



Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498)
УДК 140.8:28

Translations
Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая

Т. Ибрагим^{1, а}, Н. В. Ефремова^{2, б}
(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: в продолжающейся публикации представлен перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. Настоящая часть соответствует первым двум вопросам из пятого раздела «Деяния Божьи» – сотворению мира и воздвижению пророков. Отстаивается характерная для фальсафы концепция об извечности креационного акта и выдвигается оригинальная концепция о двух типах чуда как доказательства истинности пророческих миссий.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; Божьи деяния; Ибн-Рушд; калам; пророчество; творение; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ibn-Rushd (Averroes)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four

T. Ibrahim^{1, a}, N. V. Efremova^{2, b}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: this is a continuation of the publication of the translation into Russian of Ibn-Rushd's treatise, in which he criticizes the principles of Kalam theology, especially those of Asharites, and juxtaposes them to the Quranic arguments. The present part deals with the first two questions from the fifth section "God's deeds" – the creation of the world and the sending of the prophets. The author defends the eternalist view on the phenomenon of Creation, which was typical for the falsafa. He also suggests an original concept of two types of miracle as a proof for the authenticity of Prophetic missions.

Keywords: *al-Kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla*; asharites; Averroes; Creation, philosophy, Islamic, in; God's deeds; *falsafa*; Ibn-Rushd; *kalam*; prophecy

For citation: Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):463–498. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498.

Предисловие к переводу

В пятом разделе трактата, посвященном Божьим деяниям¹, Ибн-Рушд обсуждает пять вопросов. Первые два из них, касающиеся сотворения мира² и воздвижения пророков³, представлены в настоящей публикации.

Относительно первого вопроса следует отметить, что в ашаритской теологии (и каламе вообще) он обычно обсуждается не здесь, в разделе о деяниях Бога, а в отдельном разделе, который предшествует рассуждению о бытии Бога, Его атрибутах и деяниях: для мутакаллимов обоснование

¹ *أفعال الله* (Аф'аль Аллах).

² *خَلْقَ الْعَالَمِ* (Хальк аль-'алям).

³ *بَعَثَ الرُّسُلَ* (Ба'с ар-русуль).



возникновения⁴ мира служит посылкой для заключения о существовании Бога как Творца, «Дарителя возникновения»⁵.

Ашаритская/каламская концепция творения представляет типичный для авраамической единобожной традиции теистический креационизм. Таковой характеризуется (1) темпорализмом – создание мира имеет темпоральное/временное начало; (2) нигилизмом – мир создан из ничего (латин. *ex nihilo*); (3) волюнтаризмом – по абсолютно свободной Божьей воле/выбору: Создатель мог и не творить мир вовсе, явить его к бытию в иное время и наделить его (мир в целом и любую вещь в нем) иными свойствами.

По всем этим трем положениям каламская теология расходится с разработанной в мусульманском аристотелизме (фальсафе) концепцией космогенеза (о ней см.: [1, гл. 4; 2]). Фальсафское учение об извечном, а точнее атемпоральном творении мира было квалифицировано со стороны большинства мутакаллимов и других теологов как несовместимое с правоверием. В написанном от имени мутакаллимов сочинении аль-Газали (ум. 1111) «Опровержение философов»⁶ оно фигурирует первым из трех «еретических»⁷ положений фалясифа (представителей фальсафы)⁸.

Краткий ответ на Газалиеву критику Ибн-Рушд дает в трактате «О соотношении философии и религии»⁹ [3, с. 562–565], а более обстоятельный – в «Опровержении Опровержения»¹⁰ [4; 5, с. 3–105]. Настоящее же сочинение «О методах...» составлено в период между двумя указанными работами. Здесь также философ излагает свой ответ, но лишь косвенно, доказывая несостоятельность ашаритского понимания креационной деятельности Бога.

В настоящем сочинении, говоря о творении «из ничего», Ибн-Рушд развивает сказанное им в трактате «О соотношении...», где он, впервые в мусульманской литературе, ссылается на Коран в опровержение каламской концепции. Как он указывает в «О методах...», только творение из чего-то встречается «и в Коране, и в Торе, и во всех прочих ниспосланных Писаниях», и только таковое соответствует обыденному пониманию творения.

⁴ *Худус* (خُدُوس).

⁵ *Мухдис* (مُخْدِس).

⁶ *Тахафут аль-фалясифа* (تَهَافُتُ الْفَلَّاسِيفَةِ).

⁷ *Куфр* (كُفْر).

⁸ Вместе с тем приверженцами этерналистской концепции выступали не только фалясифа, но также интеллектуалы суфизма – Ибн-Араби (ум. 1240), аль-Джили (ум. 1424) и др. Среди активных ее защитников был и видный оппонент фальсафы, ханбалит Ибн-Таймиййа (ум. 1328). Ее отстаивали многие реформаторы Нового и Новейшего времени, в том числе видные представители российской уммы, такие как Ш. Марджани (ум. 1889), Р. Фахретдин (ум. 1936) и М. Бигиев (ум. 1949).

⁹ *Фасл аль-макаль фи-ма байн аль-хикма ва-ш-шари'а мин аль-иттисал* (فَصْلُ الْمَقَالِ فِيْمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِئْتِصَالِ).

¹⁰ *Тахафут ат-Тахафут* (تَهَافُتُ التَّهَافُتِ).



Что касается каламской профетологии¹¹, то философ преимущественно затрагивает здесь только один аспект – о чуде¹² как доказательстве истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения.

Для обозначения пророков в мусульманском Писании употребляются два термина: *анбийа*¹³, собственно «пророки», и *русуль*¹⁴, «посланники». В мусульманской теологии обычно различают эти две категории, чаще всего полагая, что посланник – это пророк, который несет людям новый Закон или передает об изменениях в прежнем, тогда как обычный пророк посвящает себя проповеди ниспосланного предшествующим пророкам – посланникам Закона. Среди других критериев различения двух эпитетов есть и такой, по которому просто пророку дается откровение или послание, предназначенное лишь ему, а пророк-посланник призван донести это послание остальным людям. Ибн-Рушд же, как и некоторые богословы, в том числе среди мутакаллимов-ашаритов, отождествляет пророка и посланника.

В каламе (и мусульманской теологии вообще) утвердился тезис о том, что необычайное¹⁵ служит чудом в строгом смысле слова, т.е. свидетельствующим о Божьем посланничестве, лишь при претензии на статус посланника и при сочетании с требованием-вызовом¹⁶ со стороны тех, к кому обращается претендент. По Ибн-Рушду, в каламском/ашаритском толковании чуда прежде всего уязвимым является положение о том, что если данный претендент – самозванец, то такое чудо не появится.

Провозглашая Коран единственным подлинным чудом, удостоверяющим пророческую миссию Мухаммада, Ибн-Рушд выдвигает оригинальную концепцию о двух типах чуда: интернальном, «адекватном»¹⁷ (соответствующем собственному деянию пророка – учреждению законоположений, обеспечивающих счастье в этом мире и будущем) и «экстернальном»¹⁸ (превращении посоха в змея, воскрешении мертвых и других физических чудесах). В этом философ видит превосходство пророческой миссии Мухаммада и с этим связывает ее отличительный, универсальный характер.

¹¹ О ней см.: [6, § 4.3]; о собственно фальсафской профетологии см.: [1, § 6.1].

¹² *Му'джиза* (مُعْجِزَة).

¹³ Ед. *наби* (نَبِيّ).

¹⁴ Ед. *расуль* (رَسُول).

¹⁵ *Харик* (خَارِق).

¹⁶ *Тахадди* (تَحَدِّي).

¹⁷ *Мунасиб* (مُنَاسِب).

¹⁸ *Баррани* (بَرَّانِي).



«О методах обоснования принципов вероучения»

5¹⁹. О познании Божьих деяний²⁰

В этом разделе²¹ мы ограничимся пятью вопросами, которые суть те основоположения²², вокруг каких сосредоточено все рассуждение: (1) доказательство сотворенности мира²³; (2) воздвижение пророков²⁴; (3) предопределение²⁵; (4) несправедливость и справедливость²⁶; (5) воскресение²⁷.

5.1²⁸. Сотворение²⁹ мира

[О намерении Закона]

Да будет тебе известно, что в отношении мира³⁰ Закон³¹ хочет, чтобы мы познали, что он создан³² Богом (благословен Он и всевышен!)³³ и сотворен³⁴ Им, что он не возник случайно³⁵, сам по себе. Путь³⁶ же, по которому Закон ведет к этому, – это не путь ашаритов, который, как мы показали выше, не принадлежит ни к числу достоверных³⁷ путей, свойственных ученым, ни к числу общих для всех путей, т.е. простых³⁸ путей, а под «простыми» я подразумеваю те, что имеют малое количество посылок и чьи выводы близки к самоочевидным³⁹ посылкам.

¹⁹ В оригинале: пятый раздел (الفَنّ الخامس).

²⁰ *Фи ма'рифат аф'аль Аллах* (في معرفة أفعال الله). По-видимому, название раздела – поздняя вставка.

²¹ Баб (باب).

²² *Усул*, ед. *асл* (أصل، أصول).

²³ *Фи исбат хальк аль-'алям* (في إثبات خلق العالم).

²⁴ *Фи ба'с ар-русул* (في بعث الرُّسُل).

²⁵ *Фи аль-када' ва-ль-кадар* (في القضاء والقدر).

²⁶ *Фи ат-таджуир ва-т-та'дил* (في التجوير والتَّعْدِيل).

²⁷ *Фи аль-ма'ад* (في المَعَاد); слово *ма'ад* буквально означает «воскресение, воскрешение».

²⁸ В оригинале: первый вопрос (المَسْأَلَةُ الْأُولَى).

²⁹ *Худус* (حُدُوث).

³⁰ *Аль-'алям* (العالم).

³¹ *Аш-шар'* (الشَّرْح); здесь – Коран, его учение.

³² *Масну'а* (مَصْنُوع).

³³ *Табарака ва-та'аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

³⁴ *Мухтара'* (مُخْتَرَع).

³⁵ *'ан аль-иттифак* (عَنِ الْإِتِّفَاقِ).

³⁶ *Тарик* (طَرِيق).

³⁷ *Йакынцийя* (يَقِينِيَّة).

³⁸ *Басыта* (بَسِيْطَة).

³⁹ *Аль-ма'руфа би-анфуси-ха* (المَعْرُوفَةُ بِأَنْفُسِهَا).



Что же касается доказательств, которые состоят из пространственных составных умозаключений, основанных на искусно разработанных основоположениях, то Закон не обращается к ним при обучении широкой публики. Всякий, кто ведет ее иного рода путем (т.е. отличным от простых), приписывая это Закону, тот не ведает о его целях и уклоняется от его пути. Кроме того, если Закон и просвещает широкую публику посредством подобных умозаключений, то он делает это лишь с помощью тех из них, у которых есть некий аналог⁴⁰ в видимом⁴¹. В случае насущной потребности в ознакомлении широкой публики с таковыми их изображают с помощью наиболее схожих с ними аналогов, как то имеет место в отношении модусов⁴² Воскресения⁴³. А касательно того рода вещей, в знании о которых широкая публика не нуждается, ей разъясняют, что это не входит в сферу ее знания, как сие сказал [Бог] (всевышен Он!) относительно духа⁴⁴.

Раз этот принцип установлен для нас, то должно быть, чтобы путь, по которому следует Закон в обучении широкой публики знанию о сотворении мира, принадлежал к числу простых путей, всеми признанных, и чтобы его (мира) сотворение, коли не имеет [подлинного] аналога в видимом, иллюстрировалось Законом на примере видимых вещей.

[Доказательство сотворенности – «от промысла»]

Что касается путей Закона в обучении широкой публики, что мир создан Богом (благословен Он и всевышен!), то при внимательном рассмотрении соответствующих аятов обнаруживается, что это и есть тот самый путь от промысла⁴⁵, о котором мы говорили, как об одном из путей обоснования бытия⁴⁶ Творца⁴⁷ (всевышен Он!).

Ведь если человек, посмотрев на какую-нибудь чувственную вещь, увидит, что она имеет определенную форму, величину и расположение, которые соответствуют наличествующей в ней пользе и цели, и если поймет, что была бы она иной формы, величины или расположения, от нее не было бы той пользы, то он непременно узнает, что у этой вещи есть сделавший ее создатель, а посему ее форма и величина соответствуют той пользе и что соединение таких аспектов

⁴⁰ *Мисаль* (مِثَال).

⁴¹ *Аш-шахид* (الشَّاهِد); это наблюдаемые вокруг нас явления, в противоположность «невидимому» (*аль-га'иб* الغَائِب), например: небеса, мир в целом, ангелы, Бог.

⁴² *Ахуаль*, ед. *халь* (أَحْوَال، خَال).

⁴³ *Аль-ма'ад* (المَعَاد).

⁴⁴ *Ар-рух* (*ар-Рух*?; الرُّوح). Аллюзия на аят 85 :71 – «Тебя (Мухаммада) спрашивают о духе | Отвечай: | “Дух ведом одному Господу | Вам же дано знать очень мало”».

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

Под «духом» здесь чаще всего понимается человеческая душа. Версии: архангел Гавриил; величественный ангел под именем *ар-Рух*; особый род духовных существ.

⁴⁵ *Тарик аль-'инайа* (طَرِيقُ الْعِنَايَةِ).

⁴⁶ *Вуджуд* (وُجُود).

⁴⁷ *Аль-Халик* (الْخَالِق).



сообразно данной пользе не было случайным. Например, если человек увидит на земле камень и найдет, что его форма такова, что на нем можно сидеть, и таковыми являются его величина и расположение, то этот человек поймет, что данный камень сделан кем-то, кто и установил его таковым, и определил ему означенное место. А коли он не заметит ничего из того, что благоприятствует сидению, то человек однозначно убедится в том, что нахождение камня там и наличие его с таким-то свойством суть нечто случайное – он не установлен⁴⁸ там каким-то делателем⁴⁹.

И так обстоит дело в мире в целом. Если кто взглянет на имеющиеся в нем солнце, луну и другие планеты, которые служат причиной четырех времен [года], ночи и дня, дождя, воды и ветра, причиной населенности участков Земли, бытия в них людей и прочих живых существ и растений; если посмотрит на то, как Земля [благоприятно] соответствует⁵⁰ обитанию на ней людей и прочих сухопутных животных, вода – для водных животных, воздух – для летающих, так что разрушение чего-либо из этого строя⁵¹ привело бы к разрушению бытия здешних существ, – если кто посмотрит на это, то непременно узнает, что имеющееся во всех частях мира соответствие⁵² людям, животным и растениям не может быть случайным, но [исходит] от намерения некоего намеревающегося⁵³, от воли некоего волящего⁵⁴, а именно от Бога (всевышен Он и всевелик!)⁵⁵, и непременно узнает, что у мира есть создатель, ибо обязательно таковому ведомо, что это соответствие не могло бы наличествовать в мире, если бы его бытие [исходило] не от некоторого создателя, а по случайности.

Факт того, что такого рода доказательство является и категорическим⁵⁶ и простым, явствует в свете изложенного нами. Ведь оно зиждется на двух основоположениях, всеми признанных: во-первых, бытие мира со всеми его частями подходит для бытия человека и всех здешних существ; во-вторых, всякое, что во всех своих частях соответствует единому действию и направлено к единой цели, обязательно является созданным. Из этих двух основоположений естественно следует, что мир – создан, что у него есть создатель. Ибо доказательство от промысла указывает одновременно на обе вещи, посему оно и является наивысшим⁵⁷ из доказательств, обосновывающих бытие Создателя.

⁴⁸ Глаг. *джа'аля* (جَعَلَ).

⁴⁹ *Фа'иль* (فَاعِل); в некоторых рукописях – *джа'иль* (جَاعِل); см. предыдущее примечание).

⁵⁰ Глаг. *вафака* (وَأَفَقَّ).

⁵¹ *Халика*, *бунйа* (خَلِيْقَةٌ ، بُنْيَاءٌ).

⁵² *Мувафака* (مُؤَافَقَةٌ). Здесь и далее речь идет о благоприятном соответствии.

⁵³ *Касд касыд* (قَصْدٌ قَاصِدٌ).

⁵⁴ *Ирадат мурид* (إِرَادَةٌ مُرِيدٌ).

⁵⁵ *'аzza ва-джалля* (عَزَّ وَجَلَّ).

⁵⁶ *Кат'и* (قَطْعِي).

⁵⁷ *Ашраф* (أَشْرَف).

[Коранические свидетельства об этом доказательстве]

А факт того, что такого рода обоснование и есть то доказательство, какое имеется в Досточтимом Писании⁵⁸, явствует в свете не одного айата из числа тех айатов, в которых говорится о начале творения⁵⁹. Это, в частности, Божье речение⁶⁰:

«أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا
اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ
الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَجَاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا»

«Разве Мы не сделали Землю ровной/постелью (*михад*), | Горы – [держаси-ми землю] кольями; | [He] сотворили Мы вас четами; | [He] сделали Мы сон ваш покоем, | [He] сделали Мы ночь – одеждой, | А день – [временем для дел] житейских; | [He] воздвигли Мы над вами семь твердей [небесных]; | [He] сделали Мы яркий/пылающий (*ваххадж*) светильник; | [He] низвели Мы из туч обильный дождь, | Чтобы им взрастить зерна, растения | И сады густые» (78: 6–16).

Если вдуматься в эти айаты, то в них обнаруживается указание⁶¹ на соответствие частей мира бытию человека. Ибо [Бог] начал с указания на вещь, которая сама по себе ведома нам – и белокожим, и чернокожим, а именно: Земля сотворена с таким качеством, благодаря каковому возможно наше пребывание на ней – была бы она подвижной, с иной формой, в другом месте или иной величиной, мы не могли бы ни находиться на ней, ни быть сотворенными на ней.

И все это заключено в Божьем речении: «Разве Мы не сделали Землю ровной/постелью (*михад*)». Ведь [слово] *михад* сочетает в себе соответствие по форме, покою и расположению, вдобавок и значение мягкости. Какое недосыгаемое⁶² [красноречие], какая превосходная метафора, какое дивное сочетание! Ведь в слове *михад* собрано все, что у Земли имеется в плане соответствия пребыванию человека на ней. И это стало вполне ясным для ученых [лишь] через составление пространных рассуждений и в течение немалого времени – воистину милостью Своей Бог отмечает, кого хочет⁶³.

А Божье речение «Горы – кольями (*аутад*)» указывает на пользу от того, что Земля покоится благодаря горам. Если представить ее меньшей величиной, скажем – без гор, та бы содрогнулась от движений прочих стихий⁶⁴ (т.е. воды и воздуха), отошла от своего места, и непременно погибло бы [все] живое. Значит, соответствие покоя Земли находящимся на ней сущих появилось не случайно, а по намерению намеревающегося и воле волящего. Отсюда необхо-

⁵⁸ То есть Коран; араб. : аль-Китаб аль-'азиз (الكتاب العزيز).

⁵⁹ Бад' аль-хальк (بَدَأَ الخلق).

⁶⁰ Каулу-ху та'али (قَوْلُهُ تَعَالَى); букв.: «речение Его (всевышен Он!)».

⁶¹ Танбих (تَنْبِيْهُ).

⁶² И'джаз (إِعْجَاز).

⁶³ Фраза «Воистину... хочет» взята из айата 2: 105 (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ).

⁶⁴ Или: элементы; араб. устукусс (أَسْطُقُوس) – арабизир. форма от греч. stoicheion.



димо следует, что она создана сим Намеревающимся (преславлен Он!)⁶⁵ и Им явлена к бытию⁶⁶ с тем свойством, каковое Он определил для бытия находящихся на ней существ.

Потом [Бог] указал на соответствие бытия дня и ночи живым существам, сказав (всевышен Он!): «Сделали Мы ночь – одеждой, | А день – [временем для дел] житейских». Он хочет [сказать], что для здешних существ Он сделал ночь словно одеждой и покровом от солнечной жары. Не исчезало бы Солнце ночью, погибли бы те сущие, чью жизнь Бог сделал [зависимой] от Солнца, т.е. живые существа и растения. Поскольку одежда может защитить от жары, будучи и покровом, и поскольку ночь заключает в себе оба смысла, то Бог (всевышен Он!) назвал ее одеждой, и это – одна из прекраснейших метафор. В ночи есть и другая польза для живых существ: сон ночью заменяет уход света, который движет чувства к внешней стороне тела, когда оно бодрствует. Вот почему сказано Им (всевышен Он!): «Сделали Мы сон ваш покоем», т.е. погружением в ночную темноту.

Далее [Бог] (всевышен Он!) говорит: «Воздвигли Мы над вами семь твердей [небесных]; сделали Мы яркий/пылающий светильник». Словом о воздвижении [твердей] выражена мысль и о сотворении⁶⁷ их, и о заключенном в них мастерстве, строе и порядке, а словом о твердости – мысль об установленной в них способности к такому движению, которое не утихает, и со стороны которого они не знают утомления, а также об отсутствии опасности их обрушения на манер обрушения потолков и высоких зданий; и именно на это указывается в Божьем речении: «И небо сделали Мы кровлей оберегаемой»* (21: 32).

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْعًا مَّحْفُوظًا» *

Всем этим Он обращает [наше] внимание на их соответствие – по их количествам, фигурам, расположениям и движениям – бытию тех, что на Земле и вокруг нее: остановись хоть одно из небесных тел лишь на миг, в негодность пришло бы всякое сущее на поверхности Земли – что тогда будет при остановке их всех! Впрочем, некоторые утверждают, что именно дуновение в Трубу⁶⁸, каковое служит причиной [всеобщей] гибели⁶⁹, и есть остановка небесного движения⁷⁰.

Указывая затем на собственную пользу от Солнца и его соответствие бытию сущих на Земле, [Бог] (всевышен Он!) говорит: «Сделали Мы яркий/пылающий (*ваххадж*) светильник (*сирадж*)». Он назвал [Солнце] светильни-

⁶⁵ *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

⁶⁶ *Мауджуда ля-Ху* (مَوْجُودَةٌ لَهُ).

⁶⁷ *Ихтира'* (اِخْتِرَاعٌ).

⁶⁸ *Ан-нафх фи ас-сур* (النَّفْخُ فِي الصُّورِ). Об этом дуновении как возвести о кончине мира говорится во многих айатах – 6: 73; 18: 99; 39: 68; и др.

⁶⁹ *Ас-са'ка* (الصَّعْقَةُ); аллюзия на аят 39: 68, в котором фигурирует однокоренной глагол *са'и-ка* (وَنفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض...).

⁷⁰ *Вукуф аль-фляк* (وَقُوفُ الْفَلَكَ).



ком, поскольку тьма изначальна, а свет – привходящий по отношению к ней. И подобно тому как светильник является привходящим по отношению к тьме ночи, и без него ночью человек не извлек бы пользы от своего зрительного чувства, точно так же без Солнца живое существо не извлекло бы вообще пользы от своего зрительного чувства. Именно на эту пользу, опричь других, обращается внимание, ибо она самая достойная из них и наиболее явная.

После этого [Бог] (всевышен Он!) обращает внимание на указанную пользу от ниспослания дождя: таковой ниспосылается ради растений и животных; ниспослание же его в определенном количестве и в определенные времена для выращивания растений не может произойти случайно – за ним стоит забота⁷¹ о здешних сущих, как о сем сказал [Бог] (всевышен Он!): «Чтобы им взрастить зерна, растения и сады густые».

В Коране есть множество [других] аятов, в которых указывается на этот смысл. Таково, например, Божье речение:

«أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا *
وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا»

«Неужели вы не видите, | Как Бог устроил семь небес ярусами, | В них Луну сделал светом, | А Солнце – светильником; | Из земли, подобно растениям, | Бог произрастил вас» (71: 15–17);

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً»

«Тот, Кто Землю сделал для вас ложем (*фираш*), | А Небо – кровом (*бина*)» (2: 22).

Если бы мы взяли за исчисление таких аятов и разъяснение упомянутого в них промысла, который указывает на Создателя и созданное, на это не хватило бы и множества томов. Сие не входит в намерение настоящей книги. Возможно, если Бог отсрочит срок [моей] жизни⁷² и если на то будет свободное время, мы посвятим отдельную книгу промыслу, на который указывает Досточтимое Писание⁷³.

[Критика ашаритского доказательства:

отрицание причинности равносильно отрицанию Создателя]

Тебе подобает знать, что такого рода доказательство крайне противоположно тому доказательству, о котором твердят ашариты как о пути к познанию⁷⁴ Бога (преславен Он!). Ибо они утверждают, что свидетельство⁷⁵ сущих о Боге (благословен Он и всевышен!) связано не с имеющейся в них целесо-

⁷¹ *инайя* (عِنَايَة).

⁷² *Аль-аджаль* (الْأَجَل).

⁷³ До нас не дошли сведения о написании философом такой книги.

⁷⁴ *Ма'рифа* (مَعْرِفَة).

⁷⁵ *Далляят* (دَلَالَة).



образностью⁷⁶, каковая предполагает промысел, а с возможностью⁷⁷, т.е. с тем, что для разума возможно, чтобы все сущие были как с данным свойством, так и с противоположным ему. Но было бы это равно возможное, не было бы здесь целесообразности, не было бы вообще никакого соответствия между человеком и частями мира. Ведь при ашаритском полагании возможности для сущих быть иными не будет соответствия между человеком и теми сущими, которые Бог сотворил в милость⁷⁸ для него, повелев возносить благодарность Ему за сие. По означенному мнению, возможность сотворения человека в качестве части этого мира равна возможности сотворения его, например, в пустоте⁷⁹, которую они считают чем-то сущим.

Более того, тогда человек мог бы быть с иной формой⁸⁰ и иным сложением⁸¹, притом от него исходило бы человеческое действие. И для них (ашаритов) возможно, чтобы человек был частью другого мира, по своему определению и описанию⁸² отличного от нашего: тогда здесь не будет никакого благодеяния⁸³, каковое Бог оказал человеку как милость⁸⁴. Ведь вещь, которая для бытия человека не является ни обязательной⁸⁵, ни предпочтительной⁸⁶, такова, что человек может обойтись без нее. Но вещь, без каковой человек может обойтись, не принадлежит к числу вещей, чье бытие есть благодеяние⁸⁷ ему. И все это противоречит естественному [взгляду]⁸⁸ людей.

И вообще, кто отрицает исхождение⁸⁹ причиненных⁹⁰ как следствий [соответствующих] причин⁹¹ в созданных вещах⁹² или не постигает этого, у того нет знания ни о созданном, ни о создателе⁹³. Равным образом, кто отрицает исхож-

⁷⁶ Или: мудрость; араб. *хикма* (حِكْمَةٌ) – мудрость, а также мудрое, целесообразное устройство.

⁷⁷ *Джаваз* (جَوَاز).

⁷⁸ Глаг. *имтанна* (اِمْتَنَّ).

⁷⁹ *Аль-халля'* (الْخَلَاء').

⁸⁰ *Шакль* (شَكْل).

⁸¹ *Хилька* (خَيْلَقَةٌ).

⁸² *Хадд* (حَدٌّ) и *шарх* (شَرْح).

⁸³ *Нц'ма* (نِعْمَةٌ).

⁸⁴ Глаг. *манна* (مَنَّ).

⁸⁵ *Дарури* (ضَرُورِي).

⁸⁶ *Афдал* (أَفْضَل).

⁸⁷ *Ин'ам* (إِنْعَام).

⁸⁸ В оригинале: *фитар*, ед. *фитра* (فِطْرَةٌ، فِطْرٌ) – «естество, врожденное свойство». Возможно, *фитар* есть описка от *назар* (نَظَر), «взгляд».

⁸⁹ *Вуджуд* (وُجُود).

⁹⁰ *Мусаббат* (مُسَبَّبَات).

⁹¹ *Асбаб* (أَسْبَاب).

⁹² *Аль-умур ас-сына'иййа* (الْأُمُور الصَّنَاعِيَّة); предметы, произведенные ремеслом/искусством.

⁹³ *Ас-сына'а* (الصَّنَاعَةُ) и *ас-сани'* (الصَّانِع); т.е. изделие и издельщик.



дение причиненных от причин в нашем мире, тот отрицает премудрого Создателя⁹⁴ – Бог намного превышает сего!⁹⁵

Их (ашаритов) утверждение о том, что Бог ввел обычай⁹⁶ относительно данных причин и что таковые не оказывают действия⁹⁷ с соизволения Божьего⁹⁸, – такое их утверждение очень далеко от адекватности [понятию о] мудрости/целесообразности⁹⁹; более того, оно отменяет сию. Ведь если причиненные могут явиться без данных причин на тот же манер, что и в результате действия этих причин, то какая же целесообразность в их осуществлении посредством указанных причин?!

Действительно, исхождение причиненных от причин бывает только одним из трех способов:

во-первых, согласно обязательности¹⁰⁰, как в случае с питанием для человека;

во-вторых, ради предпочтительного¹⁰¹, т.е. для того, чтобы причиненные были более совершенные, как в случае с наличием у человека двух глаз;

в-третьих, не ради предпочтительности и не в силу обязательности. В таком случае возникновение причиненных благодаря причинам будет случайным и непреднамеренным – тогда не будет никакой целесообразности вообще: они будут указывать не на создателя, а на случай. К примеру, если бы у человека форма руки, число пальцев и их величина не являлись обязательными или предпочтительными в деле хватания (какое есть ее собственное действие) и удержания разных по форме предметов – [в частности] для адекватного оперирования всевозможными инструментами разных ремесел, то исхождение действий руки от ее формы, количества ее частей и их величины было бы случайным. Обстояло бы дело таким образом, не было бы смысла отмечать человека рукой, а не копытом или тому подобным из числа органов, каковые присущи тому или иному животному в форме, подходящей для данного его действия.

И вообще, при устранении причин и причиненных¹⁰² нечем будет отвечать сторонникам случайности, т.е. тем, кто утверждает, будто нет Создателя, а все происходящее в мире – от материальных¹⁰³ причин. Ведь одна из двух возмож-

⁹⁴ *Ас-Сани' аль-хаким (الصَّانِعُ الْحَكِيمُ).*

⁹⁵ Араб.: *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا*; аллюзия на аят 17: 43 *تَعَالَىٰ اللَّهُ عَن ذَٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا*.

⁹⁶ *Аджра аль-'ада (أَجْرَى الْعَادَةِ)*; по ашаритам, если наличествует причина (например, огонь – для сжигания или лекарство – для выздоровления), то следствие (выздоровление) появляется не необходимым образом, под воздействием данной ее причины, а лишь потому, что Бог «ввел обычай» такого появления.

⁹⁷ *Та'сир (تَأْتِير)*; не влияют на само явление причиненного к бытию.

⁹⁸ То есть отрицается действие причин, пусть таковое и с Его соизволения.

⁹⁹ См. примечание 76.

¹⁰⁰ *Идтырар (إِضْطِرَار)*.

¹⁰¹ *Афдал (أَفْضَل)*.

¹⁰² При отрицании влияния причины на возникновение причиненного.

¹⁰³ *Маддийа (مَادِيَّة)*.



ных [вещей] не более заслуживает исхождения от случая, нежели от выбирающего делателя¹⁰⁴. Если же ашарит скажет, что исхождение одной из двух или нескольких возможных [вещей] свидетельствует о наличии какого-то специфицирующего¹⁰⁵ делателя, то те вправе сказать, что реализация¹⁰⁶ одной из двух или нескольких возможных [вещей] имеет место по случайности, поскольку воля действует взамен одной из причин, а возникающее без причины¹⁰⁷ – от случайности. Мы наблюдаем, как многие вещи возникают таким образом: например, стихии случайно могут сочетаться между собой, отчего случайно возникает некоторое сущее; потом они сочетаются иначе, и в результате случайно возникает от такого случайного сочетания другое сущее; таким образом все сущие оказываются случайно возникшими!

Мы же говорим: подобает, чтобы здесь был некоторый порядок и строй¹⁰⁸, совершеннее какового не может быть. Смеси¹⁰⁹ [элементов] строго определены¹¹⁰, а возникающие от них сущие – необходимы¹¹¹. И такой [порядок] никогда не нарушается, посему не может быть случайным, ибо возникающее от случайного менее необходимо. На это указывается в Божьем речении: «[Таково] создание Бога, Кто все сделал в совершенстве»* (27: 88).

«صُنَعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَ كُلَّ شَيْءٍ» *

Хотелось бы знать, о каком совершенстве в сущих можно говорить, если они суть возможны?! Ведь возможное не более предпочтительно для вещи¹¹², нежели противоположное ему. На это обращается внимание в Его речении: «В творении Всемилостивого не увидишь ты никакого разлада; | Взгляни окрест – узришь ли какой изъян?!» (67: 3).

«مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» *

Какой еще больший разлад, чем тот, когда все вещи могут быть с иным свойством, но они возникли с данным?! Не исключено, что не-сущее свойство¹¹³ лучшее сущего. А кто утверждает, например, что было бы восточное движение¹¹⁴ западным, а западное – восточным, не было бы разницы в [аспекте]

¹⁰⁴ Фа'иль мухтар (فَاعِلٌ مُخْتَارٌ).

¹⁰⁵ Мухасссыс (مُخَصَّصٌ); такой делатель отмечает бытием одну из разных возможных альтернатив.

¹⁰⁶ Вуджуд (وُجُودٌ).

¹⁰⁷ 'илля (عِلَّةٌ), сабаб (سَبَبٌ).

¹⁰⁸ Тартиб (تَرْتِيبٌ) и низам (نِظَامٌ).

¹⁰⁹ Ед. имтизадж (إِمْتِزَاجٌ).

¹¹⁰ Махдуда мукаддара (مَخْدُودَةٌ مُقَدَّرَةٌ).

¹¹¹ Ваджиба (وَاجِبَةٌ).

¹¹² Для приводящего его к бытию или для явления к бытию.

¹¹³ Нереализовавшаяся альтернатива.

¹¹⁴ Небесных светил.



созданности¹¹⁵ мира, тот отменяет целесообразность. Это словно сказать, что в случае замены у человека¹¹⁶ правой руки на левую не будет разницы в [аспекте] созданности человека. Однако, если об одной из двух возможных [вещей] допустимо сказать, что она исходила, при двух возможностях, от выбирающего делателя, то и о ней допустимо сказать, что от своего делателя она исходила, при двух возможностях, случайным образом, ибо мы наблюдаем, как при двух возможностях многие возможные случайно исходят от их делателя.

Тебе же видно, как люди единодушно считают, что именно низшие произведения¹¹⁷ могут быть иными, нежели таковыми, каковыми они созданы; и порой вследствие подобной низости о многих произведениях думают, что они возникли случайно. И именно высшие¹¹⁸ произведения рассматриваются как такие, которые не могут быть с иной формой, нежели той, которой их наделил производитель. Значит, это мнение мутакаллимов противоречит и религии¹¹⁹, и философии¹²⁰.

Смысл сказанного нами состоит в том, что утверждение о возможности¹²¹ скорее указывает на отрицание Создателя, нежели на Его существование, и что оно также влечет за собой отрицание за Ним мудрости¹²²: если не полагать таких посредствующих¹²³ между началами¹²⁴ и конечными целями¹²⁵, вследствие которых выстраивается бытие целей, то в мире не будет строя и порядка. Если же здесь нет строя и порядка, то нет и указания на то, что у этих сущих есть волящий и ведающий делатель. Ведь, собственно, строй и порядок, выстраивание причиненного соответственно причинам, и свидетельствует об их исхождении по знанию и мудрости. Осуществление же возможного, при [полагании] двух возможностей, допустимо возводить и к немудрому делателю, от которого оно [исходит] по случайности – на манер того, как камень, вследствие имеющейся в нем тяжести, падает в эту сторону, а не в другую, в этом месте, а не в другом, в этом положении, а не в другом.

¹¹⁵ *Сан'а* (صَنَعَةٌ).

¹¹⁶ Мы следуем версии одной из рукописей; в основном тексте – *хайаван* (حَيَوَان), «живое существо».

¹¹⁷ *Масну'ат хасиса* (مَصْنُوعَاتُ حَسِيْسَةٍ).

¹¹⁸ *Шарифа* (شَرِيْفَةٌ).

¹¹⁹ *Шари'а* (شَرِيْعَةٌ).

¹²⁰ *Хикма* (حِكْمَةٌ). Ибн-Рушд обыгрывает два значения слова *хикма*: «целесообразность» и «философия».

¹²¹ *Джаваз* (جَوَاز); возможность для творений быть иными.

¹²² *Хикма* (حِكْمَةٌ).

¹²³ *Аусат*, ед. *васат* (أَوْسَاطٌ، وَسَطٌ).

¹²⁴ *Мабади'*, ед. *мабда'* (مَبَادِيْ، مَبْدَأٌ).

¹²⁵ *Гайат* (غَايَاتٌ).



Итак, из указанного утверждения [ашаритов] необходимо следует: или отмена¹²⁶ бытия делателя вообще или отмена бытия мудрого ведающего¹²⁷ делателя, да возносится Бог и Его имена¹²⁸ над таковым!

[Нет нужды в отрицании естественных причин, ибо они сотворены Богом]

Мутакаллимов из числа ашаритов к этому утверждению привело стремление избежать утверждения о действии природных сил¹²⁹, которые Бог (всевышен Он!) установил в здешних сущих, как Он установил в них души и другие действующие¹³⁰ причины, поэтому они (ашариты) избегали утверждения о причинах, дабы не прийти к утверждению о наличии здесь иных действующих¹³¹ причин, нежели Бога. Но это далеко не так! Ведь здесь¹³² не [окажется] иного действующего помимо Бога, раз Он выступает творцом причин, и таковые действуют именно с соизволения Его и при Божьем сохранении бытия их. Дополнительные разъяснения по этой теме¹³³ мы дадим в связи с вопросом о предопределении¹³⁴.

Они (ашариты) опасались также, что из признания естественных причин следует, что мир возник благодаря некоей естественной причине. Но если бы они знали, что природа¹³⁵ создана [Богом] и нет более явного свидетельства о Создателе, чем наличие вещей с таким свойством совершенства¹³⁶, то они бы знали, что отрицающий природу опускает часть сущих, указывающих на бытие ведающего делателя, поскольку отрицает часть [произведенных] Им сущих. А кто отрицает некоторых из тварных сущих, тот отрицает одно из действий¹³⁷ Творца (преславлен Он!). И таковой приближается к тем, кто отрицает что-нибудь из Его атрибутов!¹³⁸

¹²⁶ *Ибтал* (إِبْطَال).

¹²⁷ *'алим* (عَالِم).

¹²⁸ Араб.: تَعَالَى اللهُ وَتَعَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ عَنْ ذَلِكَ.

¹²⁹ *Аль-кыва ат-таби'ийа* (القَوَى الطَّبِيعِيَّة).

¹³⁰ *Му'ассира* (مُؤْتِرَة).

¹³¹ *Фа'илья* (فَاعِلَة).

¹³² При признании естественных причин.

¹³³ *Ма'на* (مَعْنَى).

¹³⁴ *Аль-када' ва-ль-кадар* (القَضَاءُ وَالْقَدْر).

¹³⁵ *Ат-таби'а* (الطَّبِيعَة); наличествующая в вещах внутренняя сила.

¹³⁶ *Ихкам* (إِحْكَام).

¹³⁷ *Аф'аль* (أَفْعَال).

¹³⁸ *Сыфат* (صِفَات).

И вообще, воззрения этих людей взяты из предположения¹³⁹, данного на первый взгляд¹⁴⁰, а при таком наименовании «воля»¹⁴¹ прилагается к тому, кто в состоянии¹⁴² делать и данную вещь, и ее противоположность. Поэтому они посчитали, что если не полагать сущие возможными¹⁴³, то они не в силах утверждать о существовании волящего¹⁴⁴ делателя. Посему они и утверждают, что все сущие суть возможны, дабы отсюда доказать, что действующее начало¹⁴⁵ – волящее. Имеющийся в произведенных вещах порядок¹⁴⁶ они словно не рассматривают как нечто необходимое¹⁴⁷, раз таковой исходит от волящего делателя – Создателя.

Эти люди не учли, что таким утверждением они приходят к отрицанию мудрости за Создателем или к вхождению случайной причины¹⁴⁸ в сущие. Ведь вещи, которые воля производит не ради какой-то вещи, не для определенной цели¹⁴⁹, суть нечто напрасное¹⁵⁰, относящееся к случайности¹⁵¹. Но если бы они, как было выше отмечено, знали о том, что в плане строя¹⁵², наличествующего в действиях природы, необходимо следует, что таковые исходят от ведающего создателя, иначе имеющийся в них строй оказался бы случайным, то им не пришлось бы отрицать действия природы, тем самым отрицая некоторых из воинства¹⁵³ Бога (всевышен Он!), Им поставленных на службу¹⁵⁴ в деле явления к бытию¹⁵⁵ – с Его соизволения – многих из вещей и сохранения их.

Дело в том, что Бог (благословен Он и всевышен!) создал¹⁵⁶ многие сущие посредством как причин, которые извне поставлены на службу им, т.е. посред-

¹³⁹ *Занн* (ظَنَنْ).

¹⁴⁰ *Бади' ар-ра'и* (بَدَائِ الرُّأْيِ); в оригинале далее дается разъяснение этого обозначения, какое и представлено в русском переводе.

¹⁴¹ *Ирада* (إِرَادَةٌ).

¹⁴² Глагол *кадара/йакдиру* (قَدَرَ ، يَقْدِرُ).

¹⁴³ *Джа'иза* (جَائِزَةٌ); т.е. могут быть и не быть, обладать и данным свойством, и противоположным ему.

¹⁴⁴ *Мурид* (مُرِيدٌ).

¹⁴⁵ *Аль-мабда' аль-фа'иль* (المَبْدَأُ الفَاعِلُ).

¹⁴⁶ *Тартиб* (تَرْتِيبٌ).

¹⁴⁷ *Дарури* (ضَرُورِيٌّ).

¹⁴⁸ *Ас-сабаб аль-иттифаки* (السَّبَبُ الإِتِّفَاقِي).

¹⁴⁹ *Гайа* (غَايَةٌ).

¹⁵⁰ *'абас* (عَبَثٌ).

¹⁵¹ *Иттифак* (إِتِّفَاقٌ).

¹⁵² *Низам* (نِظَامٌ).

¹⁵³ *Джунд* (جُنْدٌ); видимо, аллюзия на аяты 9: 26; 36: 28; и др.

¹⁵⁴ Глагол *саххара* (سَخَّرَ); см., например, аяты 31: 20 и 45: 13.

¹⁵⁵ *Иджад* (إِجَادٌ).

¹⁵⁶ *Ауджада* (أَوْجَدَ).

ством небесных тел, так и причин, которые Он создал в самих¹⁵⁷ этих сущих, т.е. посредством душ и природных сил, дабы бытие сущих сохранилось и мудрое [устройство] завершилось. Кто более неправ, чем тот, кто отменяет мудрость, возведя на Бога навет?!¹⁵⁸

До такой степени в этой религии¹⁵⁹ дошло переименование¹⁶⁰ в отношении данной темы и других тем, которые мы разъясняли выше и которые будем разъяснять далее, если на то будет воля Божья (всевышен Он!).

[О модусе творения]

Отсюда явствует, что религиозные методы, которые Бог установил рабам Своим для познания посредством их, что мир есть сотворение¹⁶¹ Его, – это наблюдаемая в них целесообразность¹⁶² и забота¹⁶³ обо всех здешних сущих, особенно о человеке, – метод, чья очевидность для разума такая, как очевидность солнца для чувства.

Чтобы широкая публика представляла себе это [творение], Закон следует с ней по пути уподобления¹⁶⁴ видимому¹⁶⁵, хотя здесь у него нет подлинного аналога. Но широкая публика не в силах представить нечто такое, чему нет подобия в видимом. Поэтому [Бог] (всевышен Он!) сообщает, что сотворение мира произошло во времени¹⁶⁶ и что Он его сотворил из чего-то¹⁶⁷, ибо только такое возникновение¹⁶⁸ люди наблюдают вокруг себя.

Так, о состоянии Своем (всевышен Он!) до возникновения мира [Бог] говорит:

«وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»

«И Его престол был на воде» (11: 7);

«إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»

«Господь ваш – это Бог, | Кто сотворил небеса и землю за шесть дней» (7: 54);

«ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»

«Потом обратился (*истава*) к небесам, что были дымом» (41: 11);

¹⁵⁷ Или: в самостях; араб.: *зават*, ед. *зат* (ذَوَات ، ذَات).

¹⁵⁸ Аллюзии на аяты 6: 21, 93 и др. (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا).

¹⁵⁹ *Аш-шари‘а* (الشَّرِيعَةُ), т.е. в исламе.

¹⁶⁰ *Тагйир* (تَغْيِير).

¹⁶¹ *Махлюк* (مَخْلُوق), *маснү‘* (مَصْنُوع).

¹⁶² *Хикма* (حِكْمَةٌ).

¹⁶³ *ин‘айа* (عِنَايَةٌ).

¹⁶⁴ Или: аналогии; араб.: *тамсиль* (تَمَثِيل).

¹⁶⁵ *Аш-шахид* (الشَّاهِد); т.е. наблюдаемым явлениям.

¹⁶⁶ *Фи заман* (فِي زَمَان).

¹⁶⁷ *Мин шай‘* (مِنْ شَيْءٍ).

¹⁶⁸ *Каун* (كَوْن).

и другие аяты подобного содержания в Досточтимом Писании.

Ничего из другого толкования этих аятов не подобает открывать перед широкой публикой, иначе снимается все мудрое назначение Закона¹⁶⁹. А когда говорят ей, что Закон учит о мире как о возникшем¹⁷⁰, что мир сотворен из ничего¹⁷¹ и вне какого-либо времени¹⁷², то такие утверждения труднодоступны даже ученым мужам, не говоря уже о массе людей. Посему в религии не следует отходить от представления, установленного Законом для широкой публики, и не надо разглашать перед ней ничего иного. Ведь именно этот тип представления касательно сотворения мира встречается и в Коране, и в Торе¹⁷³, и во всех прочих ниспосланных Писаниях¹⁷⁴.

[Некорректность терминов *худус* и *кыдам*]

Удивительно здесь, что аналогия, к которой обращается Закон в отношении сотворения мира, вполне адекватна¹⁷⁵ смыслу «возникновения» (*худус*)¹⁷⁶ в видимом (*аш-шахид*). Но в отношении него Закон не употребляет данный термин, этим обращая внимание ученых мужей на то обстоятельство, что возникновение мира не [совсем] такое, какое мы наблюдаем в видимом; но в отношении него употребляет термины *хальк* и *футур*¹⁷⁷. Последние же подходят для передачи обоих смыслов: и того возникновения (*худус*), которое наблюдается в видимом, и того возникновения, к которому в отношении невидимого¹⁷⁸ приводит аподиктическое доказательство¹⁷⁹ у ученых. Следовательно, употребление [мутакаллимами] термина *худус* или *кыдам*¹⁸⁰ («извечность») есть [порицаемое] новшество¹⁸¹ в религии; и оно порождает великое сомнение¹⁸², которое портит вероубеждения¹⁸³ представителей широкой публики, особенно диалектиков¹⁸⁴ среди них.

¹⁶⁹ Аль-хикма *аш-шар'ийа* (الحِكْمَةُ الشَّرْعِيَّة).

¹⁷⁰ *Мухдас* (مُحَدَّث).

¹⁷¹ Мин *гайри шай'ин* (مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ).

¹⁷² Фи *гайри заманин* (فِي غَيْرِ زَمَانٍ).

¹⁷³ *Ат-Таурат* (التَّوْرَات).

¹⁷⁴ Аль-кутуб *аль-мунзала* (الْكِتَابُ الْمُنْزَلَةُ).

¹⁷⁵ Глаг. *табака/йутабику* (طَابَقَ ، طَابَقَ).

¹⁷⁶ *Хурут*.

¹⁷⁷ *Футур* و *Халк*; о первом термине см., например, аяты 2: 164 и 3: 190; о втором – 6: 14 и 12: 101.

¹⁷⁸ Аль-га'иб (الْغَائِب); прежде всего это относится к небесным телам и их сферам-орбитам.

¹⁷⁹ Аль-бурхан (الْبُرْهَان). См.: [7, с. 557–558].

¹⁸⁰ *Кидм*.

¹⁸¹ *Бид'а* (بِدْعَةٌ).

¹⁸² *Шубха* (شُبْهَةٌ).

¹⁸³ 'ак'ид, ед. 'акыда (عَقَائِدٌ ، عَقَائِدٌ).

¹⁸⁴ Ед. *джадали* (جَدَلِي); те, которые поднялись над массой, для которой пригодны риторические и поэтические методы, но не поднялись до уровня аподиктических методов.



Именно из-за этого к одной из самых затруднительных апорий¹⁸⁵ пришли мутакаллимы из числа исповедников нашей религии¹⁸⁶, т.е. ашариты. Поскольку они заявили, что Бог – волящий извечной волей (и таковое, как было отмечено, – [порицаемое] новшество), и полагали, что мир – возникшее¹⁸⁷, то на вопрос: «Как возникшее волимое может исходить от извечной воли?», они дали такой ответ: «Извечная воля соотносилась¹⁸⁸ с его осуществлением в конкретный момент – тот, в который оно явилось к бытию».

А на вопрос: «Если соотнесенность волящего делателя с возникшей [волимой вещью] во время ее отсутствия¹⁸⁹ есть та самая соотнесенность, что и во время ее осуществления, то ее появление¹⁹⁰ в данный момент ее появления не более подобает¹⁹¹ ей, нежели появление в другой момент, ибо в момент появления с ней соотносилось некое действие, которое не было связано с ней во время ее небытия. Если же это другая соотнесенность, то непременно имеется некоторая возникшая воля, иначе возникшее сделанное исходило бы от извечного делания¹⁹²».

В таком случае в отношении делания следует то же самое, что и в отношении воли. Ибо им (ашаритам) можно задать вопрос: «Если наступит данный момент, момент осуществления его (возникшего), и оно осуществилось, то это осуществление исходило от извечного делания или от делания возникшего?» Если скажут: «От возникшего делания», то они должны признать наличие здесь возникшей воли. А если они скажут, что воля есть само делание, то это абсурд, поскольку в волящем воля служит причиной делания: было бы так, что при возжелании волящим [возникновения] некоторой вещи в какой-то момент, и при наступлении сего момента та осуществилась без делания со стороны волящего соответственно предшествующей воле, означенная вещь осуществилась бы без делателя!

И еще: если допустимо полагать, что коли от возникшей воли должно исходить возникшее волимое, то должно быть и так, что от извечной воли исходило извечное волимое, иначе волимое извечной волей и волимое возникшей волей были бы одинаковыми, что нелепо.

Все эти апории в исламе причинили люди калама своим открытым провозглашением в религии того, на что Бог не дал разрешения. Ведь в Законе не [говорится], что [Бог] (преславен Он!) волит ни какой-либо возникшей волей,

¹⁸⁵ *Хайра, шубха* (خَيْرَةٌ، شُبْهَةٌ).

¹⁸⁶ *Мицля* (مِثْلَةٌ).

¹⁸⁷ *Мухдас* (مُحْدَثٌ) в какой-то момент времени явившееся к бытию.

¹⁸⁸ Глаг. *та'алляка* (تَعَلَّقَ); «соотнесенность» воли – это ее направленность на вещь, которая имеет быть.

¹⁸⁹ *'адам* (عَدَمٌ); до явления к бытию.

¹⁹⁰ *Вуджуд* (وُجُودٌ).

¹⁹¹ *Ауля* (أَوْلَى).

¹⁹² *Фи'ль* (فِعْلٌ).



ни какой-либо извечной. Посему они (мутакаллимы) и не из числа тех, чье счастье и спасение¹⁹³ состоит в следовании букве¹⁹⁴ [Закона], и не поднялись до ранга людей достоверности¹⁹⁵, счастье каковых состоит в достоверном знании. Посему такие не принадлежат ни к ученым мужам, ни к массе верующих, признающих [догмы без доказательства]¹⁹⁶. Это те, в чьих сердцах уклонение [от истины]¹⁹⁷, недуг [сомнения]¹⁹⁸, ибо с их внешним слогом¹⁹⁹ расходится слог внутренний²⁰⁰.

Все это происходит от фанатизма и сильной привязанности²⁰¹. Порой привычка к таким учениям приводит к отказу от разумного²⁰², как сие видно у тех, кто далеко продвинулся на пути ашаритов, с отрочества упражняясь в их методах. Таковых, несомненно, заслоняет завеса привычки и воспитания.

Сказанного нами выше в отношении данного вопроса вполне достаточно для нашей цели. Обратимся теперь ко второму вопросу.

5.2²⁰³. Воздвижение посланников²⁰⁴

У этого вопроса есть два аспекта рассмотрения: первый – как обосновать явление [Богом] посланников; второй – как узнать, что данный человек, претендующий на сан посланничества²⁰⁵, действительно принадлежит к посланникам и что он не лжив в этом своем заявлении.

[Каламское обоснование пророчества]

Некоторые [богословы], а именно среди мутакаллимов, путем умозаключения²⁰⁶ пытались обосновать наличие такого рода людей. Согласно им, о Боге установлено, что Он – изрекающий, волящий и владыка над рабами Своими²⁰⁷. А в видимом²⁰⁸ мы наблюдаем, как в отношении изрекающего, волящего и вла-

¹⁹³ *Са'ада* (سَعَادَةٌ) и *наджат* (نَجَاة).

¹⁹⁴ *Аз-захир* (الظَّاهِر).

¹⁹⁵ *Ахль аль-йакын* (أَهْلُ الْيَقِينِ).

¹⁹⁶ *Аль-му'минун аль-мусаддиқун* (الْمُؤْمِنُونَ الْمُسَدِّقُونَ).

¹⁹⁷ Араб.: الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ; аллюзия на аят 3: 7.

¹⁹⁸ Араб.: الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ; аллюзия на аяты 5: 52, 8: 49 и др.

¹⁹⁹ *Ан-нутк аль-харидж* (النُّطْقُ الْخَارِج).

²⁰⁰ *Батын* (باطِن). Подобные описания обычно прилагаются к *мунафикам*, «маловерам-лицемерам».

²⁰¹ *Аль-'асабиййа ва-ль-махабба* (العَصَبِيَّةُ وَالْمَحَبَّةُ).

²⁰² *Ма'кулят* (مَعْقُولَات).

²⁰³ В оригинале: второй вопрос (المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّة).

²⁰⁴ То есть пророков; араб.: *Фи ба'с ар-русул* (فِي بَعْثِ الرُّسُل).

²⁰⁵ *Ар-Рисаля* (الرِّسَالَةُ).

²⁰⁶ *Би-ль-кыйас* (بِالْقِيَاس).

²⁰⁷ *Мутакаллим* (مُتَكَلِّم), *мурид* (مُرِيد) и *малик ли-'ибади-Х* (مَالِكٌ لِعِبَادِهِ).

²⁰⁸ *Аш-шахид*.



дычествующего над рабами своими возможно²⁰⁹, чтобы он отправлял посланца к подвластным ему людям. Следовательно, такое возможно²¹⁰ и в отношении невидимого²¹¹.

В подкрепление этого положения [мутакаллимы] принялись опровергать возражения баракхмитов²¹² относительно наличия посланников от Бога. Была установлена, говорят они, возможность посланничества в отношении невидимого наподобие видимого, а из видимого явствует, что если при данном царе кто-нибудь возьмет и заявит: «О люди, воистину я посланец царя к вам!» и на таком будут заметны царские знаки²¹³, то притязание посланца должно признаваться. Касательно посланника [от Бога] в качестве такого знака служит чудо²¹⁴, которое он творит.

[Критика каламского обоснования]

Это доказательство дает убеждение²¹⁵, которое в какой-то мере подходит для широкой публики, но при внимательном его рассмотрении обнаруживаются определенные изъяны.

В самом деле, наше признание посланца от царя будет верным только тогда, когда мы знаем, что явленный претендентом знак действительно есть знак, которым царь отмечает своих посланцев. Например, если царь объявит своим подданным: у кого будет нечто из моих отличительных знаков, тот – посланец от меня. Или же если народу ведомо, что такие царские знаки бывают только у посланников царя. А раз так, то кто-то вправе спросить: откуда известно, что чудеса, связанные с некоторыми людьми, суть отличительные знаки посланников [Божьих]? Ведь это постигается либо Законом, либо разумом; но через Закон такое невозможно, так как сам Закон еще не установлен²¹⁶.

Разум также не в силах судить, является ли данный знак отличительным в отношении посланников, разве что разум многократно не постиг присутствие этого знака у людей, чье посланничество признано, и отсутствие таковых у прочих людей. Ибо установление истинности посланничества зиждется на двух посылах: первая – претендент явил чудо; вторая – всякий, кто являет чудо, есть пророк²¹⁷. Из этих посылок непременно вытекает, что данный человек – пророк.

²⁰⁹ *Джа'из* (جَائِز).

²¹⁰ *Мумкин* (مُمْكِن).

²¹¹ *Аль-га'иб* (الْغَائِب).

²¹² Баракхмиты (*аль-баракхима* البِرَاهِمَة) – неизвестного происхождения немусульманская секта, знаменитая отрицанием каких-либо пророческих миссий (ее связь с близким по наименованию индийским брахманизмом – чисто гипотетическая). Среди возражений против пророчества ее приверженцы выдвигают положение о невозможности чудес.

²¹³ Ед. *'аляма* (عَلَامَة).

²¹⁴ *Му'джиза* (مُعْجِزَة).

²¹⁵ *Му'нтя* (مُنْتَه).

²¹⁶ Не установлено, что Закон исходит от Бога, поскольку посланник еще не явил это.

²¹⁷ *Наби* (نَبِي).



Касательно положения о том, что претендент на посланничество явил чудо, то оно берется из области чувственного – после допущения, что имеются деяния, которые являют твари и о которых однозначно известно, что таковые не исходят от какого-то искусства и, кроме того, они не иллюзорны.

Положение о том, что всякий являющий чудеса есть посланник, будет верным [лишь] после признания факта наличия посланников и признания, что чудеса являют только те, чье посланничество истинно. Это положение, говорим мы, верно лишь в отношении человека, который признает факт посланничества и факт чуда, ибо такова природа категорического предложения²¹⁸ – например, для человека, принявшего доказательство, что мир возник, сперва должно быть известным само по себе, что мир существует и что возникшее существует. А раз так, то кто-то вправе спросить: откуда берется достоверность нашего высказывания о всяком явившем чудо как о посланнике, коли само существование посланничества еще не установлено. И это при том, если мы примем, что данное чудо таково, каковым должно быть подлинное чудо. Да, обе части сего предложения – подлежащее и сказуемое – должны быть признаны сущими, прежде чем признавать верность предсказания второй части – первой.

[Действительность посланничества не вытекает из ее возможности]

Неправильно будет утверждать, что существование посланников устанавливается разумом, поскольку оно возможно с точки зрения разума. Ибо возможность²¹⁹, о которой здесь говорится, есть только незнание²²⁰. Это не та возможность, которая свойственна природе сущих, как в случае нашего суждения, что дождь может выпасть, но может и не выпасть. Возможность, которая свойственна природе сущего такова, что чувство находит вещь порой наличествующей, а порой отсутствующей, наподобие выпадения дождя, и тогда разум категорически судит о данной природе как о возможном. Необходимое²²¹ же есть противоположность сему. Это – нечто, бытие которого чувствуется всегда, и тогда разум однозначно и категорически выносит решение, что данная природа не может изменяться или стать иной.

Если бы оппонент признавал существование хотя бы одного посланника в какое-либо время, то следовало бы, что посланничество относится к вещам возможным в бытии. Но раз оппонент утверждает, что такое существование еще не наблюдалось, то возможность²²², о которой говорится здесь, есть незнание об одном из двух противостоящих²²³, т.е. возможности или невозможно-

²¹⁸ Аль-джумля аль-хабарийа (الْجُمْلَةُ الْخَبَرِيَّةُ); в нем есть подлежащее и предикативный термин.

²¹⁹ Джаваз (الْجَوَاز).

²²⁰ Джахль (جَهْل).

²²¹ Ваджиб (وَأَجِب).

²²² Джаваз (الْجَوَاز).

²²³ Ед. мутакабиль (مُتَقَابِل).



сти²²⁴. Возможность отправления людьми посланцев признается потому, что мы постигли наличие посланников от них. Но сказать, что постижение наличия посланников от людей свидетельствует о возможности наличия их от творца, наподобие того, как наличие посланника от Амра свидетельствует о наличии его от Зайда, значит полагать равенство двух природ, что затруднительно.

Если допускать возможность отправления посланников самого по себе, пусть [только] в будущем, то это будет возможно сообразно факту²²⁵, а не нашему знанию. При явлении же к бытию одной из двух возможных альтернатив эта возможность [присутствует] в нашем сознании, а сама вещь уже реализовалась в бытии согласно одной из двух альтернатив, т.е. отправления или неотправления – об этом мы имеем лишь незнание. Сомнения относительно Амра в том, отправил ли он в прошлом посланника или нет, отличается от сомнения в том, отправит ли он завтра посланника или нет. И если мы не знаем о Зайде, отправил ли он в прошлом посланников, то мы не вправе утверждать, что у кого есть знак от Зайда, тот – его посланник. Такое утверждение будет верным только после знания, что данный знак служит знаком посланника Зайда, и это знание, в свою очередь, следует за знанием, что Зайд отправлял посланников.

[О чуде как доказательстве]

Ко всему этому следует еще добавить: если мы и признаем, что посланничество вообще имеет место быть²²⁶ и что чудо имеет место быть, то откуда нам достоверно известно, что явивший чудо есть посланник?!

Такое суждение не может черпаться из Закона²²⁷. Ибо истинность Закона не может быть установлена прежде положения [об истинности посланничества]. В противном случае это будет доказательством вещи самой вещью, что некорректно. В обоснование его нельзя ссылаться на опыт и обычай, разве что если наблюдать чудеса как творимые [именно] пророками, т.е. если признать существование посланий и не наблюдать чудеса у непосланников: тогда-то чудо будет однозначным признаком, благодаря коему отличается явленный от Бога посланник от того, кто не посланник, т.е. тот, чье притязание истинно и тот, чье притязание ложно.

Отсюда становится ясным, как от мутакаллимов ускользнул такой аспект свидетельства²²⁸ чуда, ибо они утверждают возможность вместо бытия, т.е. возможность, которая есть незнание. Затем они принялись доказывать данное положение – о том, что у кого появляется чудо, тот – посланник. Но это будет верным только при условии, если чудо свидетельствует и о самом посланниче-

²²⁴ *Имкан* (إمكان) или *имтина* (إمْتِنَان).

²²⁵ Араб.: الأَمْرُ فِي نَفْسِهِ

²²⁶ *Мауджуд* (مَوْجُود).

²²⁷ В оригинале: *ас-сам* (السَّمْع), данное через «слух», т.е. Божье откровение.

²²⁸ *Даляла* (دَلَالَةٌ).



стве, и о посланном. Необычное дивное²²⁹ действие, которое все считают божественным²³⁰, в силах однозначно подтвердить наличие посланничества лишь в плане убеждения²³¹, что тот, кого сопровождают такие [чудеса] – благородный²³², а благородный не лжет. Таковое свидетельствует, что данный человек действительно есть посланник, – только при допущении, что посланничество есть реальный факт и что данное чудо не появляется у кого-либо из благородных, кроме посланников.

Чудо не свидетельствует о послании потому, что разум не видит [существенную] связь между ними, разве что если он признает, что чудотворчество относится к делу посланничества, как лечение – к искусству врачевания. Это одно из слабых мест [ашаритского] доказательства.

Далее, если признать наличие посланничества вообще, принимая возможность – каковая есть незнание – за действительность²³³, и если чудо свидетельствует истинность претендента на посланничество, то отсюда необходимо следует, что свидетельство чуда не обязательно для человека, который допускает появление чуда и у непосланника, как сие полагают мутакаллимы, ибо они допускают чудотворчество со стороны чародеев и святых²³⁴. Зато они ставят условие, чтобы чудо свидетельствовало о послании при сочетании с претензией на посланничество²³⁵. Так, они полагают, что если притязает на посланничество человек, который может творить данное чудо, но он не посланник, то это чудо не появится. Однако это положение никак не обосновано; ибо оно не известно ни из Закона²³⁶, ни через разум, т.е. [положение, по которому] если кто-то является самозванцем, то чудо не появится у него. Да нет, как мы указывали, не очевидна невозможность появления чуда кроме как у благородных, отмеченных Богом людей, и таковые не будут лгать, иначе они не являются благородными, а тогда у них не появится чудо. Имеющееся здесь убеждение не действительно по отношению к тому, кто допускает появление чуда и у чародея, а чародей не принадлежит к благородным.

Таковы слабые места этого [ашаритского] доказательства. Вот почему некоторые посчитали, что для защиты данного доказательства лучше полагать,

²²⁹ 'аджиб (عَجِيبٌ), харик ли-ль-'ава'ид (خَارِقٌ لِلْعَوَائِدِ).

²³⁰ Иляхи (إِلَهِي).

²³¹ Страдат. залог йу'такад (يُعْتَقَدُ).

²³² Фадыл (فَاضِلٌ).

²³³ Вуджуд (وُجُودٌ).

²³⁴ Сахир (سَاحِرٌ) и валц (وَلِيٌّ).

²³⁵ Чудо (مُعْجَزَةٌ) как доказательство небесного избрания должно явиться в ответ на соответствующее требование-вызов (تَحَدِّي) со стороны тех, к кому обращается пророк/посланник.

²³⁶ Ас-сам' (السَّمْعُ).



что чудеса²³⁷ появляются лишь у пророков и что колдовство²³⁸ есть нечто иллюзорное²³⁹, а не превращение субстанции²⁴⁰ [в другую]. Среди таковых были и те, кто по тем же соображениям отрицал и [чудеса] – *карамат*²⁴¹.

[Подлинное чудо пророка Мухаммада – только Коран]

Из служения Законодателя²⁴² (благословение и умиротворение Божье ему!)²⁴³ тебе явствует, что верить в его посланничество и в принесенный им [Закон] он ни одного человека или народа не призывал, сопровождая свой призыв явлением чего-либо необычайного, наподобие превращения одной вещи в другую. Те же необычайные вещи²⁴⁴, которые имели место в его жизни, не были связаны с каким-нибудь вызовом²⁴⁵. На это тебе могут указать и речения [Бога] (всевышен Он!):

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَعَيْنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَيْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»

«И говорили [язычники]: | “Никогда мы тебе не поверим, покуда не сделаешь, | Чтоб из земли забил для нас ключ; | Или же не станет у тебя сада, сплошь в пальмах и лозах | И не прострешь там широких ручьев! [Нет, не поверим мы тебе,] | Пока [всесильный Бог, о Коем ты твердишь], | Не обрушит на нас небо обломками | Иль не явишь Бога и ангелов [пред наши очи]; | [Нет, не поверим мы тебе,] | Пока не будет у тебя дома златого | Или [по лестнице] не взойдешь на небо. | Да и в твоё вознесение не поверим мы, | Пока не сойдет с тобой Писание, | Чтобы мы прочитали его”; | Отвечай, [Мухаммад, им]: | “Боже мой, я всего лишь посланник, человек смертный!”» (17: 90–93);

«وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ»

«И удержало Нас от ниспосланий знамения то, | Что прежние [народы] отвергли их» (17:59).

²³⁷ *Харик* (خَارِق).

²³⁸ *Сихр* (سِحْر).

²³⁹ *Тахаййуль* (تَحْيُّل).

²⁴⁰ *Кальб ‘айн* (قَلْب عَيْن).

²⁴¹ То есть совершаемые не в обоснование претензии на пророческий сан. Этим термином в мусульманской литературе обычно обозначают чудеса, явленные святыми и другими такими богоугодниками.

²⁴² *Аш-шари‘* (الشَّارِع); т.е. пророка Мухаммада.

²⁴³ Араб.: صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

²⁴⁴ *Аль-карамат аль-хаварик* (الكَرَامَاتِ الْخَوَارِق).

²⁴⁵ *Тахадди*; см. выше, примечание 235.



То, посредством чего [Пророк] призывал [к исламу] и бросал вызов [упорствующим в неверии] – это Досточтимое Писание²⁴⁶. Так, [Бог] (всевышен Он!) говорит:

«قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»

«Если бы собрались вместе все люди и джинны, | Чтобы создать что-либо подобное сему Корану, | Не было бы это им под силу, | Даже если бы помогали друг другу [со всем старанием]» (17: 88);

«فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ»

«Сочините-ка [хоть] десяток подобных сур» (11: 13)²⁴⁷.

А раз дело обстоит таким образом, то чудом²⁴⁸ его (благословение и умиротворение Божье ему!), которым он бросал вызов и из которого он сделал свидетельство истинности своего посланничества, является Досточтимое Писание.

[Возражение]

Кто-то может возразить: сказанное тебе ясно; но откуда явствует, что Досточтимое Писание чудесно²⁴⁹ и что оно свидетельствует о посланничестве [Мухаммада], тогда как ты сам показал слабость свидетельства чуда в пользу наличия посланничества вообще, не говоря уже о распознавании конкретного человека, отправленного с ним. Более того, люди расходились в отношении Корана как чуда. Ведь те, кто считает, что чудо должно быть иного рода, нежели обыкновенные деяния, – а Коран, будучи словом, для них относится к роду обычных деяний, пусть он и превосходит все созданные [людьми] слова, – полагает, что Коран стал чудом в силу «отвода»²⁵⁰, т.е. [Божьего] делания людей не способными создать что-либо подобное, а не благодаря его (Корана) высочайшему красноречию²⁵¹. Но таковое отличается от обыкновенного лишь в количественном отношении, а не по роду; отличающиеся же между собой со стороны большего и меньшего принадлежат одному роду. Среди людей есть и такие, кто считает Коран чудом самим по себе, а не через «отведение», и кто не требует, чтобы чудо отличалось по роду от обыкновенных деяний, полагая достаточным, чтобы данное деяние было бы из числа привычных деяний, но не досягаемо для всех людей.

²⁴⁶ Коран.

²⁴⁷ В других местах Корана язычникам предлагается явить хотя бы одну суру (2: 23; 10: 38).

²⁴⁸ *Харик* (خَارِق).

²⁴⁹ *Му'джиз* (مُعْجِز).

²⁵⁰ *Ас-сарф* (الصَّرْف); часто фигурирует и однокоренное *ас-сарфа* (الصَّرْفَة).

²⁵¹ *Фаҗаха* (فَصَاحَة).



[Ответ на возражение; два основоположения
свидетельства Корана о посланничестве Мухаммада]

Наш ответ таков. Все сказанное возражающим соответствует действительности; но дело обстоит иначе, чем думают те. По нашему мнению, факт того, что Коран служит свидетельством истинности пророческого сана²⁵² [Мухаммада] (мир ему!)²⁵³, зиждется на двух основоположениях²⁵⁴, на которые указывает Досточтимое Писание.

Во-первых, это – наличие того разряда [людей], которые именуются посланниками и пророками, известно само по себе: именно таковые устанавливают для людей законы²⁵⁵ благодаря откровению²⁵⁶ от Бога, а не по человеческому научению²⁵⁷. В самом деле, их наличие может отрицать лишь тот, кто отрицает наличие вещей, многочисленно свидетельствуемых преданием²⁵⁸ – например, наличие всех прочих категорий [людей], которых мы лично не видели, наличие известных мудрецов и т.п. Философы и все люди (за исключением разве только таковых, на чье мнение не следует обращать внимания, – безбожников²⁵⁹) единодушны в том, что среди людей есть лица, которым дается откровение [Божье] довести до людей вещи из области знания и благообразных действий, посредством коих обретается счастье, а также предостеречь людей от порочных верований²⁶⁰ и дурных действий. Это и есть деяние²⁶¹ пророков.

Во-вторых, всякий, кто совершает такое деяние, т.е. установление законов по откровению от Бога (всевышен Он!), – пророк. И сие основоположение не вызывает сомнения со стороны человеческой природы. Ведь само по себе очевидно, например, что деяние врача состоит в излечении и что всякий, от кого исходит излечение, является врачом. Равным образом само по себе известно, что деяния пророков (мир им!) – это установление законов по откровению Божьему и что всякий, от кого исходит такое деяние, является пророком.

[Коран о двух основоположениях]

На первое основоположение Досточтимое Писание указывает речением Его (всевышен Он!):

²⁵² *Нубувва* (نُبُوَّة).

²⁵³ Араб.: عَلَيْهِ السَّلَامُ.

²⁵⁴ Ед. асл (أَصْل).

²⁵⁵ *Шара'и'* (شَرَائِع).

²⁵⁶ *Вахи* (وَحْي).

²⁵⁷ *Та'аллюм* (تَعَلُّم).

²⁵⁸ *Мутавафир* (مُتَوَاتِر); весть, сообщаемая большим числом людей, которые не могут сговориться между собой.

²⁵⁹ Араб. *дахриййа* (от *дахр* دَهْر, «Время/Век»); так обычно обозначаются те, кто отрицает Бога как творца мира.

²⁶⁰ *И'тикадат*, ед. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

²⁶¹ *Фи'ль* (فِعْل).



«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»

«Воистину, Мы дали тебе откровение, | Как дали откровение Ною и пророкам последующим, | [Как] Мы дали откровение Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и коленам, | Иисусу, Иову, Ионе, Аарону и Соломону, | [Как] даровали Мы Псалтирь Давиду, | [Как Мы явили] посланников, о которых прежде Мы тебе говорили, | И других, о коих Мы тебе не рассказывали; | А с Моисеем Бог говорил по настоящему» (4: 163–164);

«قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ»

«Скажи: “Я ведь не первый из посланников”» (46: 9).

Что же касается второго основоположения, т.е. о том, что от Мухаммада (благословение и умиротворение Божье ему!) исходило [характерное для] посланников деяние – установление людям законов по откровению Божьему, то и оно познается из Досточтимого Писания. На него указывает речение:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا»

«О люди! Явилось вам доказательство от Господа Вашего, | Ниспослали Мы вам свет ясный» (4: 174), т.е. Коран.

Таковы и речения:

«لَكِن الرَّاْسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ»

«Но люди глубоких знаний и благоверные среди них | Веруют в ниспосланное тебе и в ниспосланное до тебя» (4:162);

«لَكِن اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُوْنَ وَكَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا»

«Бог свидетельствует о ниспосланном тебе – | А ниспослано оно сообразно премудрости Его – | И [о сем] свидетельствуют ангелы; / Достаточно же Бога как свидетеля» (4:166).

[Разум о первом основоположении]

Если спросят: «Как познается первое основоположение – о том, что есть разряд людей, которые устанавливают законы по откровению Божьему?» и «Как познается второе основоположение – о том, что содержащиеся в Коране верования и деяния²⁶² суть откровения от Него (всевышен Он!)?», то ответ следующий.

Первое основоположение постигается из того факта, что такие люди предсказывают²⁶³ появление еще не существующих вещей, которые затем явятся к бытию в том самом виде, который они предсказали и в то самое время, которое они предсказали. Таковое постигается и из того факта, что те деяния, кото-

²⁶² *И'тикадат* (اِعْتِقَادَات) и *а'маль* (أَعْمَال).

²⁶³ Глаг. *анзара* (أَنْزَرَ); имя действия – *инзар* (إِنْذَار).



рые эти лица предписывают, и знания, на которые они указывают, не похожи на знания и деяния, кои [обыкновенно] постигаются и познаются.

Ведь если необычайное представляет собой необычайное в плане знания об установлении законов, то оно свидетельствует, что установление их исходило не от [человеческого] обучения, но от откровения Божьего, а это и есть то, что называется пророчеством²⁶⁴. Что же касается необычайного, которое не относится к самому факту установления законов, – например, развержения моря, то оно не свидетельствует необходимым образом о том свойстве, которое именуется пророчеством: оно указывает на него [только] при сочетании с первым свидетельством; отдельно же, само по себе, оно о сем еще не свидетельствует. Так, у святых необычайное [чудо], если у них и появляется, еще не свидетельствует о таком [пророческом] чуде, ибо другой разряд необычайного, чье свидетельство решающее, не наличествует у них.

В этом смысле следует понимать дело в отношении указания чуда на пророков: именно необычайное касательно знания и деяния служит категорическим²⁶⁵ свидетельством пророческого сана, необычайное касательно же иных деяний выступает [лишь] как дополнительное, подкрепляющее свидетельство.

Итак, из сказанного тебе уже ясно, что такой разряд людей действительно существует и тебе уже ясно, откуда людям известно об их существовании, так что факт их существования дошел до нас посредством такого же многочисленно свидетельствуемого предания (*мутавафир*), как переданного нам о существовании мудрецов, мудрости и прочих категорий людей.

[Коран как свидетельство избрания Мухаммада]

Могут спросить: каким образом Коран свидетельствует, что он необычаен и чудесен в смысле того необычайного, которое категорически указывает на пророческий сан, т.е. необычайного, которое относится к пророческому делу, свидетельствуя о нем, наподобие свидетельства лечения о врачебном искусстве, которое есть дело врача?

Это постигается, отвечаем мы, в трех аспектах:

(1) Из знания о том, что содержащиеся в нем законы касательно знания и деяния²⁶⁶ не принадлежат к таковым, каковые обретаются [человеческим] обучением, но [только] откровением [Божьим];

(2) Из заключенного в нем знания о невидимом²⁶⁷;

(3) Из его слога²⁶⁸, который выходит за рамки слога, основанного на размышлении и обдумывании, т.е. из постижения, что он есть иного рода, нежели

²⁶⁴ *Нубувва* (نُبُوَّة).

²⁶⁵ *Кат'и* (قَطْعِي).

²⁶⁶ 'ильм (عِلْم) и 'амаль (عَمَل).

²⁶⁷ *И'лям би-ль-гуйуб* (إِعْلَامٌ بِالْغُيُوبِ). В частности, повествования о минувших народах и пророчества о будущих событиях.

²⁶⁸ *Назм* (نُظْم).



красноречие говорящих на арабском, причем как тех, кто обучался этому, – неисконных арабов, так и тех, кто говорил на нем с детства, – настоящих арабов.

Главным же среди [этих аспектов] является первый.

[Разум о втором основоположении]

Если спросят: «Откуда ведомо, что содержащие знания и деяния законы²⁶⁹ являются откровением от Бога (всевышен Он!), а посему они и заслуживают называться словом²⁷⁰ Божьим?», то мы отвечаем, что это постигается различными путями.

Прежде всего оно постигается из того факта, что знание касательно установления законов обретается лишь по познанию Бога, а также человеческого счастья и несчастья²⁷¹ – каковы волительные²⁷² вещи, посредством коих достигается это счастье, т.е. добрые и хорошие деяния²⁷³, и каковы вещи, которые препятствуют счастью и влекут за собой потустороннее²⁷⁴ несчастье, т.е. злые и дурные деяния²⁷⁵.

Для постижения человеческого счастья и несчастья требуется знать, что такое душа²⁷⁶ и какова ее субстанция²⁷⁷, есть ли у нее потустороннее счастье и несчастье или нет, а если да, то какова мера этого счастья и этого несчастья? И еще: в какой мере добрые деяния служат путем к счастью? Ведь еда выступает путем к здоровью – не в любом количестве, каким бы оно ни оказалось, и не в любое время, когда бы она ни употреблялась, но только если таковая поступает в определенном количестве и в определенное время. И так обстоит дело в отношении хороших и дурных деяний. В законах мы находим все это конкретно определенным. И все это, или большинство сего, разъясняется только [Божьим] откровением или лучше, чтобы оно разъяснялось таковым.

И еще: полное знание о Боге обретается после познания всех сущих. К тому же учредитель законов должен знать, какова мера этих знаний, благодаря которой широкая публика достигает счастья, и по каким путям следует повести ее к этим знаниям. И все это или бóльшая его часть не постигается обучением, искусством или мудростью²⁷⁸. В этом можно убедиться из того факта, что [среди

²⁶⁹ *Шара'и* 'ильмиййа ва 'амалиййа (شَرَائِعَ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ).

²⁷⁰ Или: речью; араб. *калям* (كَلَام).

²⁷¹ *Са'ада* (سَعَادَةٌ) и *шака'* (شَقَاء).

²⁷² *Ирадиййат* (إِرَادِيَّات); исходящие от воли.

²⁷³ *Хайрат* (خَيْرَات) и *хасанат* (حَسَنَات).

²⁷⁴ *Ухравиййа* (أُخْرَوِيَّة).

²⁷⁵ *Шурур* (شُرُور) и *саййи'ат* (سَيِّئَات).

²⁷⁶ *Нафс* (نَفْس).

²⁷⁷ *Джаухар* (جَوْهَر).

²⁷⁸ *Та'аллум* (تَعَلُّم), *сына'а* (صِنَاعَةٌ) или *хикма* (حِكْمَةٌ).



человеческих знаний] отсутствуют такие знания, особенно касающиеся установления законов²⁷⁹ и извещения о модусах Воскресения²⁸⁰.

А раз все эти [знания] присутствуют в Досточтимом Писании, притом в наиболее полном, насколько сие возможно, виде, то отсюда явствует, что это исходит по откровению от Бога, что оно – Его слово, вложенное в уста Его пророка. Именно на таковое указывает речение Его (всевышен Он!): «Если бы собрались вместе все люди и джинны, | Чтобы создать что-либо подобное этому Корану, | Не было бы сие им под силу <...>» (17:88).

[Дополнительные рассуждения относительно посланничества Мухаммада]

Сказанное будет еще более убедительным, доходя до категорического и совершенно достоверного знания, если знать, что [Мухаммад] (благословение и умиротворение Божье ему!) был безкнижный²⁸¹ и рос среди бедуинского, простого²⁸² и безкнижного народа, который никогда не занимался науками и не предавался исследованию сущих, как сие было у греков и других народов, у каковых только по истечении длительного периода философия²⁸³ достигла совершенства.

Как раз на это указывает речение [Бога] (всевышен Он!):

«وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَرْتَابِ الْمُبْتَلُونَ»

«Прежде ты (Мухаммад) не читал каких-либо книг | И не переписывал их десницей своей, | Иначе это усугубило бы подозрения ниспровергателей» (29: 48).

Вот почему Бог (всевышен Он!) не в одном аяте Своего Писания отмечает это свойство Своего посланника:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ»

«Это Он явил безкнижного посланника из среды их самих» (62: 2);

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ»

«[Бог особо милостив к тем], кто следует за Посланником, безкнижным пророком» (7: 157)²⁸⁴.

Достоверность положения [о посланничестве Мухаммада] постигается еще одним путем – через сравнение нашего Закона²⁸⁵ со всеми прочими Законами.

²⁷⁹ *Шара'и'* (شَرَائِع), *каванин* (قَوَائِن).

²⁸⁰ *Ахуаль аль-ма'ад* (أَحْوَالِ الْمَعَاد).

²⁸¹ *Умми* (أُمِّي); см. примечание 284.

²⁸² *'амми* (عَامِّي).

²⁸³ *Аль-хикма* (الْحِكْمَة).

²⁸⁴ В мусульманской традиции господствует понимание эпитета *умми* как «не владеющий грамотой/письмом». Вместе с тем слово *умми* (мн. *уммиyyун*) может просто выражать принадлежность к народу, не имеющему Священного Писания. И именно этот второй смысл *умми*/*уммиyyун* может фигурировать в цитируемом аяте 62: 2, как и в аяте 3: 20 и 3: 75 для обозначения арабов-язычников.

²⁸⁵ *Шари'а* (شَرِيعَة).



Ибо деяние пророков, благодаря которому те, собственно, и являются пророками, – это учреждение законоположений²⁸⁶ по откровению от Бога (всевышен Он!), как сие утверждено среди всех, т.е. тех, кто признает [установление] законоположений благодаря наличию пророков (благословения Божьи им!). А если имеющиеся в Досточтимом Писании законоположения, которые даруют знания и деяния, приводящие к счастью, – если эти законоположения сравнить с остальными Писаниями и законоположениями, то обнаружится, что в этом аспекте [наши] законоположения бесконечно превосходит все другие.

Короче говоря: если имеются Писания, которые устанавливают законоположения и которые – благодаря их необычности, выходят за пределы людской речи в силу содержащихся в них знаний и деяний – заслужили, чтобы их охарактеризовали как Божье слово, то очевидно, что Досточтимое Писание, т.е. Коран, во много крат более достойно такой [характеристики].

Тебе это ясно откроется, если ты уже знаком с [предшествующими Корану] Писаниями – Торой и Евангелием, которые не могли целиком претерпеть изменения²⁸⁷. Если бы мы задались целью показать превосходство²⁸⁸ одного Закона над другим и превосходство Закона, который учрежден для нас, всех людей, над прочими Законами, учрежденными для иудеев и христиан, а также превосходство установленного для нас учения²⁸⁹ касательно познания Бога, познания Воскресения²⁹⁰ и познания срединного²⁹¹ между ними, это потребовало бы от нас многотомного исследования, и это притом что мы признаем свою неспособность исчерпать сию тему. Вот почему о нашем Законе говорится как о печати Законов²⁹², а [Пророк] (мир ему) сказал: «Дожил бы Моисей до моего [времени], ему осталось бы только последовать за мной»^{*293}. Поистине верные слова!

«لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا ، مَا وَسِعَهُ إِلَّا اتِّبَاعِي» *

Благодаря универсальности данного в Досточтимом Писании учения и имеющихся в нем законоположений, т.е. поскольку они обеспечивают счастье для всех, то этот [наш] Закон [предназначен] всем людям. Отсюда речение [Бога] (всевышен Он!) – «Объяви, [Мухаммад]: “О люди! | Воистину я –

²⁸⁶ *Шар'а'и'* (شَرَائِع).

²⁸⁷ Из-за вмешательства людей в их текст.

²⁸⁸ *Фадл* (فَضْل).

²⁸⁹ *Та'лим* (تَعْلِيم).

²⁹⁰ *Аль-ма'ад* (المَعَاد).

²⁹¹ Возможно, речь идет о других принципах веры, таких как учения об ангелах, Писаниях и пророках.

²⁹² *Хатимат аш-шар'а'и'* (خَاتِمَةُ الشَّرَائِع); т.е. заключительном, завершающем. В аяте 33: 40 пророк Мухаммад назван «печатью пророков» (*хатам ан-набийин* خَاتَمُ النَّبِيِّينَ).

²⁹³ Внеканонический (не шестикнижный) хадис.



посланник Божий к вам всем»* (7: 158) и речение [Пророка] (мир ему!) – «Я послан и к светлокожему, и к темнокожему»**²⁹⁴.

«قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» *
«بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ» **

Похоже, дело с Законами обстоит так же, как с разной едой: есть еда, которая подходит для всех людей или для большинства, равным образом это относится и к Законам. Вот почему те Законы, которые предшествовали нашему, предназначались какому-то народу, помимо других. Наш же Закон [адресован] всем людям.

Раз во всем этом [пророк Мухаммад] (благословение и умиротворение Божье ему!) превосходит [других] пророков, ибо превзошел их в отношении откровения, благодаря каковому данное лицо и удостоивается наименования «пророк», то [пророк Мухаммад] (мир ему!) сказал, обращая внимание на этот аспект, которым он был отмечен:

«مَا مِنْ نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِلَّا وَقَدْ أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا عَلَى مِثْلِهِ أَمَنْ جَمِيعُ الْبَشَرِ ؛ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَهُ وَحِيًّا ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»

«Не было пророка, которому не было даровано из знамений (*āyāt*) таких, благодаря подобию которым уверовали²⁹⁵ бы все люди, [присутствовавшие при них]; мне же было даровано откровение²⁹⁶, и я надеюсь, что в День воскресения у меня будет наибольшее число последователей»²⁹⁷.

[Два типа чуда]

Если все так, как мы описали, то тебе ясно, что Коран свидетельствует о пророчестве [Мухаммада] (благословение и умиротворение Божье ему!) не наподобие того, как обращение посоха в змея указывает на пророчество Моисея или как воскрешение мертвых и излечение слепорожденных и прокаженных указывает на пророчество Иисуса. Ибо те [чудеса], хотя и появляются только у пророков и очень убедительны²⁹⁸ в глазах широкой публики, но сами по себе, отдельно взятые, не служат категорическими свидетельствами, поскольку они не относятся к собственным деяниям, соответствующим свойству²⁹⁹, благодаря каковому пророк, собственно, и называется пророком.

Свидетельство же Корана в пользу такого свойства сходно с указанием исцеления во врачебном искусстве. Например, если двое претендуют на звание врача и один из них заявляет: «Свидетельством того, что я – врач, является то,

²⁹⁴ Внеканонический (не шестикнижный) хадис.

²⁹⁵ То есть признавали бы в душе своей.

²⁹⁶ Коран.

²⁹⁷ Близкий хадис передает и аль-Бухари [8, № 4981], и Муслим [9, № 385/152].

²⁹⁸ *Мукни'а* (مُكْنِئَةٌ).

²⁹⁹ *Сыфа* (صِفَةٌ).



что я могу ходить по воде», а другой говорит: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я исцеляю больных», – и если первый действительно будет ходить по воде, а второй станет исцелять больных, то наше признание наличия врачевания у второго будет основано на доказательстве, а признание его наличия у первого будет основано на убеждении методом «тем более»³⁰⁰: возникающее здесь у широкой публики мнение³⁰¹ вытекает из того, что человек, способный на деяние, которое людям совершать не присуще, – на хождение по воде, тем более способен на деяние, которое люди [обычно] совершают, – на исцеление больных.

Такова и связь между чудом³⁰², которое не относится к [характерным для] свойства «пророчество» деяниям, и откровением, благодаря коему пророк, собственно, и заслуживает быть пророком. [Правда], из способности творить чудо в душе появляется [мысль], что тот, кому Бог дал силу совершить сие необычайное деяние и кого Он выделил этим среди всех современников, – в отношении такого человека не исключено, что Бог отметил его откровением Своим.

Словом, если принять, что посланники имеют место быть и что необычайные действия исходят только от них, то об истинности пророческого призвания свидетельствует и внешнее³⁰³ чудо, т.е. такое, которое не адекватно свойству, благодаря каковому пророк называется пророком. Похоже, что путь к уверованию через внешнее чудо есть удел только широкой публики, а путь к уверованию через адекватное³⁰⁴ чудо – общий для широкой публики и для ученых мужей. Ведь сомнения и возражения, которые мы адресовали внешнему чуду, не ощущаются со стороны широкой публики. Но если внимательно изучать [наш] Закон, то обнаруживается, что он обращался к подходящему и адекватному³⁰⁵ чуду.

* * *

Сказанного нами по этому вопросу достаточно и для нашей цели, и для истины³⁰⁶ самой по себе.

Литература

1. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014.
2. Ибрагим Т. К. О концепции извечного творения. *Ислам в современном мире*. 2018;14(3):25–46. DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.

³⁰⁰ Аль-ауля (الأولى), аль-ахра (الأخرى).

³⁰¹ Занн (ظن).

³⁰² Му'джиз (مُعْجِز).

³⁰³ Баррани (برآني).

³⁰⁴ Мунасиб (مُنَاسِب).

³⁰⁵ Ахли (أهلي) и мунасиб (مُنَاسِب).

³⁰⁶ Аль-Хакк (الحق).



3. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
4. Ибн Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2010. Т. 3. С. 143–293.
5. Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИММ; СПб.: Алетейя; 1999.
6. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
7. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562.
8. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
9. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).

References

1. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Islamic religious philosophy: The Falsafa*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.).
2. Ibrahim T. K. On the conception of eternal creation. *Islam in the modern world*. 2018;14(3):25–46. (In Russ.) DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-25-46.
3. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 547–581. (In Russ.)
4. Ibn-Rushd. The Incoherence of the Incoherence. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeevs' translation*. Moscow: Marjani; 2010. Vol. 3, pp. 143–293. (In Russ.)
5. Averroes. *The Incoherence of the Incoherence*. Kiev: UTsIMM; St Petersburg: Aleteiya; 1999. (in Russ.).
6. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
7. Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562.
8. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
9. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).

Информация о переводчиках

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.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow, Russian Federation.



Ефремова Наталья Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

Natalia V. Efremova, Ph. D, Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an *Minbar. Islamic Studies* Editorial board Member, Moscow, 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.

Вклад авторов

Переводчики внесли равный вклад в эту работу.

Authors contributed

These translators contributed equally to this work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 марта 2019 г.
Одобрена рецензентами: 15 апреля 2019 г.
Принята к публикации: 20 апреля 2019 г.

Article info

Received: March 20, 2019
Reviewed: April 15, 2019
Accepted: April 20, 2019