огнем Действующий творит сожжение Своей волей, то вполне допустимо, что Он может и не допустить сожжения.

[10] *Допустим, некто возразит:* «Но это неотвратимо приводит к несусветной небывальщине! Если отвергнуть соответствие причин следствиям и приложить их к воле их изобретателя, если у воли также не будет определенного специфического порядка проявления, значит, существует вероятность варьирования и постоянных изменений порядка. Тогда каждому из нас следует допустить, что прямо сейчас непосредственно перед ним находятся свирепые хищники, полыхающий огонь, заоблачные горные кручи и враги, держащие оружие наготове, чтобы убить его. Однако всего этого он перед собой не видит только потому, что Всевышний Аллах не дал ему способности увидеть. Положивший у себя дома книгу должен допустить, что по его возвращении домой она превратится во взрослого сообразительного раба или в животное; если оставил в своем доме раба, тогда следу-

ет допускать превращение его в пса; если оставил прах, то следует допускать превращение его в ароматный мускус, как и превращение камня в золото и золота в камень. А если зададут вопрос о чем-либо из этого, ему следует ответить: «Я не знаю, что сейчас находится в моем доме; я обладаю лишь знанием о том, что я оставил книгу, которая теперь, быть может, уже превратилась в коня, запачкавшего библиотеку своей мочой и навозом. Я также оставил в этом доме кувшин с водой, который теперь, наверное, уже превратился в яблоню – ведь Всевышний Аллах обладает абсолютным могуществом, и вовсе не обязательно, что конь может быть сотворен Им только из спермы, и совсем не обязательно дерево должно быть сотворено из семечка. Более того, вовсе не факт, что дерево должно быть сотворено из чего бы то ни было вообще. Вполне вероятно, что Он сотворил вещи, не имевшие никакой связи с бытием». Если кого-то, впервые увидевшего человека, спросить: «Это существо было рождено?» – то он придет в замешательство и, не найдя, что ответить, предположит: «Вероятно, это какой-то фрукт с базара превратился в человека. Он и есть тот самый человек». Ведь Всевышний Аллах обладает могуществом совершить все, и мы обязаны допускать вероятность такого хода бытия». Сказанного вполне достаточно, чтобы далее развить эту точку зрения.

[11] *Мы ответим на это возражение:* «Если в человеке действительно не может быть сотворено знание о возможном после его появления, то необходимо предположить возможность возникновения этих невозможных событий. Мы нисколько не сомневаемся в приведенных вами примерах, ибо Всевышний Аллах вложил в нас знание о том, что Он не производил этих событий. Мы также не настаивали на том, что [предположенные в приведенных примерах] вещи категорически невозможны – они лишь вероятны, то есть могут случиться, а могут и не случиться. Постоянное их возникновение раз за разом укрепляет в наших умах представление о том, что этим событиям необходимо происходить именно так, а не иначе».

[12] Вполне логично допустить, что один из пророков ﷺ мог получить из упомянутых источников информацию о том, что некий человек не вернется из поездки завтра; то есть его прибытие вполне

вероятно, но пророк знает, что сбыться данной вероятности не суждено. Или взять, например, неграмотного простолюдина – совершенно ясно, что этот человек не может знать вообще ничего сокровенного, как не может знать и всего разумемого, не получив соответствующего образования; но никто не станет отрицать, что сила его души и проницательности могут оказаться выше среднего человеческого уровня, в результате чего он оказывается способен узнавать то же, что открывалось пророкам ﷺ. Вероятность данного обстоятельства признается философами, но вместе с тем они знают, что данная вероятность не реализована, ибо нарушение Аллахом обыденной взаимосвязи между событиями при реализации [допущений] приведет к нарушению устоявшихся представлений о последовательности событий, в результате чего знания просто уйдут из сердец по причине их непригодности, после чего Он бы не сотворил этих знаний.

[13] Таким образом, могуществом Всевышнего Аллаха может осуществляться некое фантастическое предположение, но Он, несмотря на возможность, не совершает подобных действий, за исключением некоторых случаев. Одновременно Он создает в нас знание о том, что Он не совершает этого в данное время. В этой речи нет ничего, кроме мерзости.

[14] Второй [аргумент] – панацея от сих мерзостей. Его суть заключается в том, что мы принимаем как факт то обстоятельство, что огонь был сотворен со свойством сжигать вату, и действие огня на два одинаковых клочка хлопка не может быть избирательным, различным. Но вместе с тем мы допускаем, что пророк ﷺ, оказавшись в огне, не сгорел бы – либо вследствие изменения свойств огня, либо в силу собственных качеств. Всевышний Аллах или ангелы могут так изменить свойства огня, что пламя не будет сжигать, то есть жар останется внутри; либо же тело пророка на время обрело такое свойство, при котором оно не переставало быть мясом и костями, но огонь не действовал на него. Мы имеем возможность наблюдать воочию, как человек, покрыв себя тальком⁵⁶, залезает в раскаленную

⁵⁶ Вероятно, в оригинале допущена ошибка – не «тальк» (*ат-тальк*), а «[огнеупорное] покрытие» (*ат-тйял*).

печь, и огонь не действует на него; не видевший этого воочию вряд ли согласится с тем, что такое возможно. Сомнение наших оппонентов в том, что могуществу Бога по силам наделить огонь или тело такими свойствами, которые препятствует ожогу, сопоставимо с несогласием не видевшего талька и проявления его свойств в огне. Во власти Всевышнего Аллаха производить и иные, еще более потрясающие чудеса и дивности! Если мы не видели их все, то на основании чего следует отрицать саму вероятность этих чудес и настаивать на их невозможности?

[15] Сюда следует также отнести и оживление мертвеца, и превращение палки в змею. В свете такого объяснения подобное становится возможным, так как материя приемлет все. Так, почва и прочие элементы трансформируются в растение, после чего съеденное животным растение становится его кровью; затем кровь превращается в сперму, сперма попадает в чрево, и создается облик животного. Исходя из обычной логики, данный процесс требует значительного времени; почему же наши оппоненты считают невозможным для могущества Всевышнего Аллаха выполнение этих поэтапных операций с материей за более краткий период? А если допустить саму возможность выполнения этих этапов за более краткий период времени, то следует допустить и то, что его минимальное время неограниченно; поэтому, ускорив свою работу, тайные силы произведут чудо, поддерживающее миссию пророка ﷺ.

[16] *Если спросят нас:* «Исходит ли это от души пророка или же от некоего [стороннего] при необходимости для пророка?» –

мы ответим: «Рассматриваемые вами как факт ниспослание дождей, удары молний и сотрясение земли под воздействием силы души пророка ﷺ есть результат его деятельности или иного начала? Наш ответ на ваш вопрос будет аналогичен вашему ответу на наш. Однако гораздо благоразумнее для нас и для вас увязать эти явления с действием Всевышнего Аллаха – либо без посредничества, либо при посредничестве ангелов. В то время, когда чудо становится крайне необходимым, все помыслы пророка ﷺ обращаются на него, и тогда система добра (всеобщий Божественный порядок) определяет

порядок возникновения этого чуда и становится помощником (пророку). Это и служит перевешивающим фактором для возникновения чуда. Необъяснимое событие само по себе вероятно, а производящее его начало снисходительно и великодушно, однако чудо проистечет от него лишь тогда, когда перевесит нужда в возникновении чуда, и только если оно определенно несет благо. А благом оно может стать лишь тогда, когда в нем нуждается пророк для подкрепления своего пророческого сана, что необходимо для распространения блага».

[17] Все это соответствует учению философов, поскольку они рассматривают пророка ﷺ как обладателя особого свойства, отличающего его от обычных людей. Однако величины данной уникальности не укладываются в рассудке, а отвергнуть пророка нельзя, ибо его чудотворная деятельность доказана множеством независимых источников и неоспорима.

[18] Подытожим. Облик конкретного живого существа может принять только специфическая сперма. [Согласно философам], животворящие силы проистекают на нее от ангелов, коих философы считают началами осуществленных частностей. Из спермы человека появляется только человек, а из спермы коня – только конь, поскольку ее происхождение от коня предопределяет рождение именно этого животного. Вот почему из зерна ячменя никогда не вырастет пшеницы, а из семечка груши – яблони.

[19] Но есть виды животных, рождающихся из песка, как, например, скорпион, и вообще не рождающиеся, такие как черви; есть и такие, например мышь и змея, которые рождаются и порождают сообща. Их восприимчивость к [тем или иным] образам различна по неясным для нас причинам, и человеческим силам не дано познать их, так как, по их представлениям, образы происходят от ангелов вовсе не спонтанно и не как ангелам заблагорассудится. Более того, всякой субстанции дается лишь то, что она определенно примет, потому что [субстанции] готовы принять лишь определенное воздействие. Восприимчивость бывает различной и, по представлениям философов, определяется перекрестным влиянием звезд и разницей отношения высших небесных тел [к Земле] при их движении.

[20] Отсюда ясно, что в основе восприимчивости лежат вещи странные и дивные, благодаря чему исследователи земельных пород и астрологи сравнивают свойства небесных сил и минералов. Например, изгнав из определенной местности змей, скорпионов, клопов, можно выявить больше особенностей, чем из знакомых символов. Если же основы восприимчивости выйдут за пределы разума, и мы не сможем познать их суть и классифицировать, тогда откуда нам узнать о невозможности восприимчивости в некоторых телах? Ведь если невозможна изменчивость восприимчивости в кратчайший срок, тогда как может реализоваться чудо в то время, как тело принимает образ, которого не было ранее? Причина несогласия с этим может крыться в узости кругозора, в отсутствии чуткого отношения к высшим материям и в непосвященности в тайны Всевышнего и Всеславного Аллаха, заложенные Им в творения и в их устройство. Тот человек, который глубоко и пристально изучил удивительные науки, не исключает, что могуществу Всевышнего Аллаха по силам произвести невероятные чудеса, что были явлены пророкам عليه السلام.

[21] *Если скажут нам:* «Но мы ведь как раз и поддерживаем вас в том, что все вероятное по силам Всевышнему Аллаху, тогда как вы стремитесь доказать, что любое невозможное Ему не по силам! Среди вещей есть бесспорно невозможные, бесспорно возможные и такие, перед которыми разум бессилен, будучи не способен классифицировать их ни как возможное, ни как невозможное. Но какое определение вы избрали для невозможного? Если им является нечто, объединившее в себе отрицание и подтверждение, тогда скажите так: “Это две вещи, ни одна из которых не является другой, и при этом бытие одной из них не приводит к бытию другой”. И еще скажите так: “Всевышний Аллах способен сотворить волю, не зная о задуманном, сотворить знание без жизни и способен двигать руку мертвого, усаживать его, писать его рукой тома сочинений, занимать его ремеслами... При этом у мертвеца может быть осмысленный взгляд, однако он все равно не будет видеть и в нем не будет жизни. Он также не обладает способностью проделывать все эти вещи самостоятельно, ибо на самом деле они производятся Всевышним Аллахом, приводящим руку покойника в действие, то есть движение исходит от Всевышнего Аллаха. При допущении подобного исчезнет разница между произ-

вольным⁵⁷ движением и вибрацией, то есть управляемое действие не указывает ни на знание, ни на могущество действующего”.

Следует также допускать превращение одного класса в иной класс, например, превращение джаухара в объект, превращение знания в могущество, черноты в белизну, звука в аромат, подобно тому как некто допускает превращение минерала в животное, камня в золото, чему также становится присущим бессчетное количество невероятностей»,

[22] *то мы ответим:* «Невозможное не является частью возможного. Невозможное – это подтверждение чего-либо при одновременном его отрицании, либо подтверждение чего-то конкретного при одновременном отрицании чего-либо более общего, либо же подтверждение двух [вещей] при одновременном отрицании одной [из них]. Все прочее, не соответствующее данному понятию, невозможным не является. А все, что не есть невозможное, существует как возможное».

[23] Совмещение черноты с белизной невозможно, потому что под «чернотой такой-то вещи» мы понимаем отрицание белизны и бытие черноты, а если при подтверждении черного цвета мы признаем отрицание белого, то подтверждение белого при одновременном его отрицании невозможно.

[24] Также невозможно пребывание одного человека в двух местах одновременно, потому что если мы знаем, что он дома, то не будем искать его в других местах.

[25] Точно так же в самом смысле воли нам видится устремление к известному, ибо не сопровождаемое знанием устремление не является проявлением воли, так как в нем заключено отрицание понимаемого нами⁵⁸.

⁵⁷ В копии вместо «произвольным» стоит «волевым». (Прим. пер.)

⁵⁸ То есть приводит к отрицанию чего-либо при одновременном его подтверждении, что Аристотель сформулировал как «закон взаимной несовместимости», дав определение: «Невозможное – это совмещение двух противоположностей». Все прочее, не соответствующее закону взаимной несовместимости, невозможным не является. (Прим. ред.)

[26] Невозможно сотворение знания в мертвой материи, потому что под материей нами понимается то, что не познает, и посему сотворение в ней познания при одновременном сохранении материи именно такой, какой мы ее понимаем, невозможно. Если акта познания не произошло, тогда наречение события знанием, которое не представлено ничем вообще, невозможно. Это и есть суть его невозможности.

[27] Некоторые схоласты считали, что превращение классов подчинено Всевышнему Аллаху. Мы же утверждаем, что нечто не может стать иным, ибо если чернота превратится, например, в муть, можно ли говорить, что чернота все еще существует? Если она ушла в небытие и не была превращена, значит, она просто перестала существовать, и вместо нее в бытие явилось иное. Если же она существует вместе с мутью и не была превращена, тогда она всего лишь прикнула к иному. А если чернота осталась, а мути не существует, и [чернота] не была превращена, значит, она осталась такой, какою была. Говоря «кровь превратилась в сперму», мы подразумеваем, что конкретное вещество покинуло один образ и облачилось в другой, и прежний образ исчез, а возник образ иной. Вещество само сохраняется – с ним произошло лишь изменение образов. Говоря: «Вода при нагревании превратилась в пар», мы имеем в виду, что вещество, [бывшее в] состоянии жидкости, приняло иной образ. Итак, вещество-материя – это единый объект соучастия, а образ переменчив. То же самое и в отношении сказанного нами: «Палка превратилась в змею, а песок – в животное».

[28] Между объектом и веществом нет общей⁵⁹ материи, в которой они соучаствуют, как нет ее и между чернотой и мутью. Нет общей материи и между прочими классами. Именно отсюда [превращение] и является невозможным.

[29] Что же касается движения руки мертвеца, направляемой Всевышним Аллахом, то само по себе невозможным это не

⁵⁹ Чтобы было возможным превращение субстанции в объект и наоборот, как это было в случае с кровью и спермой, водой и воздухом, палкой и змеей, песком и животным. (Прим. пер.)

является, если мы рассматриваем события как проявление воли Свободнодействующего. Подобное событие можно отрицать лишь с позиции несовместимости его с привычным действием механизма «причина-следствие». Ваше (философов) высказывание о том, что данный довод опровергает наличие связи между управляемым действием и знанием Действующего, не отражает истины, ибо здесь Действующий – это Всевышний Аллах, Управляющий этим [покойником] и Знающий об этом [Своем действии].

[30] А на ваше утверждение о том, что между вибрацией и свободным движением не остается разницы, мы отвечаем так: Мы определили это, исходя из собственного опыта, потому что неоднократно становились свидетелями неизбежной разницы между двумя данными движениями. Собственно, поэтому мы и назвали эту разницу “могуществом”. Кроме того, мы также осознали, что одна разновидность возможного [движения] случается в одной ситуации, а другая в иной, то есть в одном случае это сотворение движения могуществом, а в другом – сотворение движения без могущества».

Обратив внимание на кого-то, кроме самих себя, и увидев множество систематизированных движений, мы в результате обрели знание о том, что это – движение, вызванное могуществом. Такие знания создаются в нас Всевышним Аллахом из наблюдения обыденных устоев протекания событий, на основании которых мы выносим суждение о бытии одной из разновидностей вероятности, не усматривая в связи с ней невозможность второй разновидности, как было сказано ранее.

ГЛАВА XVIII. О БЕССИЛИИ [ФИЛОСОФОВ] ДОКАЗАТЬ, ЧТО ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУША – ОСОБАЯ ДУХОВНАЯ СУБСТАНЦИЯ⁶⁰

[1] Глубокое изучение этого вопроса заставляет нас предварительное пояснение представлению философов о животных и человеческих силах. Животные силы в их классификации подразделяются на два вида – двигающие и познающие. Познающие, в свою очередь, делятся на два подвида: внешние и внутренние. Внешними являются пять чувств, которые есть реализованные телом значения [этих сил]. Внутренних же сил три.

1. Образная сила, [расположенная] в передней части мозга, позади органов зрения. Она сохраняет образы увиденных объектов после закрывания глаз; кроме того, она запечатлевает [информацию], полученную через пять чувств, и объединяет ее. Поэтому она также называется «коммуникативным чувством». Без него всякий заметивший белый мед не смог бы узнать, что он сладок, предварительно не попробовав его на вкус, – то есть, увидев мед снова, он не помнил бы, что мед сладок, не отведав его снова. Вопреки этому человек, уже знакомый с медом, при обнаружении внешне похожего на мед вещества выносит суждение о том, что оно должно быть сладким. В данном процессе обязательно наличие судьи, оперирующего знанием одновременно двух параметров – внешнего вида меда и сладости, исходя из которых сей судья осознает присутствие второго параметра на основании первого.

[2] 2. Представляющая сила, которая познает смысловые значения. Первая сила познает образы, для которых необходимо наличие материи, то есть физического тела; но для смысловых значений не требуется материального обеспечения, хотя в некоторых случаях они могут быть выражены физическими телами, как, например, вражда и согласие. Овца знает внешний вид волка, его силуэт и окрас, что может

⁶⁰ Полное название этой темы: «Доказывающая бессилие [философов] доказать, что человеческая душа является духовной субстанцией, самодостаточной, не примыкающей, не являющейся телом, реализующейся без тела, не соединенной с телом и не отделенной от него, подобно тому как Аллах не находится ни внутри, ни снаружи мироздания, равно как и ангелы, согласно взглядам философов». (Прим. пер.)

быть представлено исключительно на физическом уровне. Она также осознает, что волк отличен от нее. Поэтому новорожденный ягненок знает силуэт своей матери, ее цвет, а кроме того, понимает, что она такая же, как он сам, и безопасна, вот почему он убегает от волка, устремляясь вслед за матерью. Противостояние и согласие не обязательно должны быть представлены в телах, в отличие от цвета и фигуры. Но при этом оба все же могут быть выражены телами. Итак, эта сила отлична от третьей и размещается в задней части головного мозга.

[3] 3. Сила, которая в животных называется фантазирующей, а в человеке – мыслящей. Ее задачей является комбинирование прочувствованных образов, а также смысловых значений. Она заключена в средней полости, между хранилищем образов и хранилищем смысловых значений. Именно поэтому человек способен вообразить летающего коня, существо с головой человека и туловищем коня и тому подобные комбинации, даже если никто никогда не видел подобных существ. Более справедливо причислить эту силу не к познающим, а к двигающим силам, о чем мы поговорим позднее. Расположение очагов данных сил в мозге было определено при помощи медицины, установившей, что при поражении мозга в упомянутых полостях эти способности приходят в расстройство.

[4] Философы утверждают, что сила, которая запечатлевает информацию, полученную через пять чувств, сохраняет образы после их приема. Вещи сохраняют нечто отнюдь не посредством силы, благодаря которой принимают. Например, вода принимает, но не сохраняет [форму сосуда], а воск принимает [форму сосуда] в жидком (расплавленном) виде и сохраняет в твердом (застывшем) состоянии. С этой точки зрения память не является принимающей, и называется данная сила сохраняющей. Точно так же смысловые значения запечатлеваются в представляющей силе, но сохраняет их сила, нарекаемая хранилищем информации. Тогда внутренних познающих сил, учитывая и мыслящую, становится пять, как и внешних.

[5] Двигающая сила делится на «подвигающую» в том плане, что именно она дает посыл двигаться, и «исполняющую» в том смысле, что выполняет само движение.

[6] Подвигающая [сила] является силой инстинктивной, страждущей. Проявившись в образной силе, хранящей в нашей памяти образ чего-либо искомого или того, чего следует избегать, она дает исполняющей движущей силе посыл начать движение.

Данной силе присущи два ответвления. Одна ветвь называется страстной силой – она дает посыл к движению, приближающему к воображенным, необходимым или полезным целям, чтобы получить удовольствие. Другая ветвь называется гневной силой, она дает посыл к движению, предохраняющему от нарисовавшегося в воображении вредоносного и разлагающего влияния окружающей среды с целью достижения победы. Благодаря данной силе достигается полное единство в произведении действия, называемого волевым.

[7] Исполняющая двигающая сила расходится по нервам и мышцам, и ее задачей является выполнение либо сокращения мышц, тянущих сухожилия и связки, соединенные с конечностями, в сторону очага, в котором возникает сила, либо их расслабления и вытягивания в длину, в результате чего связки и сухожилия двигаются в противоположную сторону.

Таковы вкратце животные силы души.

[8] Разумная человеческая душа именуется философами «говорящей» (логической), потому что под «говорящей» подразумевается «разумная», ибо речь – один из плодов внешнего проявления разума.

Она обладает двумя силами – знающей и деятельной. Помимо этого, каждая из них может называться «разумом», но только в порядке ассоциации с этим понятием. Деятельная сила – это начало, приводящее тело человека в движение при выполнении ремесел в присущем исключительно человеку характере их выполнения. Знающая сила еще называется теоретической, и ее функция заключается в познании умообразных значений, абстрагированных от материи, места и направления. Ими являются общие суждения, которые схоласты называют «состояниями», «образами», а философы – «абстрагированными целостностями».

[9] Таким образом, душа обладает двумя силами, ибо ей присущи две стороны. Теоретическая сила соотносится со стороной ангелов,

ибо ею она перенимает от ангелов истинные знания. Данной силе следует быть постоянно готовой к приему свыше. Деятельная сила соотносится с нижней стороной, то есть с телом и его управлением, а также занимается улучшением морали. Этой силе следует быть главенствующей над всеми прочими телесными силами. Последние, в свою очередь, должны быть воспитаны, вышколены и контролируются деятельной силой, чтобы последняя не реагировала на их посылы и влияние, а сама воздействовала на эти силы, дабы в душе из-за главенствования телесных свойств не возникли зависимые сущности, называемые пороками. Командиром-победителем должна быть именно она, чтобы в душе возникли сущности, называемые добродетелями.

[10] Так кратко можно выразить их (философов) классификацию животных и человеческих сил, в рассуждениях о которых философами было сказано очень много. Включать сюда краткое представление о растительных силах мы не стали, ибо это не наша задача. Шариат вовсе не обязывает отвергать разработанную ими классификацию, так как она дает описание процессам, наблюдение которых доступно большинству, ибо Аллах сделал их неизменными и постоянными.

[11] Сейчас мы желаем возразить их утверждению о том, что на основе логических доказательств ими якобы было установлено, что душа является самодостаточным джаухаром. Не следует рассматривать наше возражение как несогласие с тем, что это подобное не соответствует могуществу Всевышнего Аллаха, или же в качестве поддержки лица, полагающего, что Шариат утверждает нечто противоположное. При подробном рассмотрении Воскрешения и Сбора мы ясно покажем, что Шариат поддерживает эту теорию. Здесь мы опровергнем лишь их претензию на обнаружение бесспорных логических доказательств этой истины и поясним, что Шариат не нуждается в данных доказательствах.

Мы подвергнем их критике с использованием доказательств. Философы утверждают, что эту теорию поддерживает множество логических аргументов.

Доказательство первое

[12] *Оно гласит:* «Разумные знания реализованы в человеческих душах, которые ограничены и неделимы. Поэтому необходимо, чтобы вместилище для них было также неделимым. Однако любое из тел делимо, а это доказывает, что реальным вместилищем душ является нечто неделимое». Это утверждение можно опровергнуть различными логическими приемами. Проще всего будет сказать, что если вместилище знания является делимым телом, то пребывающее в нем знание также делимо; однако знание неделимо, следовательно, вместилище не является телом. Из этой «условной аналогии» исключением является «противоположность последующего». Однако, по единодушному мнению, действующей является «противоположность предшествующего». Поэтому не стоит даже рассматривать достоверность проведенной аналогии, как и справедливость обоих предположений.

Суть первого [тезиса] такова: все пребывающее в делимом также является делимым, исходя из того, что его вместилище приемлет разделение и является начальным, в чем усомниться невозможно. Второй [тезис] звучит так: в человеке пребывает единое и неделимое знание, так как деление его можно продолжать до бесконечности, что невозможно. Если же у него есть конец, тогда оно содержит в себе совокупность единиц, которые не могут делиться. Говоря обобщенно, мы знаем вещи и не можем допустить вероятность исчезновения одной их части и сохранения другой, потому что они не делятся на части».

[13] *Свое возражение мы высказываем с двух позиций:* «Во-первых, почему вы не согласны с теми, кто говорит: «Вместилище знания – это неделимая частица, которая занимает определенное место, как это определено схоластами»? Остается малая вероятность того, что все знания сосредоточены в одной частице, главенствующей над остальными частицами, которые, [в свою очередь], объемлют каждую вещь.. Но это ничем не подтверждено – ведь, согласно философам, как может душа быть единым целым, не занимающим пространства, не обнаруживаемым, находящимся не внутри тела и не вне его, не привязанным к телу и не отделенным от него? Однако мы не отдадим

предпочтения этой позиции, потому что рассуждения о частицах весьма продолжительны. Кроме того, обосновывая свои суждения, они используют геометрические доказательства, рассмотрение которых также грозит затянуться. Вкратце же так – они говорят: “Если частица находится между двумя другими, то они касаются [друг друга] одинаково или различно?” Но одинаковое касание исключено, так как в этом случае обе стороны касаются друг друга, а это означает, что они совпадают. Если [одно] касание отличается от другого, тогда возникает множество и делимость. Решение этой проблемы грозит затянуться⁶¹. У нас нет нужды вдаваться в нее, и поэтому мы переходим к другой позиции.

[14] Во-вторых, ваше утверждение о том, что всякое нечто, пребывающее в теле, должно быть делимым, неправомерно из-за того, что сила познания в овце, осознающая нападение на нее волка, наделяет ее единым представлением, деление которого невообразимо, потому что нельзя частично осознать нападение, не осознав его целиком. Понятие “нападение” неделимо, и оно не может произойти не целиком. По вашим единодушным представлениям, осознание нападения произошло в телесной силе, так как душа домашнего скота исчезает после смерти физического тела. Если им по силам замахнуться на предположение о разделении познаваемого пятью чувствами, коммуникативным шестым чувством и силой, сохраняющей образы, то они не смогут допустить делимости подобных значений, одним из условий которых является нахождение в материи».

[15] *Если же некто возразит:* «Овца не осознает абсолютного нападения, абстрагированного от материи, а осознает нападение конкретного волка, имеющего определенную внешность и строение. Разумеющая сила познает истины, абстрагированные от материи и личностей»,

[16] *мы ответим:* «Овца осознала фигуру волка, его цвет, а затем его нападение. Если цвет запечатлен в зрящей силе, что можно сказать и

⁶¹ Аль-Газали признает трудность доказательства существования неделимой частицы.

о внешней форме, и разделяется соответственно делимости зрения, тогда чем она познает нападение? Если она осознала нападение, что абсолютно точно, пусть же тогда оно тоже делится!» Если б только мог я хотя бы издать понять, каково будет состояние данного познания после его разделения! Каким является его часть? То есть это будет познание части нападения?! Только как у него могут быть составляющие? Или же каждая часть познает все нападение целиком? Или нападение является продолжающимся известным благодаря наличию его познания в каждой части средств познания? Все эти несоответствия отбрасывают тень сомнения на их доказательство, поэтому и требуется решение.

[17] *Если некто возразит:* «Данный спор затрагивает абстрактные понятия, а абстрактные понятия не могут быть нарушены несовместимостью, ибо вы, оказавшись не способными заронить сомнение в обоих предположениях, а именно доказать, что знание едино и неделимо и что нечто неделимое пребывает в неделимом теле, оказались не в силах не усомниться в итоге»,

[18] *мы ответим:* «Настоящую книгу мы сочинили с целью представить на всеобщее обозрение шаткость и противоречивость калама философов, что и было достигнуто, ибо одно из двух положений – либо в отношении приводимого ими о говорящей душе, либо в отношении приводимого ими о представляющей силе – противоречит другому». Данное противоречие показывает, что они упустили из вида место, в которое закрался ошибочный вывод при построении аналогий. Вероятно, эта же ошибка вкралась и в следующее утверждение: «Знание запечатлено в теле подобно цвету в цветной вещи. Цвет делится в зависимости от делимости цветного тела, поэтому знание тоже делится согласно делимости его знания». Ошибка кроется в слове «запечатлено», так как вполне вероятно, что отношение знания к его станции может не быть аналогичным отношению цвета к цветному телу, дабы иметь право сказать, что оно распространилось на нем, запечатлелось в нем, рассеялось по нему и поэтому является делимым. Вероятно, знание имеет иное отношение к своему месту, при котором его разделение невозможно даже в случае делимости места. А вдруг его отношение к месту подобно отношению осознания нападения к телу? Разновидности

отношения описаний к их местам не ограничены одним-единственным видом, и подробной сущности данного отношения мы не знаем настолько, чтобы иметь возможность с уверенностью опереться на это знание, а поэтому суждение об этом без всеобъемлющей точной информации, суждение, опирающееся на сочленение отношений, не является достоверным.

[19] В целом же следует признать, что приводимое ими предположение видится логичным и заслуживающим доверия. Ущербно оно лишь потому, что считать данное суждение абсолютно достоверной информацией невозможно. Это знание вполне может быть ошибочным, хотя при этом в его достоверности не будет ни малейшего сомнения. Именно поэтому оно сомнительно.

Доказательство второе

[20] *Оно гласит:* знание о едином разумном знаемом, абстрагированном от материй, [но] запечатленном в материи аналогично запечатлению субъектов в телесных субстанциях, неизбежно должно быть делимым соответственно делимости тела, как было сказано ранее. Если использование слова «запечатление» нежелательно, следует изыскать другую формулировку и выразиться так: «Имеет ли знание отношение к знающему его или нет?» Разорвать данное отношение невозможно, потому что если его отношение к знающему будет разорвано, тогда почему знающий станет ближе к нему, чем другой, имеющий данное знание? А если такое отношение существует, то оно делится на три подвида: 1) отношение ко всем частям станции, 2) отношение лишь к некоторым частям станции, 3) ни одна из частей [станции] не имеет отношения к знанию.

[21] Нельзя утверждать, что ни одна из частей не связана этим отношением, ибо если ни одна единица не имеет отношения [к знанию], следовательно, им не связана и вся совокупность. Ведь собрание отличных друг от друга частей неоднородно. Нельзя также сказать, что отношением к знанию связаны лишь некоторые части, потому что существование части, не имеющей этого

отношения, абсолютно бессмысленно и наше рассуждение не об этом. Несправедливо также утверждать, что каждая предполагаемая часть имеет отношение к сущности [знающего], потому что это – отношение к сущности знания как такового, следовательно, известное каждой из частей вовсе не является частью известного, оно и есть само известное. А посему оно было осознано разумом действительно бесконечное количество раз⁶². Если же каждая часть связана иным отношением, отличным от отношения присущего последней части к сущности знания, значит, сущность знания делима по смыслу. Но ранее мы уже показали, что знание об одном известном едино со всех сторон и неделимо по смыслу. Если же отношение каждой части к чему-то в сущности знания отлично от отношения к чему-то другому, тогда разделение сущности знания становится еще явнее, а это невозможно.

[22] Отсюда вытекает, что значения, запечатленные пятью чувствами, являются сугубо приблизительными значениями частичных делимых образов, ибо познание есть создание в душе познающего приблизительного представления о познаваемом, поэтому каждая часть приблизительного значения почувствованного относится к каждой части телесного инструмента.

[23] Возражение этому аналогично приведенному ранее, ибо замена слова «запечатление» на «отношение» не избывает сомнений в вашем доводе по поводу запечатления нападения волка в представляющей силе овцы. Этот процесс неизбежно является познанием, и оно имеет отношение к ней (к станции знания?). Данному отношению присуще упомянутое вами. Ведь факт нападения есть понятие, не поддающееся измерению, чтобы его приблизительное значение могло запечатлеваться на измеримом теле. Измеримости облика волка недостаточно, потому что овечка в этот момент постигает еще что-то, помимо его облика, а именно несоответствие [своему виду], опасность и нападение. Дополнение сверх осознания образа врага

⁶² Это справедливо лишь с позиции тех, кто, подобно аль-Наззаму, считает, что тело составлено из действительно бесконечного количества частиц. Однако большинство схоластов придерживаются иного мнения, и поэтому в их отношении сей вывод неприменим.

и является осознанием нападения, у которого нет мерила, но оно осознается измеряемым телом. Этот пример также навевает сомнение в справедливости данного доказательства.

[24] *Если кто-то возразит:* «Что же вы не опровергли эти доказательства тем, что знание пребывает в лишенном объема, неделимом джаухаре тела, которым является джаухар индивидуума?» –

[25] *мы ответим:* «Потому что речь о неделимых частицах связана с геометрическими понятиями, разбор которых достаточно продолжителен и, кроме того, не может устранить конфликт, так как он не может быть разрешен без привлечения могущества и воли. Так, например, в отношении человека это вообразимо лишь при использовании могущества и воли. Волю же невозможно представить без знания. Могущество произвести запись заключено в руке и пальцах, однако знание о письме заключено не в руке, потому что оно не пропадает даже после отрубания руки. Воля произвести запись также заключена не в руке, так как человек может хотеть сделать запись после паралича руки, что окажется невыполнимо не из-за отсутствия воли, а по причине отсутствия могущества».

Доказательство третье

[26] *[Философы] говорят:* «Если бы знание было заключено в части тела, тогда знающий данную часть, не зная прочих частей человека, был бы человеком, справедливо нарекаемым “знающим”. Обладание знанием является его свойством по совокупности, не имеющим отношения к конкретному месту».

[27] Это бред, ибо человек также называется зрящим, слышащим, вкушающим, но этими же характеристиками обладает и скотина. Это вовсе не доказывает того, что познание почувствованных значений не является телом. Это лишь в некой степени допущение. Поэтому и говорится: «Такой-то в Багдаде», хотя в действительности сей человек пребывает лишь в части Багдада, а не на всей его территории – он лишь прилагается к совокупности.

Доказательство четвертое

[28] Если знание пребывает, например, в части сердца или мозга, тогда неведению, противоположности знания, следует располагаться в другой части мозга или сердца. Таким образом, человек одновременно является знающим и не знающим нечего единое. Но так как это невозможно, то становится очевидным, что место знания является также и местом неведения и что данное место одно, а посему не может быть занято двумя противоположностями одновременно. Будь оно делимым, тогда пребывание неведения в одной его части, а знания в другой не было бы невозможным, потому что нечего в [одном] месте не может противостоять своей противоположности в другом месте. Это похоже на воссоединение черных и белых пятен на шкуре пестрого коня, а также на черноту и белизну в одном глазу, но в двух местах.

[29] Но это неприменимо в отношении чувств, потому что у познаваемых ими значений нет противоположности – они либо познают, либо не познают. Между ними есть лишь взаимное соприкосновение бытия и небытия. Поэтому мы имеем полное право сказать, что человек познает некоторыми своими частями, такими как глаз и ухо, и не познает прочими частями своего тела. В этом нет никакого противоречия.

[30] И никак от этого не спасает ваша (философов) фраза: «Бытность знающего – противоположность бытности несведущего». Контроль объемлет все тело, так как невозможно представить, чтобы контроль находился не в месте первопричины. Знающий – это место, которым осуществлено знание. А если название и применяется к совокупности, то исключительно иносказательно, как, например: «Такой-то в Багдаде», хотя находится сей человек [лишь] в части этого города. Подобно этому говорится: «Такой-то зрячий», несмотря на то что мы абсолютно точно знаем, что зрением обладает не все тело, а лишь глаз. Контроли противостоят друг другу подобно противостоянию первопричин, ибо ограничены пребыванием сугубо в местах первопричин.

[31] Спаси положение не может и следующее заявление: «Знание и незнание в человеке занимают одноместилище и спорят за него. Из этого следует, что всякое живое тело предрасположено к приему зна-

ния и неведения. Кроме жизни, другого условия вы не ставите, и поэтому прочие части тела единосущны в способности принимать знание».

[32] *Возражение.* Это оборачивается против вас [при упоминании] похоти, желания и воли. Ведь эти явления присущи как животным, так и человеку; они – значения, запечатленные в теле. Тело не может избежать желаний, и в результате в нем объединяются отвращение и тяга к чему-то единому, когда страсть пребывает в одной станции, а отвращение – в другой. Это не указывает на то, что они не могут пребывать в телах, потому что эти силы, несмотря на свое множество, распределены по различным инструментам [организма], и у них есть единое связующее – душа. Это присуще и скотине, и человеку. А так как связующее едино, то присущность ему несовместимых приложений невозможна, и это не доказывает того, что душа не запечатлена в теле, как и у животных.

Доказательство пятое

[33] *[Философы] говорят:* «Если разум познается посредством телесного инструмента, значит, он не понимает себя. Однако в действительности такое невозможно, потому что он понимает себя. Следовательно, невозможной является исходная посылка».

[34] *На это мы отвечаем:* «Безусловно, исключение “противоположности предшествующего” производится “противоположностью последующего” лишь в случае, если между последующим и предыдущим существует некая взаимосвязь. Более того, мы смеем утверждать, что присущность последующего предшествующему не является несомненной. Чем она доказывается?»

[35] *Если некто заявит:* «Доказательство в следующем. Зрение существует в теле, а значит, оно не связано лишь с [органами] зрения, то есть способность видеть не ограничена лишь [наличием глаз], как и [органов] слуха недостаточно для слышания, что справедливо и в отношении прочих чувств. [Получается, что] если разум также познает при помощи тела, значит, познать сам себя он не может. Однако

разум понимает себя так же, как понимает прочее, потому что любой из нас понимает и себя, и окружающий мир, и факт собственного понимания нами окружающего нас, и факт собственного понимания себя самих»,

[36] *то мы ответим:* «Приведенное вами несправедливо с двух сторон. Во-первых, вполне допустимо, что зрение в нас привязано к нам самим, являясь зрением для прочих и для себя подобно тому, как одно знание является знанием для прочих и для себя. Однако развитие событий протекает вопреки этому, а, согласно нашему мировоззрению, нарушение этих законов возможно. Во-вторых, мы покорно соглашаемся с этим в отношении чувств; только почему вы утверждаете, что если это невозможно в одном чувстве, значит, это невозможно и в отношении остальных чувств? Почему бы не допустить отличие в степени влияния чувств на познание, несмотря на их общность в принадлежности телу? Ведь зрение отлично от осязания в том, что осязание выполняет свою познавательную функцию при контакте осязательного инструмента с осязаемым. Так же и вкус, от которого отлично зрение, – чтобы задействовать последнее, необходимо удаление [от наблюдаемого предмета]. Поэтому человек, сомкнув веки, не увидит даже цвета собственных век, так как они не отдалены от него. Отличие между чувствами вовсе не значит, что в нуждаемости в них тела тоже должна быть разница. Допустимо, что одно из чувств, называемое разумом, отлично от прочих в том плане, что само себя оно не познает».

Доказательство шестое

[37] *Они (философы) заявили,* что если бы разум познавал при помощи телесного инструмента, например зрения, тогда бы это означало, что осознать этот собственный инструмент, как и прочие чувства, он бы не смог. Однако он осознает наличие мозга и сердца, как и то, что это – его «инструменты», и это доказывает, что сей «инструмент» не является ни его инструментом, ни его местом. Не будь это так, он бы не осознал его наличия.

[38] *Возражение* приводится соответственно предыдущему возражению, в связи с чем мы говорим: не исключено, что зрение осознает

собственное место, несмотря на то что оно действует согласно установившейся тенденции.

Мы имеем возможность возразить и иначе – почему считается невозможным различие между чувствами, несмотря на то что все они реализуются телом? На основании чего вы утверждаете, что все, что пребывает в теле, не может познать тела, являющегося его местом? Почему вы считаете суждение о части применимым к целому? Так признается несправедливость суждения, например в логике, когда на основании одной или нескольких частных выносятся суждения о целом. По этому поводу ими даже был приведен пример о том, как человек выносит обобщающее суждение о процессе разжевывания пищи живыми существами и говорит: «Всякое живое существо, разжевывая пищу, двигает нижней челюстью, что было установлено мной при наблюдении за животными». Этот вывод ошибочен из-за неполноты знаний человека, ничего не ведающего о существовании крокодила, у которого подвижной является верхняя челюсть.

Эти же [философы] имели возможность наблюдать только пять чувств и, естественно, обнаружили их в определенном действии, на основании чего сделали обобщающее суждение. А вдруг разум – это еще одно чувство, отличное от прочих чувств так же, как крокодил отличен от прочих животных? Поэтому чувства, являясь телесными, будут подразделяться на «осознающие свое место» и «не осознающие», подобно тому как они подразделяются на воспринимающие на удалении без прикосновения, например зрение, и на воспринимающие исключительно посредством контакта, например вкус и осязание. Приводимое ими, являя собой предположение, также не внушает к себе полного доверия.

[39] *Они могут возразить:* «Мы не только опираемся на наблюдение за чувствами, но основываемся на доказательстве и поэтому говорим: если бы душа человека находилась в сердце или мозге, тогда бы он не был лишен возможности осознавать их оба, и кроме того, нельзя было бы исключить возможность того, что он смог бы разумеать одно из двух и даже оба вместе⁶³. Человек ведь имеет возможность

⁶³ Из чего следует, что душа, являясь сердцем или мозгом, должна разумеать их оба? Она должна осознавать лишь одно из них, которое и называется душой.

осознавать свою душу, так как не может быть отгорожен от своей сущности, поэтому существование четко определено для него в его душе. Однако если бы человек не слышал о сердце или мозге или же не наблюдал бы их при вскрытии другого человека, он не осознавал бы их наличия и не был бы убежден в их существовании. Если же разум располагается в теле, следовательно, ему пристало разуместь⁶⁴ данное тело всегда или же не разуместь⁶⁵ его вообще никогда. Однако ни одно из двух положений не является верным: в реальности один человек в какое-то время разумеет [существование обоих], а другой человек этого не разумеет.

Отсюда очевидно, что восприятие, пребывающее в станции, осознает станцию из-за своей связи с ней. Вообразить наличие иной его связи с ней, помимо пребывания, невозможно, поэтому оно должно осознавать ее всегда. Если данной связи недостаточно, тогда следует, что восприятие не будет осознавать ее никогда. Кроме того, если человек осознает свою душу, значит, он осознавал ее всегда и никогда не мог не знать о ее существовании».

[40] *Мы отвечаем:* «Ощущая свою душу и непременно осознавая себя, человек ощущает и свое тело. Да, он может не ведать, что такое сердце, не знать его состояния и внешнего вида, но все же будет точно знать о наличии у себя собственного тела. Нося какую-либо одежду или находясь дома, он также будет осознавать, что его душа облачена в одежду или же находится дома. Но существование той души, о которой они говорят, не зависит от одежды или дома. Неизбежно и признание наличия позвоночника в собственном теле, и незнание им его формы и точного внешнего вида аналогично незнанию им зоны обоняния и того, что оно представлено двумя выступами в передней части мозга, сходными с грудными сосками. Любой человек знает, что он воспринимает запахи при помощи собственного тела, но при этом место усвоения запаха ему неизвестно и чем обоняние представлено, он не знает. Подобно тому как человек понимает, что местонахождение данного чувства все же ближе к голове, чем к пятке, а

⁶⁴ Это в том случае, если мы станем придерживаться точки зрения, что разум подобен чувствам, но при этом отличен от них тем, что осознает себя самого.

⁶⁵ То есть если мы станем утверждать, что разум подобно прочим чувствам не осознает себя.

уже на голове оно ближе к носу, чем к ушам, так же он чувствует свою душу и знает, что его уникальная сущность, благодаря которой он существует, располагается гораздо ближе к сердцу и груди, нежели к ноге. Он может представить существование своей души при отсутствии ноги, однако не может представить себя живым при отсутствии сердца. Поэтому их утверждение о том, что иногда человек знает о собственном теле, а иногда не знает, не соответствует реальности.

Доказательство седьмое

[41] *Они (философы) заявили*, что силы, познающие при помощи телесных инструментов, в результате постоянного выполнения познающего действия подвержены утомлению, так как непрерывное движение приводит в расстройство тонус тел и утомляет их. То же и в отношении сильных и резких чувственных наблюдений – эти наблюдения также ослабляют и даже могут расстроить эти силы, после чего они оказываются не способными воспринять простейшее и слабейшее наблюдение – например, оглушающий звук, превосходящий [возможности] слуха, или очень яркий свет, превосходящий зрительную способность. Оба этих [фактора] могут воспрепятствовать потом восприятию даже самого слабого звука и мельчайших зрительных деталей или исказить их. Более того, вкусивший сильную сладость не чувствует после нее сладости менее сильной.

[42] С умственной силой все наоборот. Выполняемое ею продолжительное наблюдение за умозрениями не утомляет ее, а восприятие логических необходимостей не только не ослабляет ее, но делает ее более сильной для познания таящихся умозрений. Если она иногда и утомляется, то только из-за применения силы воображения; тогда инструмент силы воображения ослабевает и перестает служить разуму.

[43] Это близко к уже описанному, а посему нельзя исключать, что отношения телесных чувств к вещам могут отличаться одно от другого. То, что присуще одному чувству, вовсе не обязательно должно быть присуще другому. Кроме того, не исключено, что тела могут отличаться друг от друга, и посему какое-либо из них может ослабляться неким

движением, а другое благодаря данному движению будет лишь крепнуть. И если все же оно (движение) будет оказывать на него (чувство) некое воздействие, даже тогда должна существовать некая причина, обновляющая силу [чувства] настолько, что [это чувство] не ощущает данного воздействия. Все это вполне вероятно, так как суждение, справедливое в отношении некоторых вещей, не обязательно должно быть таковым в отношении всей их совокупности.

Доказательство восьмое

[44] *Они настаивают на том*, что силы всех частей тела ослабевают к возрасту сорока лет – тогда становятся слабее зрение, слух и прочие силы, тогда как разумеющая сила в большинстве случаев по достижении этого возраста лишь крепнет. Отсюда вовсе не следует, что при возникновении в теле некой болезни или же старческого слабоумия способность к рассмотрению разумеемых частных частей должна исчезнуть. Вполне очевидно, что при увядании тела она в некоторых случаях крепнет, а это доказывает, что он (разум) существует самостоятельно. Его недееспособность из-за недееспособности тела не доказывает существования его в связке с телом. Ведь исключение «аналог последующего» не является доказательным. Поэтому мы говорим: «Если разумеющая сила существует благодаря телу, следовательно, она в любом случае должна слабеть при ослаблении тела». Однако [ослабление разума из-за старения и недееспособности тела] невозможно, как невозможно и существование [благодаря телу]. Даже если мы допустим в некоторых случаях справедливость второго, это не будет означать справедливости первого.

[45] И потом, причиной этого служит также то, что душе присуще определенное действие, при условии, что она не была повреждена или отвлечена. Итак, душа производит два действия: действие относительно тела, то есть командование и управление им, и действие относительно ее начал и ее сущности, каковым является познание разумеемых понятий. Эти два действия антагонистичны и взаимоисключающи. Отвлекаясь на первое действие, она перестает выполнять второе, осуществлять два этих действия одновременно она не в

состоянии. Отвлекающими ее факторами со стороны тела являются восприятие посредством чувств, мечтание, похоть, злость, страх, тяжкие думы, физическая боль... Но как только ты углубляешься в созерцание разумеемого, все посторонние вещи теряют над тобой всякую власть. Однако ощущение способно помешать процессу мышления, не причинив при этом никакого урона инструменту разума и не нанеся непоправимого вреда ее сущности. Причиной тому – отвлечение души от одного действия на другое. Поэтому умозрительная способность приходит в негодность во время болезни, ощущения боли и страха, который также является болезнью в мозге.

[46] Как можно исключать наличие взаимной несовместимости в отличии двух сторон действия души? Даже многоплановость одной стороны может стать причиной неизбежной взаимной несовместимости. К примеру, страх заставляет забыть о боли, страсть заслоняет злость, а рассмотрение одного разумеемого выводит из поля зрения помыслы о другом разумеемом. Знамением тому, что болезнь пребывает в теле и не охватывает определенную станцию, служит то, что при выздоровлении человеку не нужно заново обучаться всем приобретенным ранее знаниям, – напротив, облик его души принимает свое прежнее состояние, и все эти знания в прежнем виде возвращаются к нему без повторного обучения.

[47] *Возражение.* У недостаточности сил и их прилива есть свои многочисленные причины. Одни силы достигают максимума в юности, другие расцветают в средних летах, а иные – ближе к концу жизни. С разумом все обстоит точно так же, и нам остается лишь назвать его победителем. Вполне вероятно, что обоняние в этом смысле может отличаться от зрения. После сорока лет нюх может обостриться, а зрение – ослабнуть. При том что пребывание их обоих в теле делает их равными, сила их может различаться в различных живых организмах, подобно тому как эти силы по-разному преобладают в животных: у одних сильнее обоняние, у других – слух, у третьих – зрение, и все это из-за различия их составных смесей, классифицировать которые не представляется возможным.

Вполне допустимо, что и смешение данных инструментов также может варьироваться от одного индивидуума к другому и от одного

состояния к другому. Одной из причин ослабления зрения раньше разума может служить то, что зрение старше, – ведь человек является зрячим с самого начала своего развития, тогда как становление разума завершается лишь к пятнадцати годам и даже позднее, в зависимости от человека. Вот почему родилось речение: седина ложится на голову раньше, чем на бороду, потому что на голове волосы появляются раньше. Если некто поставит перед собой задачу досконально изучить эти явления, он не сможет вставить их в рамки четкого описания, а посему служить фундаментом для точных наук эти наблюдения не могут; описать все вероятные причины прилива и ослабления данных сил невозможно, и быть уверенным в них нельзя.

Доказательство девятое

[48] *Они (философы) говорят:* «Как может человек быть телом со всеми его проявлениями? Ведь тела постоянно разлагаются, а пища замещает разложившиеся части. Мы имеем возможность наблюдать, как отлученный от груди матери младенец впоследствии переносит несколько болезней подряд и начинает увядать, однако затем он вновь набирает вес и продолжает развиваться. На этом основании мы имеем право сказать, что после сорока лет в нем не остается ни одного из компонентов, составлявших его тело во время отлучения от груди. Более того, в самом начале своего бытия он был лишь спермой, теперь же в нем не осталось ничего от той спермы, и все это разложилось и заменилось другими составляющими. Следовательно, его настоящее тело – это уже не то прежнее тело, но, несмотря на это, мы утверждаем: этот человек – тот же самый, ибо с ним пребывают знания, приобретенные с начала его отрочества. Однако же все тела, что составляют его, были заменены, и это обстоятельство доказывает, что бытие души есть иное бытие, не привязанное к телу, и что тело – ее инструмент».

[49] *Возражение.* Это обстоятельство не распространяется на скот и растения, если сопоставить их взрослое состояние с изначальным. Следует сказать, что на всех этапах скотина представляет собой одно и то же существо, как и человек, однако это не доказывает, что

ей присуще некое иное бытие вне данного тела. Упомянутое в науке опровергается фактом сохранения мысленных образов, что остаются в человеке с младенчества до старости, несмотря на полную замену составных частей мозга. Если же они станут настаивать на том, что не все до единой части мозга были заменены, равно как и не все части сердца, то, поскольку оба являются частями организма, как тогда вообразима смена всей совокупности?

[50] Мы говорим: в человеке, проживи он хоть сто лет, обязательно должны остаться компоненты той спермы. Они не могут быть устранены из него. Он и есть тот самый человек, если говорить о том, что осталось. Точно так же говорится: «Это и есть то самое дерево. Это – тот же самый конь». Сперма неизменна, несмотря на множество разложений и перемен.

[51] Примером тому может служить ситуация, когда в сосуд выливается некоторое количество воды, дополняемой еще одним количеством, в результате чего обе части воды смешиваются. Затем половина вычерпывается, а в емкость доливается новая вода, и это действие производится тысячи раз. При последнем заборе воды мы точно знаем, что какая-то часть от первого количества еще остается в емкости, и как бы много воды ни добавлялось и ни вычерпывалось, в ней обязательно будет оставаться мизерное количество первой воды. Она имела в сосуде после второго цикла, после третьего ее стало меньше, после четвертого еще меньше, и так вплоть до последнего. Исходя из их концепции, это неизбежно, ибо они допускают деление тел до бесконечности, а вливание пищи в тело и разложение частей тела сопоставимо с вливанием и вычерпыванием воды.

Доказательство десятое

[52] *Они утверждают*, что разумеющая сила познает общие целостные разумные понятия, которые схоласты называют «состояниями». Она получает представление об абстрактном человеке при контакте с конкретным индивидуумом, который на самом деле отличен от воспринятого посредством наблюдения. Наблюдаемый человек

находится в конкретном месте, имеет конкретный цвет, определенные размеры и положение тела, тогда как абстрактный человек отделен от этих параметров, и ему соответствует все, что носит имя «человек». Если его цвет отличен от цвета наблюдаемого, его размеров, позиции и места, и даже если его существование просто возможно в будущем, он также входит в это понятие. Даже если человек исчезнет, истинная сущность его все равно останется в разуме представлением, отделенным от конкретных параметров. Это же справедливо и в отношении всего прочего, воспринятого посредством чувства, благодаря чему разум получает абстрактное представление о сути наблюдаемого, отделенное от материи и положений. Здесь эти описания подразделяются на сущностные, как, например, «телесность», присущая дереву и животному, и «животность», присущая человеку, а также на объективные описания – цвет и рост человека или дерева. Затем выносятся суждения о воспринятом как о сущностном и объективном – о классе человека, дерева и всего того, что он познает посредством чувств и что в действительности отлично от воспринятого наблюдением. Это доказывает, что обобщающее представление, абстрагированное от сопутствующих чувственных характеристик, для него является разумеемым и стабильным в его разуме.

[53] На это обобщающее разумеемое не указывает ничто, у него нет положения и размера. Поэтому либо абстрагирование от расположения и материи есть приложение к воспринимаемому, – но это невозможно, так как воспринимаемое обладает позицией, расположением и размером; либо оно является приложением к воспринимающему, который есть разумеющая душа. У души же не должно быть расположения, на нее невозможно указать, у нее нет размера. Если бы она могла соотноситься с этими параметрами, тогда они были бы присущи и запечатленному в ней (понятию, образу).

[54] *Возражение.* Обобщающий смысл, который вы поместили в разуме, отнюдь не кажется нам бесспорным. В разуме пребывает только то, что пребывает в чувстве, но пребывает в чувстве как итог, ибо чувство не может выделить его (понятие), а разум – может. После

выделения в разуме выделенное, уединенное⁶⁶ от сопутствующих параметров в своей частичной сути, оказывается подобным тому, что характеризуется сопутствующими параметрами. Однако стабильно пребывающее в разуме соответствует разумеемому и его подобиям единым соответствием, поэтому говорится, что оно является обобщающим, то есть в разуме находится образ уединенного разумеемого, первоначально познанного чувством. Этот образ соответствует всем прочим единицам данного класса. Так, завидев другого человека, наблюдатель не ошибется в его определении, но увидев после этого коня, он немедленно осознает другой образ.

[55] Подобное может случиться с тем же чувством. Так, у увидевшего воду тут же в воображении возникает образ; если затем он увидит кровь, в нем закрепится уже другой образ. Если он увидит другую воду, она не произведет нового образа, а лишь [активирует] тот образ воды, что уже запечатлелся в его воображении и является идеальным прообразом всех разновидностей воды. Можно было бы предположить, что в этом смысле он является обобщающим, целостным. Так же и в случае, когда он увидел, например, руку, в его воображении и в разуме возникает ее целостный образ, то есть с открытой ладонью, разделяющейся на пальцы, которые, в свою очередь, заканчиваются ногтями. Наряду с этим в нем формируется представление о ее величине, хрупкости, цвете. У наблюдателя, увидевшего другую руку, полностью совпадающую с увиденной ранее по всем параметрам, не сформируется иного образа. Это второе наблюдение не вызовет в воображении появления нового образа, как в случае наблюдения другой воды. При виде же другой руки, отличающейся от первой цветом и размером, в его воображении произойдет уточнение цвета и размера, однако нового образа руки не возникнет, потому что маленькая смуглая рука идентична большой белой руке расположением ее составляющих, но отлична от нее размером и цветом. То, в чем она совпадает с первой, не произведет обновления образа; обновление образа произойдет лишь в отношении отличных параметров.

⁶⁶ Здесь подразумевается «абстрагированное». Вероятно, автор преднамеренно отказался от использования философского термина «абстрактный», чтобы он не был расценен в ином значении, как «обобщающий», когда они говорят о восприятиях.

[56] Это и есть значение целостного (обобщающего) понятия в разуме и чувстве. Осознав образ животного, разум не извлечет из дерева новый образ телесности соответственно рассмотренному на примере познания образа двух вод в разное время. То же самое справедливо и в отношении любых других схожих объектов. Это не дает основания говорить о наличии обобщающего понятия, не имеющего расположения вообще.

[57] Конечно же, разум может судить о существовании чего-либо, на что невозможно указать и что не имеет положения. Так, например, он судит о существовании Творца мироздания. Только как он может делать это, если существование Его в теле невообразимо? В данном случае отделенное от материи является разумеемым⁶⁷ в его душе, вне разума и разумеющего (инструмента). Воспринятое же от материй классифицируется согласно уже приведенному.

⁶⁷ Называется «разумеемым», принимая во внимание его сущность, а не бытие в разуме разумеющего.

ГЛАВА XIX. ОПРОВЕРЖЕНИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ [ФИЛОСОФОВ], ЧТО ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ДУШИ НЕ В СОСТОЯНИИ УЙТИ В НЕБЫТИЕ

[1] По данному вопросу они представили два доказательства.

Доказательство первое: уход души в небытие может произойти только в трех случаях: из-за смерти тела; в результате воздействия ее противоположности; от могущества Могучего.

[2] Предположение о том, что душа уходит в небытие в результате смерти тела, неверно, так как тело не является ее вместилищем, а только инструментом, которым душа пользуется посредством заложенных в организм сил. Приход инструмента в негодность вовсе не обязательно должен приводить в негодность его пользователя. Это возможно лишь при условии, что он пребывает в нем запечатленным, как души скота и телесные силы. Кроме того, душе присуще действие без участия тела и действие, выполняемое при его участии. Действиями, выполняемыми при соучастии тела, являются фантазирование, чувствование, похоть, злость. Несомненно, такие [действия] невыполнимы, когда тело становится непригодным, и наоборот, они усиливаются при усилении тела.

Другое ее действие, выполняемое посредством ее сущности, производится без соучастия тела. Это – познание абстрагированных от материй вещей. Для того чтобы познавать, душа не нуждается в теле. Наоборот, отвлечение на тело мешает ей исследовать. А так как ей присуще действие без участия тела и бытие вне тела, следовательно, для своего существования она не нуждается в теле.

[3] Столь же неверно предположить, что душа может исчезнуть под воздействием противоположности, так как в субстанциях нет противоположности, поэтому в мироздании исчезают лишь явления и сменяющие друг друга образы вещей. Так, образ жидкости сменяется его противоположностью, коей является образ газообразных вещей. Материя, которая, по сути, является вместилищем, не исчезает вообще. Невозможно представить, что любая субстанция, не находящаяся во вместилище, может уйти в небытие из-за своей противо-

положности, так как у того, что не находится в каком-то месте, нет противоположности, ибо противоположности сменяют друг друга в одном месте.

[4] И столь же неверно предположить, что душа может исчезнуть при воздействии могущества, так как небытие не является вообще ничем, чтобы оно могло быть произведено могуществом. По своей сути это то же самое, чем они обосновывают нескончаемость мироздания, что мы уже обсудили и рассмотрели.

[5] *Возражение этому предьявляется с нескольких сторон.* Во-первых, доказательство построено на том, что душа не умирает со смертью тела, потому что ее существование не ограничено телом. Это является, по сути, тем же построением, что и в предыдущей теме. Мы не можем считать его безупречным.

[6] Во-вторых, несмотря на то что, согласно их (философов) позиции, душа не привязана к телу, все же она имеет связь с телом, так как возникла именно в результате возникновения тела. Такая позиция была избрана Ибн Синой и другими философами. В частности, они выступили против высказывания Платона о вечности души, которая впоследствии вселяется в тело.

[7] А именно, если все души до [разделения по] телам были единой душой, как тогда они разделились? Ведь деление того, что не имеет ни объема, ни размеров, нелепымо! Если они заявят, что она не разделилась, то это утверждение невозможно, так как исходя из логической необходимости вполне очевидно, что душа Зейда не есть душа Амра. Будь она одной-единственной, тогда знания Зейда были бы известны Амру, так как знание является одним из свойств сущности души, а свойства сущности входят вместе с сущностью в любое приложение. А если души размножаются, тогда посредством чего? И почему они размножаются посредством материй, а не пространств, времен или свойств? Ведь в них нет того, что делало бы их неизбежно отличающимися друг от друга по свойствам, вопреки душам после смерти тела. Согласно позиции тех, кто считает их вечными, они размножаются посредством разницы в свойствах, потому

что приобрели от тела различные облики, после чего среди них невозможно найти хотя бы две одинаковые. Их облики образуются от нравов, а нравы вообще не бывают идентичными, как и внешние физические черты. Будь они одинаковы, мы не смогли бы отличить Зейда от Амра.

[8] Было доказано возникновение души при помещении спермы в матку и готовности этой смеси для приема управляющей души. Затем [частица] спермы принимает душу, но только одну, хотя в одной матке могут одновременно оказаться две [частицы] спермы, готовые принять души близнецов, произведенные Первым Началом при посредничестве или без посредничества. Но душа одного не будет управлять телом другого, как и душа второго – телом первого. Данная специфика обусловлена исключительно особой связью между конкретной душой и конкретным телом.

Но ведь тело любого из близнецов не может быть более предрасположено к приему именно этой души, и две души возникли одновременно, и так же одновременно две [частицы] спермы стали готовы для приема управления [души]. Что же определяет эту специфику? Если запечатление в теле, тогда душа умирает вместе с телом. Если же существует нечто иное, устанавливающее связь между конкретной душой и конкретным телом до такой степени, что наличие данной связи служит условием для возникновения души, тогда резонно предположить, что это же нечто является условием ее существования, а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе.

[9] *Некто может возразить:* «Связь между душой и телом может существовать исключительно через естественную тягу и изначальное стремление, сотворенное в ней именно к этому конкретному телу; данное стремление способствует тому, что прочие тела не имеют для души значения, и стремление [к “своему” телу] никогда не отпускает ее, из-за чего изначальное вложенное стремление влечет ее к конкретному телу, благодаря чему она полностью отвращена от прочих тел. Отсюда не следует, что она обязательно должна испортиться при

порче тела, имея благодаря собственному изначальному устройению страстное желание управлять телом. Да, вероятно, это стремление сохраняется и после расставания с телом. Таким образом, душа по причине этого стремления будет страдать от утраты инструмента, коим она удовлетворяла свое стремление.

[10] Однако закрепление души Зейда за личностью Зейда при его зачатии состоялось под воздействием причины и благодаря соответствию тела и души, что неопровержимо. Поэтому-то одно тело более пригодно для данной души, нежели для какой-либо иной, по причине более полного соответствия между ними. Тут-то и кроется ключевой момент в выборе соответствующего тела. Не в человеческих силах узнать истину данных соответствий. Наша неосведомленность о подробностях этого не заставляет нас усомниться в принципиальной необходимости упомянутого “нечто” и не наносит нам ущерба, когда мы утверждаем: “Душа не кончается с кончиной тела”.

[11] *На это мы ответим:* «Так как суть соответствия от нас сокрыта, и оно предопределяет конкретную связь, то резонно будет предположить, что данное соответствие не определено в том плане, что души нуждаются в теле для продолжения своего существования. А когда умирает тело, умирает и душа. Невозможно судить, требует ли или нет взаимного притяжения то, что не определено. Может быть, это соответствие необходимо для бытия души, и когда оно исчезает, исчезает и сама душа». На приведенное ими доказательство невозможно положиться.

[12] В-третьих, вполне логично допустить, что душа может уйти в небытие под воздействием могущества Всевышнего Аллаха, как было показано при рассмотрении нескончаемости мироздания.

[13] В-четвертых, вы безапелляционно утверждаете, что путей ухода души в небытие только три, и это выглядит безупречно. Но где доказательство, что уход чего-либо в небытие не может осуществляться неким иным путем, помимо упомянутых трех? Поскольку эта классификация колеблется между отрицанием и признанием, постольку не исключено, что она может и превышать три, а то и четыре пункта.

Вероятно, для ухода в небытие может существовать, кроме упомянутых вами, и четвертый, и пятый путь. Ограничение количества этих путей не доказано.

[14] Доказательство второе. Основываясь на этом, [философы] говорят: «Если субстанция не занимает места, следовательно, она не может уйти в небытие. Простые сущности вообще не могут исчезнуть». Тем самым подтверждается, что исчезновение организма не обязательно должно влечь за собой исчезновение души, как это было показано выше. Далее следует вывод: она не может исчезнуть под воздействием иной причины.

[15] Ведь способное исчезнуть под влиянием некой причины, какой бы та ни была, содержит в себе силу порчи до наступления порчи, то есть вероятность ухода в небытие предшествует непосредственному ее уходу в небытие. Соответственно, вероятность появления возникающих акциденций предшествует самому их возникновению. Поэтому вероятность прихода в бытие называется силой бытия, а вероятность ухода в небытие – силой порчи. Кроме того, вероятность бытия – это описание приложения, способного существовать исключительно с чем-нибудь, чтобы применительно к нему быть вероятностью бытия. То же справедливо и в отношении вероятности небытия. Поэтому утверждается: всякая акциденция нуждается в предшествующей материи, в которой заключена вероятность бытия акциденции и его сила, как было отмечено ранее о предшествеии мироздания. Итак, материя, в которой есть сила бытия, готова принять внезапное наступающее бытие. Принимающий отличен от принятого, поэтому он является существующим вместе с принятым во время его внезапного наступления, но первый не является вторым. То же и в отношении принимающего небытие – он должен существовать уже при наступлении небытия, дабы нечто от него могло исчезнуть соответственно тому, как в нем появилось нечто. Следовательно, исчезнувшее не есть то, что осталось. Оставшееся – это то, в чем есть сила небытия, готовность принять его и его вероятность. Подобно этому оставшееся при наступлении бытия не есть то, что наступило, и оно было тем, в чем была сила готовности к приему наступающего.

[16] Отсюда следует, что нечто, подвергнувшееся небытию, скомпоновано из ушедшего в небытие «нечто» и того, что готово принять небытие, оставшееся при наступлении небытия. Оно-то и было носителем силы небытия до наступления небытия. Итак, носителем силы небытия может служить нечто наподобие материи, а уходящим в небытие из нее – нечто наподобие образа. Однако душа – это простая сущность, и она есть образ, абстрагированный от материи, и в ней нет конструкции. Если допустить ее конструкцию из образа и материи, тогда нам следует отталкиваться от очевидности материи, которая является корнем и первым оригиналом, ибо конечность неизбежна. Поэтому мы не допускаем возможности ухода в небытие данного истока, называемого душой, подобно тому как не допускаем возможности исчезновения материи тел, ибо она безначальна и бесконечна, она лишь перетекает из одной формы в другую – образы возникают и уходят в небытие. В ней содержится сила, обеспечивающая ее трансформацию в образы, и сила, обеспечивающая исчезновение образов из нее. То есть она в равной степени готова к приему обеих противоположностей.

Из всего этого становится очевидным, что всякое единосущностное существующее «нечто» не может уйти в небытие.

[17] Это же можно выразить и иначе. Сила бытия, присущая чему-либо, существует до бытия данного «нечто» и не принадлежит этому «нечто» и не является той же самой силой бытия. Показать это можно на примере обладающего здоровым зрением человека, о котором говорится: «Он способен видеть», то есть в нем есть сила зрения, что означает, что данное свойство, необходимое глазу, чтобы зрение было здоровым, существует. Если зрение ослабевает, то исключительно из-за отставания другого условия. Тогда способность к восприятию, например, черноты существует в глазу до тех пор, пока он не увидит черноту в реальности. Если человек действительно увидел черноту, то с этого момента данная способность исчезает. Ведь невозможно утверждать: раз возникла возможность видеть, она была осуществлена действием под влиянием силы, – ведь сила бытия никогда не при-
мыкает к истинной сущности бытия, возникшего от действия.

[18] Если данное предположение истинно, тогда мы говорим: если нечто простое исчезнет, тогда этому «нечто» была бы присуща

вероятность небытия до [наступления] небытия. Под «силой» подразумевается именно это «нечто». Тогда этому «нечто» так же будет присуща и вероятность бытия, ибо способное исчезнуть не является неотвратно существующим, а значит, оно есть способное к бытию. Под «силой бытия» мы подразумеваем исключительно вероятность бытия. В результате в одном «нечто» оказываются соединены сила бытия его души и возникновение его бытия от действия, а его бытие от действия есть непосредственно сама сила бытия. Чуть выше мы показали, что сила зрения пребывает в глазу, который не есть само зрение и не пребывает в самом зрении. Это приводит к тому, что «нечто» стало существовать благодаря силе и действию; но оба исключают друг друга – ведь если нечто стало существовать от силы, значит, не от действия, а возникшее от действия возникло не от силы. В закреплении за простым силы небытия до наступления небытия содержится подтверждение силы бытия в момент прихода в бытие, а это невозможно.

[19] Мы обрекли их (философов) на ту же участь, что и ранее, рассматривая невозможность тварности материи и элементов и невозможность их ухода в небытие в темах о безначальности мироздания и о его бесконечности. Корень обмана сокрыт в том, что философы выводят некое понятие, согласно которому существует место, содержащее «возможность». Об этом мы говорили уже достаточно и довольно убедительно, а посему повторяться не станем, ибо обе темы, по сути, есть одно и то же, и нет разницы между обсуждением субстанции материи и обсуждением субстанции души.

ГЛАВА XX. О НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ ОТРИЦАНИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ ТЕЛ И ВОЗВРАТА ДУШ В ТЕЛА, А ТАКЖЕ АДА, РАЯ И ВСЕГО, ЧТО ОБЕЩАНО ЛЮДЯМ⁵⁵

[1] Это [отрицание] противоречит вероубеждению всех мусульман. Сначала мы обрисуем их представление об обители вечной жизни, после чего приведем возражения только тому, что противоречит Исламу.

[2] Они утверждают, что душа после смерти [тела] остается существовать вечно либо в наслаждении, величина и глубина которого неопишуты, либо в мучениях, величина и глубина которых [также] неопишуты, и мучения эти либо продлятся вечно, либо прекратятся через некоторое время. Кроме того, люди занимают различные степени в боли и наслаждении, и варьирование их рангов неисчислимо, так же как невозможно подсчитать совокупность всех мирских степеней и наслаждений. Нескончаемое наслаждение даруется добродетельным совершенным душам, нескончаемые муки – запятнанным ущербным душам, а муки прекращаемые – грешным, но совершенным душам. Абсолютное счастье достигается исключительно через совершенство, очищение и чистоту; в свою очередь, совершенство достигается через знание, а добродетельность – через деяние.

[3] Нужда в знании объясняется тем, что интеллектуальная сила питается и получает наслаждение, познавая разумемое подобно тому, как сила похоти наслаждается удовлетворением похоти, зрительная сила – наблюдением красивых образов, и так далее в отношении прочих сил.

Познавать разумемое препятствуют тело, отвлечение на него, его чувства и его похоти.

⁵⁵ Полное название в оригинале: «Доказательство несостоятельности отрицания ими воскрешения тел и возврата духов в тела, существования материального Огня, существования Рая и райских гурий и всего прочего, что было обещано людям, а также опровержение их утверждения о том, что все это лишь метафоры, использование которых было необходимо для простолюдинов, чтобы дать им представление о духовных награде и возмездии, стоящих по степени над физическими».

[4] Невежественная душа в мире Нижнем по праву заслуживает страдания за утрату [способности к] духовному наслаждению. Потребности тела заставляют человека забыть о своей душе, переключая его внимание с этой заботы на плотские утехы. Так, например, боящийся не чувствует боли, а находящийся под воздействием обезболивающего лекарства не чувствует огня. Если душа так и останется ущербной, неполной вплоть до расставания с телом, пребывая до самой смерти под воздействием наркотика, тогда, представ перед Огнем, она, по окончании действия обезболивающего, ощутит великую боль, которая охватит ее единой волной. Души, что познают разумное, могут наслаждаться этим скрыто, неполно, не на должном уровне, соответствующем ее истинному устройству. Это происходит также из-за отвлечения на грубые удовольствия тела. Примером для сравнения может служить больной, который, ощущая во рту постоянную горечь, бросается пресыщаться чем-то вкусным, сладким, но не испытывает от этого наслаждения, хотя чувствует легкость и наслаждение в случае исцеления от болезни. Усовершенствованные знания души, освобождающиеся в момент смерти от бремени похоти тела, можно сравнить с человеком, вкусившим величайшее наслаждение и сладчайшее лакомство, – его, получившего возможность ощущать вкус, сразу и полностью охватывает великое наслаждение. Допустимо также сравнение с человеком, находящимся в плену непреодолимой страсти и любви к некоей особе: однажды эта особа приходит к нему, когда он спит, или лежит без сознания, или пьян и поэтому не ощущает ее близости, но вдруг он очнется и единым порывом ощутит наслаждение от воссоединения после долгого ожидания. Эти наслаждения презренны по сравнению с духовным наслаждением, однако объяснить человеку их суть возможно, лишь используя сравнения, адекватные для настоящего мира.

[5] Если мы зададимся целью объяснить, например, ребенку или импотенту, что такое наслаждение, получаемое от соединения с женщиной, то добиться этого мы сможем разве что прибегнув к метафорическим сравнениям. Так, ребенку мы объясним это на примере игры, которая для него есть самое сильное наслаждение. Импотенту мы скажем, что оно сравнимо с наслаждением от поглощения вкусной еды после сильного голода. Это необходимо для того, чтобы он

поверил в само существование данного наслаждения. Однако затем он убеждается, что суть метафоры не позволяет ему ощутить само наслаждение, и познать его он сможет, только непосредственно вкусив его.

[6] Доказательством тому, что разумные наслаждения благороднее наслаждений физических, служат два обстоятельства.

Первое. Состояние ангелов возвышеннее состояния хищников и свиней. Они не испытывают телесных наслаждений, извлекаемых, к примеру, из красоты и еды. Им доступно лишь наслаждение от ощущения собственного совершенства и красоты, которым они были особо выделены благодаря познанию ими сути вещей и близости к Хозяину миров по свойствам, но не в пространстве или по степени бытия. Ведь все осуществленные вещи возникли от Всевышнего Аллаха в порядке очередности и при посредничествах, поэтому приблизившийся к посредникам по своей степени неизбежно выше нижестоящих.

[7] Второе. Человек также может предпочитать духовные наслаждения телесным. Так, добившийся победы над своим врагом и сумевший посмеяться над ним, испытывая эйфорию, порой забывает о сексуальных и пищевых наслаждениях. Может статься, что он вообще не вкусит пищи на протяжении дня, вкушая наслаждение от победы в шахматах и нардах, несмотря на то что обе игры того не стоят. Он даже перестает ощущать боль в животе от голода. То же происходит и с человеком, стремящимся к власти, – он колеблется между опасением за свою честь и, например, [желанием] свидания со своей возлюбленной, так как опасается разоблачения и дурной славы, и поэтому он отдает предпочтение сохранению чести и отказывается от любовной утехы, презрев ее, дабы спокойно смотреть людям в глаза. Разумеется, это для него намного сладостнее.

Более того, смельчак может ринуться на большой отряд храбрецов, презирая опасность смерти, страстно возжадав славы и добрых отзывов о себе, что достанутся ему, как ему кажется, после смерти.

[8] Таким образом, ожидаемые загробные наслаждения ценнее мирских физических. Не будь это действительно так, Посланник Аллаха ﷺ

не произнес бы: «Говорит Всевышний Аллах: “Я приготовил для Моих праведных рабов то, чего не видел ни единый глаз, чего не слышало ни одно ухо, о чем ни разу не мелькнула мысль человека”. Ведь Всевышний сказал: “Ни один человек не знает, какие улады для глаз сокрыты для них в воздаяние за то, что они совершали”» (32:17).

[9] Такова суть нужды в знании. Из всей совокупности знаний полезными являются сугубо интеллектуальные, представленные знанием о Всевышнем Аллахе, Его атрибутах, Его ангелах, Его Писаниях, о сущности процесса возникновения вещей от Него и тому подобном, если они способствуют приближению к Нему. Если же некая наука не способствует приближению к Нему, а сюда относятся *нахв* (грамматика), языковедение, поэзия и всевозможные прочие науки, в этом случае они расцениваются как ремесла и профессии, наряду с прочими ремеслами.

[10] Добродетель и преданное служение необходимы для очищения души, ибо душа заточена в теле без доступа к познанию истинной сути вещей, и совсем не потому, что она запечатлена в теле, а только из-за занятости ее удовлетворением похотей и стремлением ублажить тело. Эти наклонности и стремления и образуют облик души, который постепенно становится неизменно ей присущим. Продолжительное следование на поводу страстей и похотей, а также регулярное погружение в чувственные удовольствия позволяют этому облику полностью овладеть душой, и когда облик овладевает душой, то после смерти тела все приобретенные душой свойства начинают раздражать и мучить ее: во-первых, не позволяют ей вкусить изначально предначертанные душе наслаждения, получаемые от общения с ангелами и познания прекрасных Божественных порядков, – у нее уже нет тела, отвлекающего ее от ощущения боли, как это было до смерти; во-вторых, в ней остаются тяга к бренному миру, к его физическому устройству и бренным негам и жажда вновь погрузиться в них. Тело, являясь ее инструментом, всячески стремилось обеспечить душу этими удовольствиями; поэтому ее состояние можно сравнить с состоянием человека, который страстно любит женщину, достиг высокого положения в обществе, нашел утешение в своих детях, испытывал моральное удовлетворение от высокого достатка и гордился своей честью, но вдруг все потерял: его возлюбленная погибает, его самого

лишают должности начальника, его детей и жен угоняют в рабство, его богатство оказывается разграбленным врагами, а честь – всецело попорченной, и тогда он сталкивается с ужасными муками. Живя в этом мире, он все еще хранит надежду на возвращение утерянного благополучия, потому что жизнь в бренном мире переменчива. Только что же произойдет с ним, когда больше не будет никакой надежды? – тела больше нет, и вот оно – посмертное бессмертие!

[11] Спаситься от власти прилепившихся к душе обликов возможно только посредством удержания души от страстей, отвращения от бренного мира, обращения со всем усердием к знанию⁵⁶ и предохранению. Так необходимо продолжать, пока не оборвутся все ее связи с мирскими порядками. Пребывая в мире Нижнем, она отдает предпочтение порядкам вечной жизни, поэтому во время смерти ее можно сравнить с освободившимся из темницы, достигшим обители всех своих чаяний, то есть обретшим Рай.

[12] Полностью избавить душу от этих свойств невозможно, так как к ним тянут физические потребности; можно лишь ослабить степень этой привязанности. Вот почему Всевышний Аллах сказал: «Каждый из вас войдет туда (в Огонь). Таково окончательное решение твоего Господа» (19:71). Но если эта связь была слаба, тогда расставание с бренным миром не будет таким ужасным, а наслаждение от лицезрения Божественных горизонтов после смерти будет намного весомее. Благодаря ему последствия расставания с Нижним миром и стремление к нему будут сглажены и даже тотчас устранены. Состояние такого человека сопоставимо с состоянием того, кто оставил свою родину и обрел на чужбине великий сан и могущество власти. Возможно, его душа в какой-то степени будет страдать от расставания с любимой семьей и родными краями, однако затем боль исчезнет, когда разлука компенсируется наслаждением от гордости обретенным царством и начальственным положением.

[13] Так как избыть эти свойства полностью невозможно, Закон предписал в правилах поведения необходимость занимать золотую середину между двумя крайностями. Так, теплая вода не горяча и не

⁵⁶ В копии вместо «знание» написано «деяние».

холодна и одинаково далека от двух [этих] характеристик. Например, человеку не следует как рьяно беречь деньги, чтобы не оказаться скрягой, так и транжирить, дабы не превратиться в мота. Ему также не пристало как воздерживаться от всего, чтобы не стать трусом, так и влезать во все дела, чтобы не оказаться в дураках. Вместо этого он должен стремиться к щедрости, золотой середине между жадностью и мотовством, а также к разумной храбрости, которая есть середина между малодушием и безрассудством. То же самое в отношении других моральных качеств. Наука о морали объемна, и Закон подробно описал [правила поведения]. Нет иного пути к воспитанию высоких моральных качеств, кроме как соблюдение требований Закона, дабы человек не оказался послушником своих страстей, сделав их своим кумиром. Наоборот, он должен следовать Закону, ставя во главу своих ежедневных ориентиров указания Закона, а не собственное усмотрение. Тогда его моральные качества будут развиваться правильно. Уничтоживший собственную ценность на шкале морали и знания погибнет. Поэтому Всевышний Аллах сказал: «Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто опорочил ее» (91:9–10). Объединивший в себе два благородных качества – глубокое знание и добропорядочную деятельность является познавшим преданным служителем, который и есть абсолютно счастливый человек. Если человек обогащен лишь знанием, а деяния его ничтожны, тогда он – знающий распутник, и поэтому какой-то период времени он будет вкушать наказание, но недолго, потому что его душа стала совершенной благодаря знанию, однако потворство утробе запятнало его, в отличие от джаухара души. Но так как причины не обновляются, то им суждено стереться по прошествии длительного времени. Характеризуемый добродетельным поведением, но не имеющий знания спасется и не вкусит боли, однако не будет и довольствоваться полным счастьем.

[14] Они (философы) утверждают также, что Страшный Суд наступает для человека [сразу] после смерти, а все приведенные в Законе образы были использованы исключительно для наглядного представления – мол, поскольку человек не способен понять суть этих наслаждений, они были выражены иносказательно, после чего напоминает, что эти наслаждения выше предложенного описания. Такова их позиция.

[15] Следует признать, что, по большому счету, эта позиция не противоречит Закону. Разумеется, мы не отрицаем, что в горнем мире существует множество наслаждений, более величественных, чем чувственные. Мы также не отрицаем продолжения существования души после расставания с телом. Однако мы почерпнули это из Закона, так как он гласит о воссоздании, из чего следует сохранение бытия души. Но мы не признаем их утверждение о возможности обоснования данных истин путем логических доказательств. Кроме того, их позиция противоречит Закону по следующим пунктам: отрицание воскрешения тел; отрицание физических телесных наслаждений в [Райском] Саду; отрицание телесных мучений в Огне [Ада]; отрицание существования Рая и Ада в таком виде, как они описываются в Коране.

Но что мешает объединению счастлией духа и тела? То же и в отношении несчастья. А слова Всевышнего: «Ни один человек не знает, какие улады для глаз сокрыты для них в воздаяние за то, что они совершали» (32:17) – означают, что все это не известно. А Его слова: «Я приготовил для Моих праведных рабов то, чего не видел ни единый глаз, чего не слышало ни одно ухо, о чем ни разу не мелькнула мысль человека» – говорят о том, что существование этих благородных порядков не доказывает несуществования прочих. Объединение двух порядков более совершенно, а обещанное – самый совершенный из порядков. Оно является вероятным, а, согласно Закону, признание и вера в него обязательны.

[16] *Если же некто возразит:* «Приведенное в Законе – это лишь метафоры, использованные в меру понимания, присущую творению. Соответствующие сообщения и человекоподобия, приводимые в аятах, также являются аллегорическими сравнениями по уровню понятий творения. Ведь Божественные свойства пресвяты и превыше того, что рисуется фантазией большинства людей»,

[17] *то мы ответим:* «Уравнивание их неправомерно, так как они отличны друг от друга по двум причинам. Во-первых, фразы (из Корана и Сунны), приводимые как уподобление, допускают толкование, как это было принято у арабов, прибегавших к метафорическому сравнению. Но дело в том, что существующие канонические

тексты, дающие описание Рая и Ада, настолько подробно и во всех деталях расписывают связанное с ними обоими, что воспринимать эти фразы лишь как метафоры невозможно. Поэтому нет другого выбора, как только усмотреть в этих речах изначальное желание обмануть [людей] в их же интересах, возбудив [в них] такое представление [об иной жизни], которое в корне отлично от реального положения дел в ином мире. Пророческий сан пресвященнее подобной низости!

[18] Во-вторых, изысканные разумом доказательства обосновывают невозможность применения места, стороны, образа, действующей руки, действующего глаза, возможность перемещения и неподвижности относительно Всепочитаемого и Всеславного Аллаха, и поэтому необходимо толкование [этих эпитетов] в свете доказательств рассудка. Однако обещанные порядки горнего мира не являются невозможными для могущества Всевышнего Аллаха, и поэтому следует принять их реальность в полном соответствии с буквальным смыслом сказанного».

[19] *Они могут возразить:* «Но ведь логическим доказательством уже была обоснована невозможность воскрешения тел, как доказана и невозможность применения данных описаний к Всевышнему Аллаху!» Давайте же потребуем у них (философов) представить это доказательство. Они выдвигают два тезиса.

[20] Тезис первый. Они заявили: «Усматривается три способа возвращения в тела:»

1) человек рассматривается как [сочетание] тела и жизни, и жизнь как явление осуществима плотью. Такую позицию заняли некоторые схоласты. Душа, которая существует сама по себе и управляет телом, считается ими несуществующей, поэтому смерть означает прерывание жизни, то есть воздержание Творца от [ежесекундного] сотворения ее, и она уходит в небытие, как и тело. Отсюда суть воссоздания – это возвращение Всевышним Аллахом данного исчезнувшего тела к жизни в бытии и воссоздание канувшей в небытие жизни, либо же материя тела остается прахом, и воссоздание означает его сбор и компоновку по форме человека, после чего в нем заново будет создана жизнь;

[21] 2) душа существует и продолжает существовать после смерти, однако первое тело будет возвращено благодаря сбору именно его компонентов;

[22] 3) душа возвращается в тело независимо от того, состоит ли оно из именно тех компонентов или же из других. Однако возвращенный будет тем самым человеком, поскольку его душа будет именно той самой душой. Что касается материи, то это не имеет значения, так как человек определяется не телом, но душой».

[23] Все три приведенные позиции являются ошибочными. Первая явно ошибочна, ибо если исчезли жизнь и тело, тогда реконструкция их обоих есть осуществление аналога, а не оригинала. Более того, под «возвращением» понимается обязательное сохранение существования чего-либо и обновление состояния чего-либо другого. Например, фраза «такой-то возвратился к добродетели» означает, что добродетельный лишь временно прекратил совершение добродетели, а затем вновь вернулся к ней, то есть опять стал тем, чем был ранее по характеристике, однако по порядку исчисления он уже не тот, поэтому в действительности это будет возвращением к аналогу, а не оригиналу. Также говорится: «Такой-то вернулся в город», то есть ранее он проживал в нем, затем на какое-то время покинул и теперь вернулся к подобному же. Если не осталось ничего, но две исчисляемые идентичные сути были разделены временем, тогда назвать это «возвращением» нельзя, разве что, уподобляясь мутазилитам, заявить: исчезнувшее есть нечто стабильное, а бытие – это состояние, охватывающее его и оставляющее его, а затем возвращающееся вновь. Тем самым благодаря сохранению существования сути обеспечивается соответствие смыслу возвращения. Однако тогда оно (возвращение) есть временное отступление абсолютного ничто, которое есть чистое устранение. По сути, это означает признание стабильного существования сущности вплоть до возвращения к ней бытия, но это невозможно.

[24] *Если сторонник этой позиции исхитрится, заявив:* «Прах тела нетленен, именно он и продолжает существовать, а затем в него будет возвращена жизнь»,

[25] *тогда мы ответим:* «Тем самым признается, что прах оживет после того, как жизнь покинет его на некий период. И это не будет воссозданием человека, как и возвращением именно того человека, ибо человек определяется не по составляющей его материи и праху, что в нем, так как все или большинство его частей заменяются пищей, но он остается тем же самым человеком. Тогда человек определяется по его духу и его душе. Поэтому если жизнь и дух исчезли, тогда представить возвращение того, что полностью исчезло, невозможно. Воссозданное будет являться просто чем-то сходным. И так как Всевышний Аллах создал человеческую жизнь из праха, она может возникнуть и из дерева, коня и растений, а это означает новое творение человека.

Немыслимо воссоздание того, что исчезло полностью. Ведь вернувшийся существует, то есть он просто вернулся в состояние, что было присуще ему ранее, то есть в сходное состояние. В нашем случае это возвращающийся к свойству жизни прах. Человек является человеком не из-за своего тела, так как плоть коня может быть пищей человека, из которой генерируется сперма, превращающаяся в человека, но нельзя сказать, что конь превратился в человека, – ведь конь есть конь по своему образу, а не по материи, но после исчезновения образа не остается ничего, кроме материи».

[26] Вторая позиция предполагает продолжение существования души и возвращение ее в свое изначальное тело. Если бы такое было возможно, тогда это можно было бы назвать «возвращением к управлению плотью после расставания с ней»; но это невозможно, так как плоть умершего становится прахом, либо съедается червями и птицами, либо же переходит в кровь, пар и воздух, полностью смешиваясь с мировой атмосферой, ее парами и мировыми водами, после чего воссоединение всех его прежних составляющих кажется абсолютно невыполнимым. Если же допустить возможность этого, полагаясь на могущество Всевышнего Аллаха, тогда это будет означать, что человек будет воссоздан в своем предсмертном состоянии, то есть люди с утраченными конечностями, безносые, безухие и т. п., будут воссозданы со всеми своими прежними болезнями и ущербностями. [Но] такое состояние считается плачевным не только для обитателей [Райского] Сада; а ведь существуют люди, родившиеся ущербными.

Поэтому возвращение их в состояние, соответствовавшее моменту смерти, – это крайне жестоко.

[27] Воссоздание [человека] на основе всех компонентов, составлявших [его] организм на протяжении всей жизни, невозможно по двум причинам: во-первых, в некоторых землях в обычае, да и [в более цивилизованных странах] случается во времена голодных моров, что люди поедают других людей, и тогда восстановление их [составных] частей становится невыполнимо, ибо одна и та же материя, служившая плотью для съеденного, теперь, попав в другого человека в качестве пищи, превратилась уже в другую плоть, а возврат двух душ в одно тело невозможен. Во-вторых, необходимо воссоздание всех органов – печени, сердца, рук, ног... Лекарским ремеслом было установлено, что органы питают друг друга остатками своего питания. Так, печень питается составляющими сердца, равно как и прочие органы, и поскольку каждому органу соответствует собственная материя, следовательно, они должны быть восстановлены из соответствующих компонентов; а так как они постоянно смешиваются, то в какой из органов эти компоненты будут воплощены? Дабы осознать несостоятельность этой позиции, можно и вовсе обойтись без первого примера людоедства. При наблюдении за процессами, протекающими в почве, через некоторое время становится ясно, что гумус – это трупы, превратившиеся в прах, после чего почву засевают, сажают саженцами деревьев, и она становится семенами и фруктами, которые затем, являясь пищей живых организмов, превращаются в мясо. В свою очередь, животные становятся нашей пищей, и вот тот самый прах является составной частью наших тел. На какую из материй ни укажи, в конце концов она неизбежно окажется плотью множества людей, что, разложившись, стала почвой, затем растениями, потом мясом и наконец живым существом. Кроме того, отсюда вытекает и третья невозможность, заключающаяся в том, что души, покидающие тела, бесчисленны, а плоти – это ограниченные по численности тела, поэтому материй, обеспечивающих тело человека, не хватит на души всех людей.

[28] Третья позиция, по которой возвращение души произойдет в человеческое тело, воссозданное из любой материи и любой почвы,

какая попадется, также не соответствует истине по двум причинам. Во-первых, материи, принимающие существование и упадок, ограничены дном лунного сферического слоя и не могут быть пополнены, а посему их количество конечно; однако души, покидающие тела, бесчисленны, следовательно, этих материй на них не хватит. Во-вторых, почва не принимает управление души, пока остается почвой, – необходимо, чтобы элементы превратились в смесь, соответствующую сперме. Ведь и дерево, и железо также не принимают этого управления; воссоздать же человека и его тело из дерева или железа невозможно, а человеком он будет лишь тогда, когда части его тела разделятся на мясо, кости, внутренности. Если же тело и смесь будут готовы к приему души, тогда началам, дарующим души, надлежит произвести душу, в результате чего в одном теле окажутся две души. Тем самым доказывается ложность учения реинкарнации. Собственно, данное учение и есть реинкарнация – возвращение души после полного избавления от тела к занятости управлением другим телом. Поэтому доказательство несостоятельности реинкарнации является также и доказательством несостоятельности обсуждаемого учения.

[29] **Возражение.** Почему вы не признаете позицию тех, кто склоняется к последнему учению и считает, что душа продолжает существование после смерти, являясь самодостаточной субстанцией? Ведь это не противоречит Закону, и более того, Закон поддерживает это речением Всевышнего Аллаха: «Никоим образом не считай мертвыми тех, которые были убиты на пути Аллаха. Нет, они живы и получают удел у своего Господа» (3:169), а также высказыванием Пророка ﷺ: «Души павших на пути Аллаха находятся в зобах зеленых птиц, висящих под Троном [Господним]»⁵⁷. Продолжение существования души доказывается сообщениями об ощущении душами благ и милостей, допросом их Мункаром и Накиром⁵⁸, наказанием в могиле и прочим. Да, наряду с этими сообщениями существуют и прочие, указывающие на воскрешение и сбор после [смерти], то есть на воссоздание

⁵⁷ Тирмизи. Фадаиль аль-Джихад, 13. (Прим. пер.)

⁵⁸ Мункар и Накир – «ангелы могилы», которые являются к умершему уже в могиле и задают ему первые вопросы о его религиозной принадлежности и деяниях в земной жизни. (Прим. ред.)

тела. Это осуществимо через возвращение ее (души) в тело, каким бы оно ни было, независимо от того, воссоздано ли оно из материи первого тела, либо иного, либо из материи, сотворенной повторно. Ведь человек является таковым не из-за своего тела, ибо части тела на протяжении всей жизни от младенчества до старости постоянно меняются по худобе и упитанности; кроме того, постоянно изменяется и рацион питания, в результате чего составляющая его смесь становится иной; однако он остается тем же самым человеком. Это по силам могуществу Всевышнего Аллаха, и это будет возвращением той же самой души. Она была не в состоянии почувствовать телесные боли и наслаждения при утрате инструмента (тела), и вот к ней возвращается инструмент, подобный первому. Такое возвращение является подлинным.

[30] Невозможность, на которую вы (философы) сослались и суть которой заключалась в несчетности душ и ограниченности количества материй, не имеет основы, ибо она (невозможность) построена на предвечности мироздания и непрекращающемся чередовании оборотов. Для того, кто не придерживается предвечности мироздания, количество покидающих тела душ конечно и не превышает количества существующих материй. Если же принять за аксиому, что их больше, то и в этом случае Всевышний Аллах Могуч для созидания и возобновления изобретения! Отвергнуть это – значит отвергнуть способность Всевышнего Аллаха производить что-либо, тем более что причины несостоятельности этой позиции были изложены нами в теме о сотворенности мироздания.

[31] Говоря о второй упомянутой вами невозможности, где вы сказали о том, что это реинкарнация – названия не меняют сути, и если Закон четко гласит о явлении [как о] соответствующем, значит, его признание обязательно, и пусть оно называется [хоть] реинкарнацией, – мы лишь отрицаем возможность реинкарнации в этом мире, но Воскрешения не отрицаем, как бы его ни называли – «реинкарнацией» или как-то иначе.

[32] Вы утверждаете, что при наличии любой смеси, готовой к приему души, началам надлежит производить души спонтанно, а не

нацеленно; однако мы уже доказали ложность этого, рассматривая сотворенность мироздания. Как же это понять? К тому же, согласно вашему учению, вполне допустимо сказать, что в этом случае им (смесям) надлежит произвести душу, даже если души не существует вообще, и вот происходит возобновление души. Не остается ничего другого, как только задать вопрос: почему они (души) не привязались к готовым смесям в матках до воскресения и сбора, еще в нашем мире?

[33] На это следует ответ: «Вероятно, душам, покинувшим тела, необходима другая готовность, которая осуществляется именно в это время. Не исключена разница в готовности, необходимой для совершенной, уже пожившей души, и готовности, соответствующей абсолютно новой душе, еще не достигшей совершенства через управление телом. Лишь Всевышний Аллах знает, каковы на самом деле эти соответствия, их предпосылки и время их наступления. Об этом говорит Закон; кроме того, это допустимо, и поэтому признание его обязательно».

[34] Тезис второй. Невозможно превращение железа в сотканную одежду, ласкающую тело, – для этого сначала необходимо разложить составляющие железа на простейшие элементы, [освободив их от] воздействия причин, удерживающих железо; после его разложения на простейшие элементы последние будут собраны и пройдут этапы творения, став хлопком; затем хлопок станет пряжей, потом пряжа обретет известную определенную структуру, называемую тканью. Однако утверждать, что превращение железа в хлопковую чалму произошло без поэтапного превращения в строгом порядке, – значит утверждать невозможное. Да, сознание допускает подобные превращения в период времени настолько короткий, что человек не успеет почувствовать его и поэтому сделает вывод, что превращение произошло моментально.

[35] Из этого следует вывод, что если плоть воссозданного человека будет сотворена из камня, рубина, жемчуга или простого песка, то он вовсе не будет человеком. Представить, что это человек, возможно лишь в том случае, если он будет иметь определенное строение из

костей, вен, мышц, хрящей, внутренних органов... Единичные части предшествуют сложным, поэтому плоть не станет телом, если в нем не будет конечностей, а органы не будут скомпонованы, если не будет костей, мышц и кровеносных сосудов. Этих однородных составляющих не будет, если не будет внутренностей; в свою очередь, внутренние органы не смогут появиться без своих материй, образующихся из пищи. Пища может существовать только при наличии животных или растений, то есть мяса и злаков, но ни животного, ни растения не будет, если не будет сразу всех элементов, смешанных по специальным рецептам и по еще более длительной цепочке, чем представленная здесь.

Таким образом, создать новое тело человека для возврата в него души невозможно без выполнения этих сложных операций. Неужто песок превратится в человека, если сказать ему «Будь!»? Или же его превращению будут предшествовать различные этапы? Одним из таких этапов является выброс спермы, выделенной из центральных ядер тела человека, в матку, чтобы затем, длительное время подпитываясь менструальной кровью и едой, трансформироваться в «жевок», затем в сгусток, потом в зародыш, затем в ребенка, потом в юношу, а после – в пожилого и старца. Немыслимо представить, что если сказать ему «Будь!», то он превратится в человека, так как песок не есть объект речевого обращения, и превращение его в человека, минуя все соответствующие этапы, невозможно; осуществление же всех этих этапов невозможно без выполнения всех условий созревания тела, а посему воскрешение [под открытым небом на песке] также невозможно.

[35] *Возражение.* Мы допускаем, что для получения человеческого тела необходимо прохождение данных этапов, как оно необходимо и для получения чалмы из железа. Оставаясь железом, [материя] никогда бы не стала одеждой, вот почему она обязательно должна стать сначала хлопком, пряжей и тканью. И все же такое возможно выполнить за миг или иной период. У нас нет информации о продолжительности воскрешения, ибо вполне возможно, что сбор костей и наращивание мяса будут протекать на протяжении долгого отрезка времени. Однако спор не о том. Сомнения заслуживает лишь то, что прохождение данных этапов осуществляется под воздействием одно-

го могущества без посредничества и без выполнения соответствующих физических условий. Оба варианта рассматриваются нами как допустимые, согласно изложенному в первой теме о естественных устройствах, когда речь шла о том, что взаимосвязанные события в бытии на самом деле не связаны друг с другом, то есть что допустимо нарушение данных устоев бытия, и тогда эти явления производятся без предшествующих причин могуществом Всевышнего Аллаха.

Далее посмотрим, может ли воссоздание тел происходить по причинно-следственным связям. Но это не означает, что причиной обязательно должна быть эта привычная взаимосвязь. На самом деле в хранилище могущества существуют удивительные и потрясающие непознанные явления, которые отрицает тот, кто полагает, что в бытии есть только то, что ему удалось наблюдать. Точно так же некоторые отрицают существование колдовства, эзотерики, чудес и чудесных явлений, несмотря на то что их существование доказано и единодушно признается, а происходят они по неизвестным человеку странным причинам. Да хотя бы тот же магнит – если человек ни разу не видел его и не был очевидцем того, как он притягивает железо, и ему кто-то расскажет о нем, он, естественно, не поверит в существование такого тела и возразит: передвижение железа возможно лишь при наличии привязанной к нему нити, благодаря которой оно и будет передвигаться. Вообразить такое передвижение ему по силам, так как ранее он его видел; однако убедившись воочию, он удивится и поймет, что его знания ограничены и не могут объять всех чудес, производимых Могуществом.

[37] Данное сравнение справедливо и в отношении атеистов, не признающих Воскрешения и Сбора [людей после всеобщего Воскрешения]. Лишь будучи уже воскрешены из могил и столкнувшись с чудесами творения Всевышнего Аллаха, примененного к ним, они станут сожалеть о безвозвратно упущенном времени жизни и винить себя за свое безбожие. Только раскаяние это будет бесполезным. Тогда им будет сказано: «Горе в тот день тем, кто считает *истину* ложью» (83:10). Подобен им человек, считающий ложью сообщения об удивительных явлениях и вещах. Возможно, будь человек изначально сотворен разумеющим, и ему бы сказали, что вот, мол, эта отвратительная сперма, состоящая из сходных друг с другом частей,

разделяется в человеческой матке на различные органы – мышечные, нервные, костяные, жилые, хрящевые, жировые, и из нее же формируется состоящий из семи слоев глаз, а еще язык, совершенно разные зубы, обладающие различной крепостью, несмотря на близкое расположение друг к другу, и еще многие удивительные [Божественные] изобретения, вложенные в устройство человека, тогда его отказ признать реальность всего этого был бы еще более непримирим, чем неверие атеистов, сказавших: «Неужели мы вернемся в прежнее состояние после того, как станем истлевшими костями?!» (79:10–11).

[38] Человеку, отрицающему Воскрешение, не следует думать, что все причины бытия ограничены его наблюдениями. Нельзя исключать, что для оживления тел может существовать иной уклад, с которым он еще не сталкивался. В некоторых преданиях говорится, что во время Воскрешения землю покрывает дождь, капли которого будут похожи на сперму и смешаются с песком. Вполне вероятно, что среди Божественных причин может быть и нечто похожее на эту [методику], не известную нам. Благодаря ей обеспечивается воскрешение тел и доведение их до уровня готовности к приему собранных. У отрицания этого нет никакой основы, помимо упрямства.

[39] *Некто может возразить:* «Божественное действие имеет единое проложенное русло и не изменяется. Вот почему Всевышний Аллах сказал: “Наше повеление едино, как мгновение ока”. Всевышний также сказал: “Таково установление Аллаха, которое уже свершалось ранее, и ты не найдешь замены установлению Аллаха” (48:23). Причины, вероятность которых вам привиделась, если они действительно и могут существовать, также должны быть продолжены и повторяться до бесконечности, для обеспечения чего необходимо наличие существующего порядка мироздания, присущего процессам рождения и перерождения до бесконечности. Признав повторяемость и цикличность, следует не исключать и изменения процессов бытия, например, каждые миллион лет; однако это изменение также будет постоянным, происходящим вечно, согласно порядку, установленному Единственным. Ведь с заведенными Всевышним Аллахом устоями бытия не происходит никаких изменений! Это обеспечи-

вается прежде всего тем, что Божественное действие исходит от Божественного волеизъявления, а направленность Божественного волеизъявления не может быть исчислимой (т. е. Божественный акт воли однороден и единонаправлен), чтобы иметь систему, варьирующуюся в зависимости от отличия ее направленностей. В результате происходящее от нее, каким бы оно ни было, будет подчинено двум системам, сочетая в себе первую и последнюю. Это также затронет прочие причины и следствия.

[40] Если вы допускаете возможность происхождения и размножения в таком виде, как это протекает теперь, или возобновление этого порядка через длительное время, то тем самым вы отрицаете Воскрешение, Конечный мир и другое, на что указывают явные смыслы Шариата. Ведь из подобного допущения следует, что настоящему нашему бытию предшествовало неоднократное воскрешение, которому суждено повториться еще не раз. Если же скажете, что Божественный устой полностью изменяется, и действующий Божественный обычай уже не повторится никогда, тогда время наступления данной вероятности делится на три части: до сотворения мироздания, когда был Всевышний Аллах, а мира не было; после сотворения его в настоящем виде; после посмертного Воскрешения. Расстройство гармонии и слаженности и возникновение изменений в установлениях Всевышнего Аллаха невозможны. Такое вероятно лишь при волеизъявлении, изменчивом в зависимости от внутренних состояний, тогда как безначальному Волеизъявлению присуще единое однажды проложенное русло, за пределы которого оно не выходит, т. е. не изменяется, ибо действие соответствует Волеизъявлению, а Волеизъявление соответствует обычаям Единственного, не изменяющимся в приложении к временам».

[41] *Они (философы) утверждают*, что это не противоречит нашему постулату «Всевышний Аллах обладает абсолютным могуществом».

На это мы отвечаем: «Всевышний Аллах обладает могуществом произвести Воскрешение и Сбор. Его абсолютное могущество означает, что если Он чего-то захочет, то, конечно же, сделает. Соответствие нашего утверждения обеспечивается наличием Его Волеизъявления,

а не осуществлением возможного действия. Так, например, можно сказать: такой-то способен отрубить голову самому себе, вспороть собственный живот... Это высказывание будет точно отражать реальность в том смысле, что захоти он сделать это, то непременно сделает; мы же понимаем, что сделать этого он не захочет, а потому и не сделает. Наша фраза "Он не желает, и поэтому не делает" не противоречит фразе "Он способен" в том смысле, что если захочет, то обязательно сделает. Ведь вероятно выполнимое не противоречит обусловленному, как гласит логика. Выражение "Захоти он это – обязательно сделает" является сослагательным, условным, а выражение "Не захотел и не сделал" – два самостоятельных отрицания. Отрицательное, но реально выполнимое не противоречит условно-сослагательному. Отсюда следует, что доказательство, указавшее нам на то, что безначальное волеизъявление неизменно, также указывает на то, что русло Божественного повеления должно быть упорядоченным и гармоничным благодаря повторяемости. Если же оно отличится в одном из времен, это отличие также будет соответствовать слаженности и гармоничности благодаря повторяемости. Ничто иное, кроме этого, невозможно».

[42] Данное построение основывается на предвечности мироздания и [Божественного] Волеизъявления. Тогда рассматривать мироздание следует также как предвечное, однако мы уже опровергли это и показали, что разум не исключает трех вероятностей: существует Аллах, а мироздания нет; затем создается мир, развивающийся согласно плану, включающему и обещанное в (Райском) Саду; все исчезает, и остается лишь один Всевышний Аллах, что могло бы произойти, не будь в Законе уведомлений о том, что вознаграждение и наказание, Рай и Ад не имеют конца.

Как бы эта тема ни рассматривалась, строится она на двух тезисах: 1) возникновение мироздания и допущение исхода следствия от Вечного; 2) нарушение устоев бытия посредством сотворения следствий без производящих их причин либо произведение причин иным, не обыденным способом. Мы завершили рассмотрение этих тем. Истина же известна лишь Всевышнему!

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если некто спросит: «Проведя подробный анализ позиций этих людей, выносите ли вы окончательный вердикт о том, что они являются неверными, и о необходимости искоренения их идеологии?» –

мы ответим: «Да, их необходимо считать неверными, и этот вывод проистекает из трех посылок:

- 1) их утверждение в вопросе о предвечности мироздания, что все субстанции предвечны;
- 2) их утверждение о том, что Всевышний Аллах не объемлет знанием частности⁵⁹, возникающие от конкретных личностей;
- 3) непризнание⁶⁰ ими воскрешения тел и сбора их [после Воскрешения].

Данные тезисы не соответствуют установлениям Ислама, и приверженность к ним означает убежденность во лжи пророков ﷺ, как и в том, что правдивость переданного ими была обусловлена заботой об абсолютном большинстве людей с целью дать им образное представление. По сути, это – открытое неверие, не поддержанное ни одним мусульманским течением [мысли]. В отношении прочих положений, помимо указанных трех, как в случае с их (философов) трактовкой Божественных свойств и убежденности в них соответственно Единобожию, следует сказать, что их позиция близка к мутазилитам: признание неразрывной взаимосвязи естественных причин бытия было открыто продекларировано именно мутазилитами. Аналогично все переданные нами их высказывания сходны с убеждениями, высказанными различными исламскими течениями, кроме [вышеперечисленных] трех основ.

Нам не пристало отдавать предпочтение погружению в выявление неверия во взглядах философов, находя в них верное и ошибочное, дабы повествование не вышло за рамки задачи данной книги.

Истина же ведома только Всевышнему Аллаху!

⁵⁹ В главе, исследующей знание Аллаха о частностях, было сказано, что это мнение являет специфическое восприятие выражений философов и что это выражение допускает иное значение. Поэтому безоглядный вердикт о том, что они являются неверными, ошибочен, по мнению многих специалистов. (Прим. ред.)

⁶⁰ Как было отмечено ранее, сформулированная философами позиция прямо и четко говорит о воскрешении тел.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к изданию 1947 года.....	5
КРУШЕНИЕ ПОЗИЦИЙ ФИЛОСОФОВ.....	27
Предисловие первое.....	32
Предисловие второе.....	34
Предисловие третье.....	37
Предисловие четвертое.....	38
Список обсуждаемых тем.....	40
[Раздел I. МЕТАФИЗИКА].....	43
Глава I. Опровержение утверждения [философов] об извечности мироздания.....	44
Глава II. О несостоятельности утверждения [философов] о вечности мироздания, времени и пространства.....	84
Глава III. Об ошибочности рассмотрения постулата «Аллах – Устроитель и Творец мироздания, и мир – Его творение» как иносказания.....	94
Глава IV. О неспособности [философов] доказать существование Творца мироздания.....	119
Глава V. О неспособности [философов] предоставить доказательства единственности Аллаха и недопустимости существования двух существ, бытие которых необходимо и ни одно из которых не является результатом воздействия причины.....	126
Глава VI. [Об отвержении философами Божественных атрибутов (<i>сифат</i>)].....	140
Глава VII. Опровержение постулата «Аллах не может иметь подобия без отличий».....	155
Глава VIII. О несостоятельности утверждений [философов] о том, что бытие Аллаха не имеет сущности и истинности.....	162
Глава IX. О несостоятельности попыток [философов] доказать, что Аллах не есть тело.....	165

Глава X. О бессилии [философов] доказать наличие Творца и первопричины	169
Глава XI. О заблуждениях [философов], которые считают, что Аллах знает виды и классы всецело, но не знает прочего	171
Глава XII. О бессилии философов доказать, что Аллах знает Свою сущность	177
Глава XIII. Опровержение утверждения [философов] о том, что Аллах (превыше Он всех наговоров их!) не знает частностей, разделяющихся во времени на то, что было, есть и будет	180
Глава XIV. О бессилии [философов] изыскать доказательство того, что небо является живым существом, покорность которого перед Всевышним Аллахом выражается в его круговом движении	190
Глава XV. Опровержение суждений [философов] о цели, движущей небом	195
Глава XVI. Опровержение утверждений о том, что под «Хранимой Скрижалю» подразумеваются души небес и что они знают всю совокупность частностей, происходящих в этом мире	199
[Раздел II. ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ]	207
Глава XVII. [О причинах, следствиях и чудесах]	214
Глава XVIII. О бессилии [философов] доказать, что человеческая душа – особая духовная субстанция	226
Глава XIX. Опровержение утверждения [философов], что человеческие души не в состоянии уйти в небытие	249
Глава XX. О несостоятельности отрицания воскрешения тел и возврата душ в тела, а также Ада, Рая и всего, что обещано людям	256
Заключение	275

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «АНСАР» ВЫПУСТИЛ В СВЕТ:

Из серии «Золотой фонд исламской мысли»

- Абу Хамид аль-Газали. Наставление правителям
- Абу Хамид аль-Газали. Весы деяний
- Большой тафсир снов Ибн Сирина
- Абу Хамид аль-Газали. Исследование сокровенных тайн сердца

Из серии «Истина Ислама»

- Абдуль-Кадыр Иса. Истина суфизма
- Мухаммад Саид Рамадан аль-Бути. Путь размечен. Отказ от мазхабов – опаснейшее из нововведений, угрожающих исламскому Шариату
- Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма
- Ахмад Махмуд Унлю. Рабита – духовная связь в Исламе

Из серии «Ислам и современность»

- Любовь и секс в Исламе. Сост.: А.-Р. Мухаметов, О.-Л. Бут
- Абуль-Хасан Али Надви. Что потерял мир по причине отхода мусульман от Ислама
- Многоженство. Советы и рекомендации. Сост.: А.-Г. Бабич

Вне серий

- Усман Хачинсон. Про Ахмада, Фатиму, Саида... и про всю их дружную семью
- Яхья Эмерик. Изабелла
- Евангелие от Варнавы
- Айдын Али-заде. Исламский энциклопедический словарь

Издательский дом «Ансар» заинтересован в сотрудничестве с книготорговыми организациями по всей территории СНГ. Производим отpravку продукции в любой регион.

Наш адрес: 119034 г. Москва, ул. Остоженка, 49
Телефон (факс): +7 (495) 245-46-13, +7 (495) 245-43-31
E-mail: ansarbooks@islam.ru

Наш партнер по информационному обеспечению – Независимый Исламский Информационный Канал «Ислам.Ру» (www.islam.ru).

ISLAM.RU

Независимый Исламский Информационный Канал

Крупнейший в России мусульманский сайт предоставляет возможность узнать правду об Исламе – религии всех пророков Единого Бога, религии мира и добра. Информация четко организована по рубрикам, число которых достигает двух десятков.

Раздел «Вопросы веры» – это первый виртуальный исламский университет. Как совершить намаз (молитву) и отчислить закят? Мусульманское право, Ислам и семья. Этикет в Исламе. Личность мусульманина. Свыше 500 других статей.

Раздел «Вера, наука, сенсации» – современные доказательства существования Бога, сенсационные открытия ученых, крах теории Дарвина, Священный Коран о научных достижениях последнего времени, великие ученые-мусульмане.

Раздел «Пресс-клуб» – ежедневные новости уммы в мире и за рубежом, общественно-политическая жизнь мусульман, российские СМИ об Исламе, исламские СМИ.

Раздел «Библиотека» – рассказы, статьи, очерки и книги мусульманских авторов, лучшие и глубочайшие произведения исламской мысли.

Раздел «Новые мусульмане». Вольфганг Гете, Юсуф Ислам, Роже Гароди, Рене Гёнон... Духовный путь интеллектуалов, обратившихся к Исламу – религии всех пророков.

Раздел «Чайхана» – доска объявлений, форум, служба знакомств для мусульман, гостевая книга, рецепты восточной кухни.

На форуме любой желающий может вступить в диалог с мусульманами и даже с христианами и иудеями. Только на ISLAM.RU публикуются фетвы, выносимые наиболее авторитетной богословско-правовой организацией России – Советом алимов Дагестана. Также ежедневно осуществляется рассылка подписавшимся новостей ISLAM.RU о жизни мусульман в России и в мире.

ISLAM.RU сегодня – это не просто порядка двух тысяч статей, посвященных вероучению Ислама и религиозной аналитике, это виртуальная жизнь многомиллионной общины российских мусульман. Это все об Исламе в России.

SUFIZM.RU

Сокровенные знания для постижения Истины

Сайт посвящен исламской науке духовного совершенствования – суфизму. Он является фактически первым и пока единственным профессиональным источником информации на данную тему. Сайт призван путем популяризации достоверных знаний о суфизме заполнить ту брешь, которая образовалась в отечественной культуре из-за недостатка оригинальных материалов об этой уникальном явлении исламского мира.

На сервере SUFIZM.RU представлены материалы самого разного характера: от фундаментальных трудов выдающихся богословов прошлого, например имама аль-Газали, до современных авторов, систематизировавших знания о суфизме. Дается толкование и объяснение с точки зрения Ислама основных положений учения и практики суфизма, раскрывается проблема соотношения суфизма и науки.

Появление данного сайта символично еще и потому, что история суфизма в России насчитывает более тысячи лет. Духовная цепь преемственности суфизма до сих пор сохраняется в нашей стране. Поэтому тема «Суфизм в России» выделена в особый раздел, в котором представлена исчерпывающая информация о богатейших суфийских корнях России.

На сайте представлены следующие разделы: «История суфизма», «Цель и путь суфия», «Пророк и шейхи», «Шейх и ученик», «Путь постижения Бога», «О чудесах», «Суфизм и наука», «Суфизм в России», «Библиотека», «Изречения мудрых».

Религиозно-философское издание

Абу Хамид аль-Газали

**«КРУШЕНИЕ ПОЗИЦИЙ ФИЛОСОФОВ»
(тахавут аль-фаласифа)**

Руководитель проекта: М. Сайфутдинов

Перевод с арабского: И. Попов

Ответственный редактор: Е. Кононенко

Канонический редактор: Р. Мухаметов

Научный редактор: А. Али-заде

Литературный редактор: Т. Бугакова

Верстка: М. Вересов

Дизайн: Э. Кагаров

Подписано в печать 20.08.2007. Формат 60х90/16

Усл.печ.л. 17,5. Тираж 3000 экз. Заказ № С-1003.

ООО «Издательский дом «Ансар»

119034, Москва, ул. Остоженка, 49

e-mail: ansarbooks@islam.ru

Отдел оптовой реализации: (495) 245-4331

Заказать книги Издательского дома «Ансар» можно
через Интернет в магазине «Восточный базар»:

<http://shop.islam.ru>

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии ОАО ПИК «Идел-Пресс».

420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.

Этапный труд в развитии мысли на средневековом мусульманском Востоке, посвященный полемике выдающегося мыслителя и теолога Абу Хамида аль-Газали (1058–1111), отстаивавшего позиции исламской ортодоксии, с последователями аристотелизма и неоплатонизма. Подробно изучив системы взглядов философских школ (аль-фалсафа), автор пользуется логическими методами своих же оппонентов и в форме диспута подвергает критике необоснованные попытки приспособить искания философов к доктринам Ислама. Это делает «Крушение позиций философов» ценнейшим источником по истории философии и выдающимся памятником средневековой мусульманской культуры.

ISBN 5-98443-028-2



9 785984 430289 >



Ансар