



## О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения<sup>1</sup>

Т. Ибрагим<sup>1а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>1б</sup>

<sup>1</sup>Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** Данная публикация составляет часть цикла, посвященного раскрытию реформаторского потенциала *фальсафы* – эллинизирующей школы философской теологии классического ислама, крупнейшими представителями которой выступали аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). Целый ряд характерных для этой школы концепций (включая такие, что традиционно квалифицировались в качестве гетеродоксальных) оказались востребованными со стороны модернистов XIX–XX вв., ратовавших за инклюзивистско-интеллектуалистскую реконструкцию теологического дискурса.

В статье освещаются реформаторское обращение к фальсафскому тезису об извечности творения, а также релевантные вопросы, связанные с обоснованием существования Бога как Бытийно-необходимого и трактовкой Его фундаментальных атрибутов (знание, могущество и воля). Эта ориентация преимущественно прослеживается нами в теологическом наследии двух главных основоположников мусульманского модернизма – Дж. аль-Афгани (1838/1839–1897) и его ученика-соратника М. Абдо (1849–1905; Египет). Широкомасштабность данной интенции иллюстрируется творчеством видных их современников, таких как Ш. ан-Нумани (Индия) и Ш. аль-Марджани (Россия).

**Ключевые слова:** Абдо, Мухаммад; аль-Афгани, Джамаляддин; Ибн-Рушд (Аверроэс); Ибн-Сина (Авиценна); извечное творение; модернизм, исламский; фальсафа; аль-Фараби; философская теология, мусульманская

**Для цитирования:** Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О модернистской рецепции фальсафской трактовки творения. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):77–98. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-77-98

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ibrahim T., Efremova N.V.

On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation

*Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):77-98

## On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation<sup>2</sup>

T. Ibrahim<sup>1a</sup>, N.V. Efremova<sup>1b</sup>

<sup>1</sup>*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Abstract:** This publication is a part of a cycle dedicated to revealing the reform potential of Falsafa, the hellenizing school of Philosophical Theology in classical Islam, the greatest representatives of which were al-Farabi (d. 950), Ibn Sina (Avicenna; d. 1037) and Ibn Rushd (Averroes; d. 1198). A notable number of concepts characteristic of this school (including those traditionally qualified as heterodox) turned out to be in demand by modernists of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries, who advocated an inclusive-intellectualist reconstruction of theological discourse.

The article highlights the reformist appeal to the Falsafa's thesis about the eternity of creation, as well as relevant issues related to the demonstration of the existence of God as an Necessary Being and the interpretation of His fundamental attributes (knowledge, power and will). Mostly this intention is analyzed the theological legacy of two main founders of Islamic modernism – J. al-Afghani (1838/1839–1897) and his disciple and closest associate M. Abduh (1849–1905; Egypt). The wide scope of this intention is illustrated by the works of their prominent contemporaries, such as Sh. al-Numani (India) and Sh. al-Marjani (Russia).

**Keywords:** Abduh, Muhammad; al-Afghani, Jamaladdin; Falsafa; Ibn Rushd (Averroes); Ibn Sina (Avicenna); Modernism, Islamic; eternal creation; al-Farabi; Philosophical Theology, Muslim

**For citation:** Ibrahim T., Efremova N.V. On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(1):77–98. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-1-77-98

Главная задача, стоявшая перед мусульманским модернизмом в области собственно теологической мысли, усматривалась в реконструкции доминирующей в ней системы калама<sup>3</sup>. Прежде всего, речь шла о разработке новой теологии, более открытой на конфессионально-религиозное разнообразие (притом как внутри ислама, так и в мировом масштабе), научную рациональность и духовно-культурный прогресс. Это и обусловило обращение реформаторов к фальсафе, которая уже сама по себе выступала ярким образцом плодотворного диалога

<sup>2</sup> The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44037.

<sup>3</sup> Отношение аль-Марджани к каламу более критично.



культур и в которой был заложен солидный философский фундамент для универсалистско-плюралистического подхода. В творчестве представителей фальсафы – фальсафа<sup>4</sup> – был осуществлен жизнеспособный синтез веры и разума, религии и философии (включавшей в себя тогдашнюю науку).

Настоящая статья – вторая из четырех подготовленных нами публикаций о месте фальсафского наследия в мусульманской модернистской теологии. Первая часть – «Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога» – уже вышла в свет [1]; третья («Фальсафская профетология в модернистском дискурсе») и четвертая («Реформаторское возрождение фальсафской сотериологии») находятся в печати.

## 1. Извечность творения

Как известно, в традиционной теологии ислама (а также христианства и иудаизма) в качестве ортодоксального был возведен догмат о темпоральном финитизме, по которому мир был создан Богом не только из ничего (небытия), но и во времени или вместе со временем, которое само полагается конечным в прошлом. В философии Ибн-Сины и других перипатетиков ислама характерный для Аристотеля этернализм преобразовался в этерналистский креационизм. Здесь понятие *худоҷ* («возникновение»; «явление» к бытию), которым обычно оперировали мутакаллимы (представители калама) в смысле «предшествования<sup>5</sup> небытия (*'адам*) вещи ее бытию (*вуджӯд*)», приобретает более широкий смысл, когда оно прилагается к любой (нежели Богу) вещи, будь сия временной (например, тела в подлунном мире) или извечной (с фальсафской точки зрения – космические тела, души и разум): сама по себе таковая не является необходимой (*ваджиб*), обязательно сущей, а есть только нечто возможное, контингентное (*мумкин*; т.е. может существовать, но может и не существовать); и в этом аспекте ее бытию предшествует небытие. Так философы различают *худоҷ* «временное (*замāни*, *би-хасаб аз-замāн*) возникновение» и «самостное (*зāти*, *би-хасаб аз-зāт*) возникновение». Первое прилагается к подлунным реалиям, а второе – к небесным. Прямо или опосредованно своим существованием любое [бытийно-]возможное, возникшее (явленное; *хāдис*, *мухдас*)<sup>6</sup> обязано [дарителю] возникновения (явителю;

<sup>4</sup> В арабо-мусульманской культуре *фальсафа* обозначала также философию вообще; в качестве синонима часто служила *хикма* (букв. мудрость); ниже оба термина порой будут передаваться нами как «философия», а ее представители (*фальсафа*, *хукама*) – как «философы».

<sup>5</sup> В каламе речь идет о предшествовании во времени.

<sup>6</sup> При каламском толковании термина *худоҷ*, т.е. в смысле временного возникновения, сущест.



мүхдис), каковым выступает [Бытийно-]Необходимое (*аль-вāджиб*), Бог [2, Т. 2, с. 341–342].

Но и в этой модификации фальсафское учение об извечности творения не было принято ревнителями правоверия. В «Несостоятельности учений философов» (*Тахāфут аль-фалясифа*) аль-Газали (ум. 1111), выступая от имени ашаритского калама, выделяет двадцать гетеродоксальных положений фальсафы, среди которых три отмечаются в качестве еретических (*куфр*): № 1 – об извечности мира; № 13 – о Божьем незнании партикулярий (единичных вещей); № 20 – об отрицании телесного воскрешения [3; 3<sup>a</sup>]. Ответ от имени философов дал Ибн-Рушд в трактатах «О соотношении философии и религии», «О методах обоснования принципов вероучения» и особенно в объемистом сочинении «Несостоятельность Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*)<sup>7</sup>.

На сторону фальсафы модернисты встали не только по причине неприязни к практике анафемирования (*такфйр*), когда в число обязательных догматов возводили второстепенные доктринальные положения (в частности извечность Корана, лицеизримость Бога, нетождественность Божьих атрибутов Его самости, временное возникновение мира и т.п.)<sup>8</sup>. Фальсафская концепция о Боге как об интеллектном первопринципе мира, перманентно деятельном и каузально управляющем Своими творениями, представлялась им более соответствующей как Его всесовершенству, так и современной научной картине мира и истории<sup>9</sup>. По всей видимости, немаловажную роль в этом сыграл и тот факт, что тезис об извечности творения рьяно поддерживал маститый оппонент фальсафы, видный ханбалит Ибн-Таймийя (ум. 1328) (см.: [7]).

Обосновывая извечность творения, философы апеллируют как к природе Бога/Творца, так и к природе мира/творений<sup>10</sup>. Суть главного аргумента первого типа (впоследствии известного как доказательство «от полной/совершенной причины», *аль-‘илля ат-тāмма*) заключается в следующем: Бог есть действующий

---

*хāдис* порой передается нами и как «темпоральное».

<sup>7</sup> О русском переводе первого трактата см.: [4]; соответствующих разделов из второго трактата – [5; 6]; раздела об извечности мира из третьего трактата – журнал *Minbar*, №№ 3(2020)–2(2021).

<sup>8</sup> О плюралистско-инклюзивистской интенции модернистов было сказано в первой статье данного цикла.

<sup>9</sup> Отстаиваемый в каламе темпоральный финитизм отражал доминировавший в монотеистической историографии тезис о продолжительности существования мира в одну неделю (один «день» в тысячу лет), соответствующую неделе его творения.

<sup>10</sup> Подробнее об этих доказательствах см.: [7, с. 39–41; 2, Т. 1, с. 435–446].



шая сама по себе причина, а таковая непременно вызывает бытие ее причиненного, так что если она извечна, то извечно и ее причиненное.

В рамках данного рассуждения Ибн-Сина выдвигает и аргумент «от щедрости (*джуд*)» – атрибута, предполагающего перманентное творение. Темпоралистов-финитистов философ клеймит порицательным прозвищем «лишатели» (*му'аттыля*), так как они лишают Бога свойственной Ему щедрости: в продолжение бесконечного промежутка времени, которое (с каламской точки зрения) предшествовало сотворению мира, Он, выходя, не проявлял Свою благодать и щедрость!

От природы же творений исходят два доказательства – «от извечности материи» (материальный носитель потенции любой темпоральной вещи непременно предшествует ей) и «от извечности времени» (оно также должно предшествовать всякой такой вещи).

Раскрывая несостоятельность газалийского утверждения о фальсафских тезисах как о противоречащих основоположениям ислама, Ибн-Рушд отмечает, что речь скорее идет о разногласиях с мутакаллимами-ашаритами в толковании (*та'виль*) священных текстов. А в вопросе об извечности–темпоральности креационной деятельности именно мутакаллимы, но не философы, отходят от буквального (*зāхир*) звучания этих текстов. Ибо в Коране нет какого-либо указания на то, что Бог существовал вместе с чистым небытием; таковое, как подчеркивает философ, не утверждается ни в одном аяте. Более того, добавляет он, не только в Коране<sup>11</sup>, но и в Торе и всех прочих небесных Писаниях сотворение мира изображается как создание вещей во времени из чего-то, поскольку лишь такое изображение и соответствует обыденному представлению о творении [4, с. 564; 6, с. 479–480]<sup>12</sup>.

Модернисты не только склонялись к взгляду философов на характер творения, но и развивали их критику темпорального финитизма мутакаллимов, включая знаменитое доказательство бытия Бога, базирующееся на темпорально-

<sup>11</sup> В качестве примера философ приводит аяты 11: 7 и 41: 11. Именно такие аяты, надо полагать, подразумевал М. Абдо в очерке о философии Ибн-Рушда, говоря, что тексту Корана скорее соответствует иное мнение, нежели учение ашаритов о сотворении мира из ничего [8, с. 517].

<sup>12</sup> В духе второго замечания высказываются также ашарит Фахраддин ар-Рази (ум. 1209) и вышеупомянутый Ибн-Таймийя; последний ссылается и на свидетельства Сунны, оспаривая корректность апелляции темпоралистов к соответствующим хадисам (см.: [7, с. 33–35]).



сти мира<sup>13</sup>. В «Глоссах», составленных Дж. аль-Афгани и М. Абдо<sup>14</sup> на известный комментарий ашарита-суфия Джаляляддина ад-Даввани (ум. 1502) к «Кредо» ашарита Адудаддина аль-Иджи (ум. 1355) – аль-‘Ақā’ид аль-‘адудиййа<sup>15</sup>, подробно показывается несостоятельность возражений мутакаллимов против фальсафского обоснования этерналистского креационизма [9, с. 170–268; см. также: 12, Т. 1, с. 45–142; 11].

Вслед за философами модернисты доказывают несостоятельность тезиса о творении из небытия (*‘адам*). Согласно «аль-Вāридāt», исхождение причиненного от причины непременно предполагает некоторую соотнесенность (*нисба*) между ними, тогда как между бытием/сущим и чистым (*сарф*) небытием/не-сущим не может быть никакой соотнесенности; к тому же при полагании истинности возникновения вещи из небытия небытие должно служить для нее чем-то из возможных сущих – в качестве ее «где» (*‘айн*), «когда» (*матā*), субстрата (*маўду’*), материи (*мāдда*) и тому подобного, т.е. небытие/не-сущее должно существовать, что абсурдно [14, с. 5]<sup>16</sup>. Ан-Нумани добавляет и свидетельства современной науки об извечности материи [13, с. 211].

От имени философов авторы «Глосс» выдвигают традиционный (восходящий к Корану или Сунне) довод в пользу извечности-перманентности креационной деятельности – слова айата 5: 64 в порицание утверждения [некоторых мединских] иудеев о якобы Божьей жадности («Длань Бога – сжата»; *يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ*). Имел бы процесс творения некое временное начало, количество реальных творений оказалось бы мизерным сравнительно с количеством возможных за бес-

<sup>13</sup> Мутакаллимам тезис о возникновении мира служит предпосылкой для заключения о бытии Бога как о дарителе возникновения, явителе (*мухдиц*). Собственно возникновение мира выводится из возникновения всех тел в нем, которое обосновывается исходя из таких посылок: (1) тело неотлучно от акциденций (например, от движения или покоя); (2) акциденция – возникающая; (3) неотлучное от возникшего само есть возникшее; (4) бесконечная регрессия (*тасальсуль*) возникших невозможна. О критике аргумента философами см. [7, с. 37–39]; модернистами – [9, с. 214–217; 10, с. 24; 10а, с. 166; 11, с. 71; 12, Т. 1, с. 47–49, 56, 229–230; 13, с. 79, 169–170, 201–203].

<sup>14</sup> «Глоссы», как и «[Мистические] инспирации (*аль-Вāридāt*)» [14], вышли в свет за авторством М. Абдо, но исследователи склонны считать их переработанными записями рассуждений учителя, который сам чурался эпистолярного жанра.

<sup>15</sup> Сам ад-Даввани, отметим, отличался достаточной толерантностью к фальсафе, что, полагаем, отчасти и объясняет выбор модернистами (как аль-Афгани/Абдо, так и аль-Марджани) жанра глосс на его комментарий для изложения своих взглядов; по вопросу об извечности–темпоральности ашарит склоняется к тезису об извечности, но в модифицированной Ибн-Таймийей версии: любое сущее, взятое как индивидуальное, темпорально; вместе с тем род, к которому оно принадлежит, извечен, не имеет начала во времени – в любой момент существовал некоторый представитель этого рода.

<sup>16</sup> В беседе с английским писателем В. Блентом М. Абдо говорил о совечности материи Богу («Matter, too, is eternal as God is eternal» [15, p. 67]).



конечную продолжительность Его бытия; и это было бы не чем иным, как проявлением жадности [9, с. 258]. А против учения о творении «из ничего» Р. Рида (ум. 1935; ученик М. Абдо) приводит аят 52: 35 – «Разве они были сотворены из ничего?!» (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ)<sup>17</sup>, замечая, что небытие не может служить причиной (*сабаб*) или источником (*масдар*) для бытия [16, с. 590]<sup>18</sup>.

Опровергая утверждение ад-Даввани о том, что тезис о [темпоральном] творении мира входит в число основоположений религиозной доктрины (من أصول العقائد الدينية), модернисты указывают, что в пользу такого тезиса нет какого-либо свидетельства Откровения – аята или хадиса. Посему категорически неправомерно каламское обвинение философов в ереси из-за признания ими извечности некоторых творений [9, с. 161, 253, 259; 12, Т. 1, с. 47–56, 160; см. также: 10, с. 22–24; 10а, с. 162–166].

В завершение настоящей рубрики отметим некорректность нередко встречающейся в литературе<sup>19</sup> трактовки позиции авторов «Глосс» исключительно в смысле просто толерантности к фальсафскому этернализму, при авторской приерженности учения о [темпоральном] возникновении. В основе этой трактовки лежат (1) слова из «Глосс» о том, что «нет ни рационального, ни традиционного доказательства неперенной (*вуджуб*) извечности чего-либо в мире», и (2) последующее провозглашение доказанности тезиса «Мир – возникший (*хадис*)», вытекающей из данного здесь рационального обоснования возникновения (*худу*) любой вещи в мире [9, с. 258–259]. При внимательном же рассмотрении обнаруживается, что под доказанным «возникновением» мира следует понимать лишь возникновение любой вещи в нем. Но, во-первых, само это возникновение не обозначено как темпоральное. Во-вторых, даже в случае его темпоральности оно вполне совместимо с тезисом о родовой извечности<sup>20</sup>, о возможности которой говорят сами авторы «Глосс» чуть раньше, в связи с вышеупомянутым аятом 5: 64 [9, с. 258; см. также с. 208]. Значит, речь может идти лишь о неприятии модернистами неперенной извечности какого-либо индивида.

## 2. Доказательство бытия Творца как Необходимого

Потребность в модификации этого характерного для фальсафы обоснования бытия Бога связана с тем, что оно, подобно каламскому аргументу, опирается

<sup>17</sup> Выражение мин *гайр шай* в аяте трактуется Р. Ридой как *мин ля шай*.

<sup>18</sup> См. также примечание 9.

<sup>19</sup> См., например: [17, с. 38; 18, с. 92; 19, с. 37–39].

<sup>20</sup> См. примечание 15.



на тезис о невозможности бесконечной регрессии – тезис, который подвергается суровой критике в рамках полемики с темпоральным финитизмом мутакаллимов.

Говоря об означенном доказательстве, следует отметить, что хотя в позднем (после XIII в.) каламе прочно утвердилось заимствованное из фальсафы обозначение Бога как «Бытийно-необходимое-Само-по-Себе» (*Ваджиб аль-вуджуд би-зāti-Х*; сокр. *Ваджиб аль-вуджуд*, «Бытийно-необходимое»; или просто аль-*Ваджиб*, «Необходимое»), тем не менее здесь продолжало доминировать разработанное мутакаллимами формативного периода доказательство Его бытия («от возникновения/*худус*»), которому в качестве собственно фальсафского рядопологалось доказательство «от возможности/контингентности» (*'имкāн*). Радикальный порыв с этой традицией ознаменовал собой «Трактат о единобожии» М. Абдо, где излагается исключительно аргументация «от возможности».

Данный тип аргументации, введенный Ибн-Синой<sup>21</sup>, был призван заложить солидный онтологический фундамент под монотеистическое представление о Боге-Принципе, в Каковом любое другое сущее нуждается не только в качестве источника своего движения (как в хрестоматийном для перипатетизма обосновании «Недвижного двигателя») или же ради появления на арену бытия (как в каламском доказательстве «от возникновения»), но и для сохранения самого этого бытия. Согласно авиценновскому доказательству<sup>22</sup>, любая вещь/сущее в мире нуждается в некотором принципе, каковой есть бытийно-необходимое, ибо сама по себе она либо возможна/контингентна (*мумкин*, т.е. ее сущность, понятие о ней не предполагает ее существование, так что эта вещь может существовать, а может и нет), либо необходима (*ваджиб*, т.е. ее сущность непременно предполагает ее существование); ряд же возможных не может составить ни бесконечную линейную регрессию (*масальсуль*), ни конечную круговую (*даур*), но должен восходить к чему-либо необходимому – Богу.

К этому доказательству М. Абдо и Дж. аль-Афгани впервые обратились в упомянутых выше «Глоссах» на комментарий ад-Даввани к «Кредо» аль-Иджи. Здесь отмечается, что помимо версий указанного типа доказательства, апеллиру-

<sup>21</sup> На основе другой его онтологической новации – различения «сущности/эссенции» (*мāхиййа*) объекта и его «существования/экзистенции» (*вуджуд*); эту дистрикцию философ обычно иллюстрирует на примере треугольника: сущность его (а именно плоскую фигуру, образованную тремя линиями) мы можем четко представить, независимо от того, знаем ли мы о наличии такового вонне ума или не знаем.

<sup>22</sup> Известного также как «доказательство праведных» (*бурхāн ас-сыддыкйāн*); подробнее о нем см.: [20, с. 33–36; 2, Т. 2, с. 357–359].



ющих к тезису о невозможности регрессии и круга, в обоснование бытия Необходимого приводится и «известное (*маишур*) доказательство», в котором обходятся без означенного тезиса. В данной авторами «Глосс» формулировке<sup>23</sup> оно звучит так.

«В своем бытии (*вуджуд*) возможное (*мумкин*) непременно нуждается в чем-то другом, нежели в себе; посему для любого из возможных должна быть некоторая причина (*‘илля*). Если [ряд] возможных<sup>24</sup> заканчивается на бытийно-необходимом (*ваджиб аль-вуджуд*), то сие и требуется доказать. А если нет, но [ряд] их следует до бесконечности, так что каждое из них оказывается и причиненным по отношению к предшествующему, и причиной по отношению к последующему, то каждое из них – [только] возможное. Поскольку каждое из них является возможным, то возможной выступает и совокупность (*джумля*) [членов] ряда (*сильсия*), а значит, таковая также требует причины. В качестве же причины [может] служить: (1) либо сама совокупность; но сие абсурдно, ибо вещь не может выступать в качестве причины для самой себя; (2) либо часть (*джуз*) этой совокупности; но сие также абсурдно, ибо предполагается, что вещь служит причиной и для самой себя, и для своих причин<sup>25</sup>, поскольку указанная часть служит причиной для всего (*джамий*) ряда; (3) либо [ничто], не входящее (*харидж*) в означенную совокупность; но [такое нечто], не входящее в совокупность возможных, [непрерывно] есть необходимое само по себе (*би-з-зайт*), что и требуется доказать» [9, с. 243; срав.: 21, с. 71].

Как указывает ад-Даввани, достоверность этого доказательства проблематична в аспекте второй из трех указанных альтернатив, ибо совокупность может полагаться обусловленной (глагол *истанада*) некоторой своей частью! В самом деле, группа членов, следующих после первого, может служить [самостоятельной, прямой] причиной для этого первого, а [посредством него] – для всех членов ряда<sup>26</sup>; и такое рассуждение касательно первого члена правомерно в отношении каждого из остальных звеньев [9, с. 54; подробнее см.: 21, с. 73].

<sup>23</sup> В рамках комментария к «Кредо» сам ад-Даввани дает лишь сжатую версию доказательства (см.: [9, с. 54]; пространная версия приводится в его «Старом трактате о доказательстве бытия Необходимого» [21, с. 71]).

<sup>24</sup> Упорядоченных как причиненное/следствие < причина.

<sup>25</sup> Мы следуем версии ад-Даввани [21, с. 71]: *ли-‘илляли-х*; в цитируемом же издании «Глосс» – *ли-ль-‘илля*, «по причине».

<sup>26</sup> В таком случае данная часть (группа последующих членов) не оказывается [самостоятельной] причиной для самой себя.



На это авторы «Глосс» замечают, что означенная проблематичность не связана с сущностью доказательства, а исключительно обусловлена неадекватностью той формулировки, в которой оно представлено. В предлагаемой ими модифицированной форме оно звучит так. Если бы ряд возможных простирался до бесконечности, то надо ставить вопрос не о причине того или иного из такой бесконечной серии возникших, на который можно было бы ответить, что этой причиной служит [группа] следующих за ним; нет, вопрос подобает ставить об источнике собственно этого бесконечного бытия. В качестве же источника не могут выступать самости возможных, ибо сами по себе они заслуживают только небытия, а факт их бесчисленности ничего не меняет в их статусе как возможных, так что их совокупность также является возможной. Значит, этот источник должен лежать за пределами этой совокупности, т.е. является не возможным, а необходимым [9, с. 244, 300].

В «Глоссах» выдвигается и собственное, «мало затратное» (*калий аль-кильфа*) обоснование бытия Необходимого. В его основе лежат две посылки: первая, очевидная (*бадихиййа*) – «У возможного перевес [альтернативы бытия над небытием] (*тараджжух*) невероятен без дарителя перевеса (*мурадджжих*)»; вторая, дискурсивная (*назариййа*) – «Возможное не может служить источником для какого-либо действия (*'асар*)», ибо фактически оно не имеет иной реальности (*кыййам*) помимо реальности его явителя к бытию (*муджид*), а само по себе есть ничто (*'адам*), посему от такового не может исходить бытие, так как лишенное какой-то вещи не может даровать ее. Если дело обстоит так и раз существование некоторого возможного очевидно<sup>27</sup>, то сие (существование) непременно обусловлено неким дарителем перевеса; такой же даритель не должен быть чем-то из числа возможных, а значит, он непременно есть нечто необходимое [9, с. 300].

Что касается двух обоснований бытия Необходимого, фигурирующих в составленном М. Абдо позже «Трактате о единобожии», то оба они практически служат версиями «известного» фальсафского доказательства. Вторая версия совпадает с указанной выше модификацией означенного доказательства. Первая же версия стоит ближе к первоначальной его формулировке, но здесь несостоятельность второй из трех альтернатив («причиной бытия совокупности возможных

<sup>27</sup> В «Трактате о единобожии» наличие возможного обосновывается тем, что вокруг нас мы наблюдаем вещи, которые возникают и уничтожаются (например, конкретные растения или животные); такие вещи не суть ни необходимые (поскольку необходимое не перестает быть), ни невозможные/*мустахйля* (поскольку невозможное не является к бытию); им остается быть только возможными, ибо сущее исчерпывается указанными тремя альтернативами [22, с. 49].



служит некоторая ее часть») раскрывается так: в этом случае вещь выступала бы причиной или для самой себя и ей предшествующих, если она не является первой<sup>28</sup>, или только для самой себя, если ее полагать первой; абсурдность же этого очевидна [22, с. 49–50]<sup>29</sup>.

### 3. Его знание о творениях

Радикальному пересмотру в творчестве родоначальников модернизма подвергалось традиционное для калама отрицательное отношение к тесно связанной с учением об извечности творения фальсафской трактовке Божьих атрибутов, особенно знания (*'ильм*), могущества (*кудра*) и воли (*'ирада, маши'а*).

В газалийской «Несостоятельности...» рассуждение о неспособности (*та'джиз*) философов доказать атрибут «знание» открывается напоминанием о том, что мутакаллимы обосновывают этот атрибут исходя из факта [темпорального] возникновения мира: сущее бывает возникшим или извечным; извечными выступают только Бог и Его атрибуты, а все остальное явлено Им по воле Его; посему Ему необходимо присущее знание обо всем сущем – как о любом возникшем (поскольку волимое непременно должно быть ведомым волящему его), так и о Своей самости (ибо наличие у Него воли и знания предполагает, что Он жив; а если живое ведает об ином, то ему более подобает ведать о самом себе); утверждение же об извечности мира означает, что мир возник не по Его воле, так что философы не в силах обосновать Его знание о чем-то ином (помимо Себя), о мире [3, с. 198; 3а, с. 171].

Гораздо более серьёзное обвинение в адрес философов связано со следующим обстоятельством. В своем стремлении оградить Божье знание от присутствующей партикулярности (единичным вещам; араб. *джуз'иййāt*) множественности и изменчивости они (особенно Ибн-Сина) говорили о Его ведении таких партикулярных «универсальным образом» (*'аля нах'у кулли*)<sup>30</sup>. Преимущественно вслед за газалийской «Несостоятельностью...» в каламских сочинениях прочно утвердилась интерпретация этого положения в том смысле, что Ему ведомы только

<sup>28</sup> Т.е. первым членом в рассматриваемом ряду возможных.

<sup>29</sup> В цитируемом издании данное рассуждение переведено не совсем корректно; кроме того, здесь текст, относящийся ко второй версии доказательства, оформлен как продолжение первой.

<sup>30</sup> Или: «в том аспекте, в каковом они универсальны» (*мин хайсу хийа куллиийа*); «наподобие того, как умопостигаются универсалии» *«камā ту'қалю аль-куллиййāt»* (см., например: [2, Т. 1, с. 418–419; 23, с. 353–354].



универсалии, но никак не партикулярии<sup>31</sup>; и многие мутакаллимы разделяли газалийскую квалификацию фальсафского тезиса в качестве еретического (*куфр*)<sup>32</sup>.

Правда, сам вышеупомянутый ашарит ад-Даввани отличался достаточной толерантностью к фальсафским концепциям; и при изложении атрибутируемого философам тезиса он приводит его в более близкой к фигурирующей у Ибн-Сины формулировке («материальные партикулярии Он ведает не на партикулярный манер, а на манер универсальный...»<sup>33</sup>), замечая, что в таком утверждении нет ничего еретического, ибо речь идет о способе Его ведения партикулярий, а не о Его неведении чего-либо из них [9, с. 73–74]. В «Глоссах» же на его комментарий аль-Афгани/Абдо, равно как и аль-Марджани, обращаются также к широко распространенной версии тезиса («Он не ведает партикулярий»), чтобы оспаривать саму корректность его атрибуции философам.

Как разъясняют модернисты, для философов Божье знание обо всех универсалиях и партикуляриях следует (1) из полагания Его самости принципом (*мабда'*) возникновения для всех других сущих и (2) из того, что знание о принципе (причине) влечет за собой и знание о причиненном. Да и в своих сочинениях видные представители фальсафы, такие как аль-Фараби и Ибн-Сина, четко заявляют о Божьем ведении партикулярного в его партикулярности, в этой связи фактически воспроизведя коранические свидетельства: «От Него не скроется ничего, будь оно весом с пылинку, ни на земле, ни на небесах» (10: 61; وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ); «Ни один лист древесный не упадет без ведома Его» (6: 59; وَمَا تَسْمُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا)<sup>34</sup>. Посему приписываемый философам тезис есть не что иное, как фальсификация, проявление невежества и фанатизма [9, с. 353–358; 12, Т. 1, с. 147–148, 162, Т. 2, с. 8–11<sup>35</sup>; см. также: 10, с. 29–30; 10а, с. 178].

Авторы «Глосс», как и аль-Марджани, отмечают и некорректность приведенной у ад-Даввани трактовки, которую выдвинул близкий к философам шиитский теолог Насыраддин ат-Туси (ум. 1274) в его известном комментарии к авиценновскому сочинению «Указания и напоминания». В этом сочинении го-

<sup>31</sup> К примеру, Бог знает о пророках вообще, но не конкретно о пророке Мухаммаде [3, с. 211; 3<sup>a</sup>, с. 183].

<sup>32</sup> Подробнее об авиценновском тезисе и об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику см.: [24].

<sup>33</sup> По толкованию ад-Даввани: если партикулярию мы ведаем на манер ощущения (*'ихсас*) и воображения (*тахаййуль*), то Бог ведает ее исключительно на манер интеллекции (*та'аккуль*).

<sup>34</sup> Подробнее об указанных высказываниях философов см.: [24, с. 679–680].

<sup>35</sup> Здесь (с. 11) добавлено: из незнания партикулярий на партикулярный манер не следует незнание их в аспекте их изменчивости.



ворится, что Божье знание (*'ильм*) о партикуляриях не должно быть временным, не может включать [в себя аспекты, связанные с различиями между] настоящим, прошлым и будущим временами, иначе было бы изменчиво свойство Его самости; посему Он должен постигать партикулярии на манер превосходный (*аль-вадж аль-мукаддас*), возвышающийся (*аль-'али*) над временем (см.: [23, с. 354–355]). Отождествляя «универсальный манер» (в положении о ведении партикулярий на универсальный манер) с «превосходным манером», ат-Туси фактически атрибутирует философам исключение изменчивых (*мутагаййир*) партикулярий из сферы Божьего знания; и в объяснение такого исключения он говорит: постижение изменчивой партикулярии как изменчивой возможно только посредством телесных органов (например, чувств), а воспринимающий таким способом непременно подвергается изменению [25, Т. 2, с. 928–929]. По мнению авторов «Глосс» (а также аль-Марджани), здесь ошибочна не только сама атрибуция означенного исключения, но и приведенное объяснение, ибо мысль о том, что постижение изменчивых партикулярий как изменчивых невозможно без телесных органов, верна по отношению к нам (людям), а не к Богу! [9, с. 357–358; 12, Т. 2, с. 10].

В «Глоссах» замечание касательно некорректности означенного объяснения дано вслед за «Арбитражами»<sup>36</sup> (*аль-Мухакамат*) Кутбаддина ар-Рази (ум. 1365) (см. также: [26, с. 402]). Авторы «Глосс» поддерживают и данный в «Арбитражах» совершенно иной, нежели у ат-Туси, вывод из трактовки универсальности Божьего знания как его трансцендентности времени. По К. ар-Рази, знание Бога об изменчивых партикуляриях универсально не в смысле возвышенности над постижением изменения в них, а в смысле его неизменности вследствие их изменения. Подобно тому как для Него все места одинаковы, не различаются в плане близости или дальности, точно так же все моменты времени всевечно (*'азал<sup>ан</sup> 'абад<sup>ан</sup>*) присутствуют при Нем. Всевечно и без какой-либо перемены Он ведает, например, о конкретном X, приходящем<sup>37</sup> в данный дом в какой-то момент и уходящем из него в какой-то другой момент [9, с. 357–358; 26, с. 398–400].

Комментируя данное у ад-Даввани доказательство Божьего «знания», исходящее из царящей в мире гармонии и благоустроенности (*'итқан, 'ихкām*), родоначальники мусульманского модернизма характеризуют этот тип аргумен-

<sup>36</sup> Решения по разногласиям между вышеупомянутым Насырадином ат-Туси и ашаритом Фахрадином ар-Рази (ум. 1210) относительно толкований «Указаний и напоминаний» Ибн-Сины.

<sup>37</sup> Употребление здесь номинальной формы (причастия) вместо глагола призвано подчеркнуть отвлеченность от времени; напомним, что в арабском языке сама форма причастия не варьируется ни по виду (совершенного или несовершенного), ни по времени (настоящего или прошедшего).



тации (от следствий – к принципу/причине)<sup>38</sup> как наиболее подходящий в данном контексте, а именно в деле обоснования религиозных догматов и последующего обретения [убеждения], ведущего к спасению согласно Закону (*аш-шар'*)<sup>39</sup>. Вместе с тем, говорится здесь далее, при исследовании реалий ради постижения их истинности (البحث عن الحقائق، للعلم بأنها حقائق) более подобает иной тип доказательства – «причинного/*лимми*»<sup>40</sup> (от причины – к причиненному). Философы же, ориентируясь именно на такое исследование, обосновывают Божье знание о творениях – Он ведаёт о своей самости, от каковой исходит любое возможное в мире, а знание о причине влечёт за собой знание обо всех её причиненных [9, с. 357–358]. Если учесть, что именно «причинная» аргументация традиционно считается наиболее достоверной, то таким образом авторы «Глосс» недвусмысленно отдают свое предпочтение фальсафскому доказательству<sup>41</sup>.

#### 4. Его могущество, воля и свобода выбора

Что касается каламских претензий к фальсафской трактовке атрибутов «могущество» (*кудра*) и «воля» (*'ирада, маша'*), а с ними и «[свободный] выбор» (*ихтийар*), то они заключаются в следующем. Согласно мутакаллимам, могущим (*кадир*) является тот, кто способен и совершить данное действие, и отказаться от его совершения (يَصِحُّ أَنْ يَفْعَلَ، وَيَصِحُّ أَنْ يَتْرَكَ); только такой могущий обладает [свободой] выбора. Посему могущим не подобает считать перманентно действующего; лишь [темпоральное] возникновение мира свидетельствует о Боге как о могущем: Он явил мир к бытию в некий момент времени, хотя и мог это сделать раньше или позже.

Философы придерживаются другой квалификации «могущего» – способный делать, если захочет, и не делать, если не захочет (إِنْ شَاءَ فَعَلَ، وَإِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ). Сама эта формула заимствована из калама, но там она трактуется в указанном выше смысле. По объяснению же Ибн-Сины, здесь имеется условное суждение,

<sup>38</sup> Или, технически выражаясь, «бытийное доказательство» (*бурхāн 'инни*), «доказательство *есть*» (*бурхāн аль-'инна*).

<sup>39</sup> Речь идет, надо полагать, о типичном для Корана обосновании атрибутов Творца путем рассмотрения Его творений. Чуть раньше авторы «Глосс» цитируют аят 41: 53 – «Мы покажем им знамения Наши | И во Вселенной, и в них самих, | Дабы им стало ясно, что Он – всеистинное» (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لِمَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ), т.е., по их толкованию, дабы убедились в Его реальности и в восхождении к Нему всякого [имеющегося в творениях] совершенства (*камаль*) [9, с. 350].

<sup>40</sup> Или «доказательство *почему*» (*бурхāн аль-лима*); ср. пред-предыдущее примечание.

<sup>41</sup> Тот факт, что при обосновании атрибута «знание» в «Трактате о единобожии» М. Абдо приводит не фальсафское доказательство, а каламское (см.: [22, с. 57–60]), скорее объясняется обращенностью трактата к более широкой аудитории.



а такие суждения могут быть истинными даже в случае ложности их посылок, притом не только одной, но и обеих<sup>42</sup>. Значит, формула «Если бы Бог захотел, то Он не сотворил бы мир» истинна и при утверждении: «Он не захотел этого» [2, Т. 1, с. 201].

Кроме того, из полагания творения чем-то необходимо сопутствующим Божьей самости, ее конкомитантом (*лязим*) никак не следует, что Творец действует не по воле и [свободному] выбору, а «по природе» (*би-т-таб'*) – наподобие действий природных вещей, когда, например, солнце освещает или огонь сжигает. Ибо, во-первых, Бог ведает об исхождении/эманации (*файд*)<sup>43</sup> сущих как о конкомитанте Своей самости; во-вторых, Его самость возжеланна (*ма'шӯқа*) Им, а посему Он благоволит (*рады*) и ее конкомитантам, так что всё эминирующееся волимо (*мурād*) Им [2, Т. 1, с. 423, 472]<sup>44</sup>.

Развивая эту аргументацию, авторы «Глосс» выдвигают еще три довода, последний из которых может рассматриваться и в качестве обоснования извечности/перманентности Божьего творения.

(а) Непременность совершения действия, невозможность отказа от него или, наоборот, обязательность отказа от действия, невозможность его совершения – сие не противоречит [свободе] выбора, если она (непременность) обусловлена таким фактором, как, например, самой волей<sup>45</sup>. Ибо разумный человек, зная о вреде от направленной к его глазу иголки, не может не закрывать глаз; равным образом щедрый, встречая измученного жаждой, не может не подать тому воды, если она у него есть. Что тогда сказать о Том, Кто о всяком полезном и вредном ведает знанием, тождественным Его самости, о Том, Кто есть наищедрейший!<sup>46</sup>

(б) Сами мутакаллимы вынуждены признать необходимый характер (*вуджӯб*) Божьих действий. Ведь знание Необходимого о возможных (*мумкинāt*)<sup>47</sup> не может быть связано с Его выбором [между двумя альтернати-

<sup>42</sup> Как в случае с суждением: «Если бы человек был летающим, то у него были бы крылья».

<sup>43</sup> Мы следуем трактовке формы глагола «эминировать» в качестве переходной, возвратная – «эминироваться».

<sup>44</sup> У Ибн-Рушда фигурирует и такой аргумент: При совершении какого-либо действия Богу ведомо и это действие, и противоположное ему. Если бы Его действие восходило исключительно к Его знанию, то осуществились бы обе альтернативы! Реализация лишь одной (наилучшей) из них свидетельствует о другом (нежели знании) Его атрибуте – воле, [свободе] выбора (см.: [20, с. 82]).

<sup>45</sup> Другими словами: необходимость, вызванная свободным выбором, не противоречит свободе этого выбора.

<sup>46</sup> У аль-Марджани сказано: необходимость (*вуджӯб*), обусловленная совершенным знанием, полным могуществом и предельной щедростью, что собственно и составляет мудрость (*хикма*), не только не противоречит [свободе] выбора, но, наоборот, подтверждает ее [12, Т. 1, с. 211].

<sup>47</sup> Т.е. о творениях.



вами] (*ихтийāри*), иначе оно было бы [темпорально] возникшим (*хāдиц*), а значит – ему предшествовало бы незнание! Следовательно, сие знание о возможных как таковых и о манере их реализации вовне [Его самости] (*фи аль-хāридже*) есть конкомитант Его самости. Далее, воля (*'ирāда*) Его соотносится [со своими объектами]<sup>48</sup> соответственно Его знанию – между ними нельзя представить расхождение, иначе знание превращалось бы в незнание! С другой стороны, Его могущество соотносится [со своими объектами] соответственно Его воле, иначе получился бы тот же абсурд. Стало быть, Его продуцирование (*'иджād*) чего-то конкретного-частного (*махсус му'аййан*) есть конкомитант того, что служит конкомитантом для Его самости, поэтому Оно не может выбирать чего-то отличного от ведомого Ему через то знание, которое служит конкомитантом Его самости – именно такое обязательно (глагол *ваджба*) исходит от Него. Итак, собственно каламские положения приводят к фальсафскому тезису<sup>49</sup>.

(в) Если у [возможной вещи] оказывается полная предрасположенность (*исти'дād*) [к обретению бытия], то будет ли Бог (Необходимое) ведать об этой готовности или нет? Второе невозможно, ибо предполагает незнание (*джахль*). Если же первое, то Его отказ эманировать [бытие] обусловлен ориентацией на некоторую пользу (*хикма*) или нет? Второе невозможно, ибо предполагает бесцельность (*'абас*). А если первое, то служит ли таковая пользой (1) для самости Бога, (2) для самости предрасположенного, (3) для чего-то помимо обеих самостей или (4) ни для чего. Первая альтернатива невозможна, ибо у Бога не появляется новое совершенство (*камāl*); так обстоит дело и с четвертой альтернативой, поскольку требуется какой-то субстрат (*ма'уду*); остается вторая и третья. Но третья фактически сводится ко второй, так что в обоих случаях означенная вещь оказывается не полностью предрасположенной [к бытию], что противоречит исходному предположению. Значит, ни при какой альтернативе недопустимо отказаться от эманации: ведь было доказано, что Бог премудр (*хаким*), а Его премудрость состоит, среди прочего, в том, чтобы любому заслуживающему предоставить то, что ему полагается, как о сем сказано в Писании (3: 18 – «вершающий справедливость»; *فَأَيُّمًا بِالْقِسْطِ*; 18: 49 – «Никому Господь твой не причиняет несправедливости»; *وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا*). В случае же эманации [бытия возможной

<sup>48</sup> Напомним, что для мутакаллимов «воля» призвана конкретизировать/специфицировать (*махсус*) «могущество», выделяя одну из двух одинаково возможных для него альтернатив (совершать или не совершать данное действие) и для его реализации определяя один из одинаковых для него моментов времени.

<sup>49</sup> Близкое рассуждение фигурирует в работе М. Абдо «Философия Ибн Рушда» [8, с. 524].



вещи] и при неполной ее предрасположенности таковая оказывается полностью предрасположенной! А если это имеет место по обусловленному [самой] возникающей [вещью] мотиву (*хикма*), благодаря которому она становится полностью предрасположенной для эманации [бытия] на нее, то и здесь дело сводится к той же означенной необходимости (*вуджуб*), к непременно сопутствующему (*лязим*) ее самости [фактору].

Таким образом, заключают авторы «Глосс», «тот [свободный] выбор, о котором твердят наши сотоварищи-[мутакаллимы] (*'асхабу-на'*), т.е. фактически о колеблющемся (*мураддад*) выборе, – это лишь вербальная декларация, идущая вразрез с их собственными основоположениями и доктринами... На самом же деле здесь нет разногласия между ними и философами (*аль-хукама'*)» [9, с. 415–419].

Фактически воспроизведя в «Трактате о единобожии» рассуждение Ибн-Рушда (см.: [20, с. 81–82]), М. Абдо называет неприличествующим в отношении Бога [принятое среди мутакаллимов] толкование Его воли в смысле позволения делателю совершить свой замысел (*касд*) или отказаться от него, ибо такое воление есть тварное, зыбучее хотение, обусловленное несовершенством знания, а посему изменчивое и колеблющееся [22, с. 60–61].

\*\*\*

В модернистской теологии получили развитие и другие аспекты фальсафской концепции творения, такие как эволюционистская интенция, каузальный детерминизм и космологический оптимизм. На первом аспекте мы остановимся в очерке о модернистской профетологии, на остальных двух – в очерке об эсхатологии-сотериологии.

## Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога. *Ориенталистика. 2022;5(1):57–78*. DOI: 10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078
2. Ибн-Сина (Авиценна). *Исцеление: теология*. Т. 1–2. М.: ИВ РАН; 2022. 720, 600 с.
3. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Каир: Дār аль-Ма'āриф; 1972. 371 с.
- 3<sup>a</sup>. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. М.: Ансар; 2007. 277 с.



4. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: изд. ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
5. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591
6. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498
7. Ибрагим Т. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;3:25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46
8. [Абдо М.]. Фальсафат Ибн-Рушд. Абдо М. *Аль-'А'мāль аль-кāмиля*. Т. 3. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурук; 1993. С. 515–529.
9. [аль-Афгани Дж., Абдо М.]. *Ат-Та'лиқāt 'аля Шарх ад-Даввāнī ли-ль-'Ақāид аль-'адудиййа*. Каир: Мактабат аш-Шурук ад-дувалиййа; 2002. 517 с.
10. аль-Марджани Ш. *Китāб аль-Хикма аль-бāлига аль-джаниййа фи шарх аль-'Ақāид аль-ханафиййа*. Казань: Типография Вячеслава; 1888. 168 с.
- 10<sup>а</sup>. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи*. Казань: Татар. кн. изд-во, 2008. 479 с.
11. аль-Марджани Ш. *Хаққ аль-байāн ва-т-тасвир ли-мас'алят худуc 'āлям аль-'амр ва-т-тақдир*. Приложение к его книге: *аль-Барқ аль-вамид*. Казань: Типография Вячеслава; 1888. С. 65–71.
12. аль-Марджани Ш. [Хāшййа]. На полях книги: *Хāшййат... аль-Калянбави 'аля аль-Джалляль*. Т. 1–2. Стамбул: Дār ат-тыба'а аль-'āмира; 1317/[1900]. 301, 296 с.
13. ан-Нумани Ш. *Ильм аль-калям аль-джадид*. Каир: аль-Марказ аль-каўми ли-тарджама, 2012. 361 с.
14. Абдо М. *Рисāлят аль-Вāридāt*. Каир: Матба'ат аль-Манār, 1925. 21 с.
15. Blunt W.S. *My diaries*. Т. 2. New York: А.А. Knopf; 1922. 484 p.
16. Рида Р. *Аль-Вуджуд ва-ль-мадда ва-ль-қувва ва-ль-Хāлиқ*, 'азза ва-джалль. *Аль-Манар*. 1932;32(8):588–592.
17. Дунйа С. *Аш-Шайх Мухаммад 'Абдух байн аль-фалясифа ва-ль-калямиййин*. Каир: Дār 'ихйā' аль-кутуб аль-'арабиййа; 1958. 732 с.



18. аль-Хаддад М. *Мухаммад 'Абдух*. Бейрут: Дар ат-Тали'а; 2003. 240 с.
19. аль-Хаддад М. *Аль-'Афгāни*. Бейрут: Дар ан-Нубу'т; 1997. 141 с.
20. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.
21. ад-Даввани. Рисāлят 'исбāt аль-ваджиб аль-қадима. В: [ад-Даввани и др.]. *Саб' расāиль*. Тегеран: Мирāс-и мактуб; 2002. С. 67–114.
22. Абдо М. *Трактат о единобожии*. М.: Медина; 2021. 268 с.
23. Ибн-Сина (Авиценна) Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374
24. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О фальсафской концепции Божьего знания. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694
25. ат-Туси, Насыраддин. *Шарх аль-'Ишāрāt ва-т-танбīхāt*. Т. 1–2 (со сквозной нумерацией). Кум: Буста'н-и китаб; 2007. 1169 с.
26. ар-Рази, Кутбаддин. *Аль-'Иляхиййāt мин аль-Мухāкамāt байн шархай аль-'Ишāрāt*. Тегеран: Мирāс-и мактуб; 2002. 460 с.

## References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Fal'safskie osnovy modernizatorskoy teologii dialoga [Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue]. *Orientalistica Press*. 2022;5(1):57–78. DOI: 10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078 (In Russian)
2. Ibn Sina (Avicenna). *Istselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 1–2. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022. 720, 600 p. (In Russian)
3. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dar al-Ma'ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)
- 3<sup>a</sup>. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian tr.)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)
4. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [The Harmony of Philosophy and Religion]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim Philosophy (Falsafa): an Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan Publ.; 2009, pp. 547–581. (In Russian)
5. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya. Chast' pervaya. [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One].



Minbar. Islamic Studies. 2018;11(3):563–591. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591 (In Russian)

6. Ibn Rushd (Averroes). O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya. Chast' chetvertaya [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498 (In Russian)

7. Ibrahim T. O kontseptsii izvechnogo tvoreniya [On the conception of eternal creation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46 (In Russian)

8. [Abduh M.] Falsafat Ibn Rushd. In: Abduh M. *Al-A'māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq Press; 1993, pp. 515–529. (In Arabic)

9. [al-Afghani J., Abduh M.]. *At-Ta'liqāt 'alā Sharh ad-Dawwānī li-l-'Aqā'id al-'ududiyya*. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwalīyya Publ.; 2002. 517 p. (In Arabic)

10. al-Marjani Sh. *Kitāb al-Hikma al-bāligha al-janīyya fi sharh al-'Aqā'id al-hanafīyya*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava Publishing House; 1888, pp. 65–71. (In Arabic)

10<sup>a</sup>. al-Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi* [Mature Wisdom in Explaining the Creed of an-Nasafi]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2008. 479 p. (In Russian)

11. al-Marjani Sh. Haqq al-bayān wa at-taswīr li-mas'alat hudūth 'ālam al-amr wa at-taqdīr. Appendix to his book: *al-Barq al-wamid*. Kazan: Tipografiya Vyacheslava Publishing House; 1888, pp. 65–71. (In Arabic)

12. Marjani Sh. Hāshīya. On the margins of the book: *Hāshiyat...al-Kalanbawī 'alā al-Jalāl*. Vol. 1–2. Istanbul: Dār at-Tiba'a al-'āmira Press; 1317/[1900]. 301, 296 p. (In Arabic)

13. an-Numani Sh. *'Ilm al-Kalām al-jadīd*. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-t-tarjama; 2012. 361 p. (Arabic translation from Urdu)

14. Abduh M. *Risālat al-Wāridāt*. Cairo: Matba'at al-Manār Publ.; 1925. 21 p. (In Arabic)

15. Blunt W.S. *My diaries*. T. 2. New York: A.A. Knopf; 1922. 484 p.

16. Rida M. Al-Wujūd wa-l-mādḍa wa-l-quwwa wa-l-Khāliq. *Al-Manār*. 1932;32(8):588–592. (In Arabic)



17. Dunya S. *Ash-Shaykh Muhammad 'Abduh bayn al-falāsifa wa-l-kalāmīyīn*. Cairo: Dār 'ihya' al-kutub al-'arabiyya Publ.; 1958. 732 p. (In Arabic)

18. al-Haddad M. *Muhammad 'Abduh*. Beirut: Dār at-Talī'a Press; 2003. 240 p. (In Arabic)

19. al-Haddad M. *Al-'Afghānī*. Beirut: Dār an-Nubuḡh Press; 1997. 141 p. (In Arabic)

20. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musulmanskaia religioznaia filosofia: Falsafa* [Muslim Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 234 p. (In Russian)

21. ad-Dawwani. *Risālat 'Ithbāt al-wujūd al-qadīma*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb Press; 2002, pp. 67–114 p. (In Arabic)

22. Abduh M. *Traktat o edinobozhii* [Treatise on God's unity]. Moscow: Medina Press; 2021. 268 p. (In Russian)

23. Ibn Sina (Avicenna) Al-Isharat wa-t-tanbihat [On Metaphysics]. Part four. *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374 (In Russian)

24. Ibrahim T., Efremova N.V. O fal'safskoĭ kontseptsii Bozh'ego znaniya [On the Falsafa concept of God's knowledge]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):673–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-673-694 (In Russian)

25. at-Tusi, Nasiraddin. *Sharh al-Ishārāt wa-t-tanbihāt*. Qom: Bustān-i kitāb Press; 2007. 1169 p. (In Arabic)

26. ar-Razi, Qutbaddin. *Al-'Ilāhiyyāt min al-Muhākamāt bayn sharhay al-'Ishārāt*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb Press; 2002, pp. 67–114. (In Arabic)



**Ibrahim T., Efremova N.V.**

**On modernistic reception of Falsafa's interpretation of creation**

*Minbar. Islamic Studies. 2023;16(1):77-98*

### **Информация об авторах**

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

### **About the authors**

**Tawfik Ibrahim**, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 24 февраля 2023

Одобрена рецензентами: 28 февраля 2023

Принята к публикации: 07 марта 2023

### **Article info**

Received: February 24, 2023

Reviewed: February 28, 2023

Accepted: March 07, 2023