



## Ибн-Рушд (Аверроэс) О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая

Т. Ибрагим<sup>1, а</sup>, Н.В. Ефремова<sup>2, б</sup>

(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

<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>2</sup> Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

**Резюме:** В продолжающейся публикации дается перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. В настоящей части представлены три последних вопроса из пятого раздела «Деяния Божьи» – предопределение, справедливость-несправедливость и воскресение, а также Заключение, в котором изложена авторская концепция аллегорической экзегетики.

**Ключевые слова:** Аверроэс; ашариты; Божьи деяния; воскресение; Ибн-Рушд; калам; предопределение; справедливость Бога; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

**Для цитирования:** Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003-1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049



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 Substantiating the Principles of Creed. Part Five

**Tawfik Ibrahim<sup>1, a</sup>, Natalia V. Efremova<sup>2, b</sup>**

*(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)*

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

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

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

**Abstract:** This is a continuation 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 last three questions from the fifth section "God's deeds" – predestination, God's justice-injustice and resurrection, as well as with the Conclusion, which provides the author's concept of allegorical exegesis.

**Keywords:** Averroes; asharites; God's deeds; God's justice-injustice; Ibn-Rushd; Kalam; Falsafa; predestination; resurrection; al-Kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla

**For citation:** Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). Minbar. Islamic Studies. 2019;12(4):1003-1049 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049

### Предисловие к переводу

В пятом разделе трактата, посвященном Божьим деяниям<sup>1</sup>, Ибн-Рушд обсуждает пять вопросов. Первые два из них (о сотворении мира и воздвижении пророков) были представлены в предыдущей публикации; здесь же дается перевод оставшейся части этого раздела, а также заключительного очерка, посвященного аллегорической экзегетике.

Третьим вопросом в данном разделе является вопрос о Божьем предопределении, фактически представляющий один из двух фундаментальных вопросов классической мусульманской теологии – второй после вопроса о соотношении атрибутов Бога и Его самости. В суннитском исламе вера в пре-

---

<sup>1</sup> *أفعال الله* (Аф'аль Аллах)



допределение<sup>1</sup> входит в перечень шести основных догматов (наряду с верой в Бога, Его ангелов, писания, пророков и Судный день). Этот догмат признают и шииты, хотя у них таковой не принадлежит к числу основных принципов вероучения. Вслед за преданиями Сунны доминирует представление о предмировой небесной книге – [Свято]хранимой скрижали<sup>2</sup>, на которой задолго до сотворения неба, земли и людей Бог начертил будущую судьбу всех их.

Само понятие предопределения обычно передается двумя терминами – *аль-када*' (القضاء) и *аль-кадар* (القَدَر), которые порой отождествляют и объединяют, говоря, например, о вере, в *аль-када*' и *аль-кадар*. Но случилось так, что в мусульманской культуре обозначение, производное от второго термина, – *кадариййа* («кадариты»), утвердилось не за исповедующими *кадар*, а за либертарианистами (приверженцами тезиса о свободе человеческой воли), которые отрицают Божью детерминацию человеческих действий. Данный эпитет, имеющий сугубо негативную коннотацию, обычно прилагается к мутазилитам со стороны их оппонентов. Сторонники же фаталистической концепции именуется «джабритами» (араб. *джабриййа*, от слова *джабр*/جَبْر, «принуждение»).

И в ашаритском каламе, и в матуридитском *када*' и *кадар* выражают два уровня Божьей детерминации. Причем для ашаритов *када*' выступает как совокупное извечное установление/декрет касательно всех будущих вещей, а *кадар* – как детализированная пространственно-временная реализация этого установления; у матуридитов же означенные термины меняются местами (см.: [1, с. 135–136]). Близкое к ашаритскому употребление двух терминов мы находим у видного представителя фальсафы – Ибн-Сины (Авиценна, ум. 1037; см.: [2, с. 340–342]). Ибн-Рушд же оперирует этими терминами словно синонимами.

Мутазилиты, отказывающиеся распространять Божью детерминацию на людские волевые<sup>3</sup> действия, объявили человека творцом/делателем<sup>4</sup> таких своих действий. Не разделяя эту позицию, ашариты выд-

<sup>1</sup> *Аль-кадар* (القَدَر)

<sup>2</sup> *Аль-Ляух аль-махфуз* (اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ).

<sup>3</sup> Исходящие от воли (*ирада* إرادة).

<sup>4</sup> *Халик* (خالق)/*фа'иль* (فَاعِل).

винули положение, по которому в мире нет творца/делателя помимо Бога; но отмежевываясь от джабритов, они говорили о волевом действии как о «творении» Бога и одновременно «совершении»<sup>1</sup> человека. В своей критике этого учения Ибн-Рушд отмечает, что отказом признавать за людской волей какую-либо роль в самом осуществлении волевого действия ашариты фактически перенимают фатализм джабритов. Так философ встает на близкую к мутазилитам позицию касательно роли инициативы. Схожая ориентация, заметим, наблюдается и у матуридитов (см. [1, с. 127–128]).

Вместе с тем все в мире происходит по детерминации/предопределению Бога. Здесь Ибн-Рушд излагает оригинальную концепцию, по которой Божий *кадар* есть не что иное, как система закономерностей/правил, вложенных Им и в окружающую нас природу, и в нас самих.

С проблемой предопределения тесно связан и следующий, четвертый из пяти вопросов, на которых философ останавливается в настоящем разделе, – о справедливости-несправедливости<sup>2</sup> применительно к описанию Божьих действий. Автор трактата «О методах обоснования...» возмущается характерным для ашаритского калама теистическим субъективизмом, согласно которому этические квалификации суть условные описания вещей: справедливое/красивое – это дозволенное Богом, несправедливое/безобразное – запрещенное Им; посему если Он решит иначе (например, поместить праведников в Ад, а грешников – в Рай), то данное действие будет вполне справедливым. С таким крайним субъективизмом не соглашались и матуридиты. В более позднем ашаризме субъективистская установка была значительно смягчена (см.: [1, с. 137–139]).

В этой связи философ, обращаясь к широко дискутируемой в каламе проблеме Божьего «водительства-сбивания»<sup>3</sup> людей. Критикуя ашаритскую

<sup>1</sup> *Касб* (كسب) / *иктисаб* (اكتساب); «обретение/приобретение, стяжательство, совершение».

<sup>2</sup> *Адль-джаур* (عدل، جور); наряду с этой терминологической парой часто употребляется *хасан-кабих* (حسن، قبيح), «красивое-безобразное»; реже: *хайр-шарр* (خير، شر), «доброе/благое-злое»; *ма'руф-мункар* (مَعْرُوف، مُنْكَر), «одобряемое-порицаемое».

<sup>3</sup> *Хидайя-идлал* (هداية-إضلال).



концепцию, он противопоставляет ей собственную, весьма новаторскую интерпретацию соответствующих свидетельств Корана и Сунны.

Крайнему осуждению, доходящему до обвинения в ереси<sup>1</sup> (!), Ибн-Рушд подвергает ашаритское понимание Божьей воления/хотения<sup>2</sup>, из которого следует, что Всевышний может делать несоответствующее Его желанию/довольству<sup>3</sup> или повелевать<sup>4</sup> противное Его волению. Из контекста можно заключить, что в первом случае философ скорее подразумевает, например, сбивание (приведение к неверию, в аяте 39:7 описываемому как противное Богу); во втором же он может иметь в виду, например, повеление уверовать, обращенное к человеку, который все равно не уверует (уверование неволимо Им, раз оно не произошло).

Здесь также Ибн-Рушд склоняется к позиции мутазилитов, которые в отношении Бога отождествляют «воление, хотение» с «желанием, довольством, любовью» и заявляют, что Он хочет/желает только благое; с «волением/довольством» они отождествляют и «повеление» в том смысле, что повеление непременно включает в себя хотение, чтобы ему повиновались. О тождестве первых двух понятий учат и ашариты, но они утверждают об универсальности Божьей воли (в строгом соответствии с ней происходит все случающееся в мире – и благое, и злое); кроме того, ашариты разводят «повеление» и «воление/довольство», полагая, что Бог может повелевать нежелаемое Им, как то имеет место, например, в случае с Его повелением Аврааму принести сына в жертву.

Мнения об универсальности Божьей воли придерживаются и матуридиты, которые, однако, разводят «воление/хотение» и «желание/довольство». С их точки зрения, благие деяния люди совершают по воле Бога и Его довольству, дурные – по Его воле, но не с Его довольства. Так считают и некоторые ашариты. В позднем каламе (особенно у матуридитов) и асаритской (ханбалитско-таймийтской) теологии различаются две разновидности во-

---

<sup>1</sup> *Куфр* (كفر).

<sup>2</sup> *Ирада* (إرادة), или *маши'а* (مَشِيئَة).

<sup>3</sup> *Рида* (رضى, رضا); в этом смысле употребляется и термин *хубб/махабба* (مَحَبَّة, حُب), «любовь».

<sup>4</sup> *Существование* (امر (أمر)).



ления и повеления: бытийное-онтологическое<sup>1</sup> и религиозное-законодательное<sup>2</sup>. Первое непременно осуществляется, притом воление Богом такового не предполагает Его довольства им; второе может реализоваться и не реализоваться, а в отношении него воля включает в себя и довольство (см.: [1, с. 132–134]).

Пятый вопрос – о воскресении – интересует Ибн-Рушда преимущественно потому, что в своем знаменитом сочинении «Опровержение философов» видный ашарит аль-Газали (ум. 1111) атрибутирует мусульманским философам-аристотеликам (*фалясифа*) учение об отрицании телесного воскресения, объявляя его одним из трех характерных для них «еретических» тезисов<sup>3</sup>. На этом вопросе философ останавливается не только в настоящем сочинении, но и в более раннем, относительно небольшом трактате «О соотношении философии и религии» [3, с. 566–570], а также в написанном позже достаточно объемистом произведении «Опровержение Опровержения» [4, с. 505–510]<sup>4</sup>.

Еще в трактате «О соотношении...» автор отмечает, что в отношении подобных сложных теоретических вещей само обвинение в ереси некорректно, ибо консенсус<sup>5</sup> имеется в отношении таких фундаментальных принципов религии, как бытие Бога, воздвижение пророков и потустороннее воздаяние, но не в отношении толкования священных текстов, касающихся второстепенных аспектов этих принципов. Если речь идет о будущем воздаянии, то выдвигаемая интерпретация не поколебала собственно веру в самó воздаяние.

Что касается характера воздаяния – телесного или духовного, то здесь нет никакого консенсуса, раз не только философы, но и суфии (на что указывает тот же аль-Газали в других своих произведениях) придерживаются представления о нем как о духовном (подробнее см.: [5, с. 216–218]).

<sup>1</sup> Халькыййа (*خَلْقِيَّة*), кауныййа/таквиныййа (*كَوْنِيَّة/تَكْوِينِيَّة*).

<sup>2</sup> Диниййа (*دِينِيَّة*), шар'иййа/ташириййа (*شَرْعِيَّة/تَشْرِيْعِيَّة*).

<sup>3</sup> Наряду с тезисами об извечности мира и о Божьем знании лишь универсалий вещей.

<sup>4</sup> О действительном учении Ибн-Сины по данному вопросу см.: [5, § 7.3; 2, с. 342].

<sup>5</sup> Иджма' (*إجماع*).



Сам Ибн-Рушд как в настоящем трактате, так и в «Опровержении опровержения» высказывается в пользу учения об иной телесности. Впрочем, в позднем каламе прочно утвердился мнение, по которому правомерны оба взгляда на воскресение – как на воссоединение рассеянных частиц прежнего тела или как на сотворение идентичной ему копии.

В Заключении философ выдвигает свою концепцию иносказательного (аллегорического) толкования, модифицируя данную им в трактате «О соотношении...» версию (подробнее см. [6]). Здесь он заявляет и о намерении написать более обширный труд по герменевтике, который охватывал бы все проблемные тексты Корана и Сунны. По-видимому, этот его замысел остался нереализованным.

### «О методах обоснования принципов вероучения»

#### 5.3<sup>1</sup>. Предопределение<sup>2</sup>

Данный вопрос – самый сложный из религиозных<sup>3</sup> вопросов. Ибо касательно него разноречивыми находят как свидетельства Закона<sup>4</sup>, так и аргументы разума. Разноречивость свидетельств Закона обнаруживается и в Писании<sup>5</sup>, и в Сунне.

#### [Свидетельства Корана]

В Писании встречаются многие айаты, в целом свидетельствующие, что все [происходит] согласно предопределению<sup>6</sup>, что человек принуждаем<sup>7</sup> к своим действиям<sup>8</sup>. Но многочисленны и его айаты, свидетельствующие о том, что человек «совершает»<sup>9</sup> свои действия, что он непринуждаем в деяниях СВОИХ.

<sup>1</sup> В оригинале: третий вопрос (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ).

<sup>2</sup> *Фи аль-када' ва-ль-кадар* (في القضاء والقدر).

<sup>3</sup> *Шар'ийа* (شرعية).

<sup>4</sup> *Ас-сама'* (السمع); прежде всего - Коран и Сунна.

<sup>5</sup> *Аль-китаб* (الكتاب).

<sup>6</sup> *Аль-кадар* (القدر).

<sup>7</sup> *Маджбур* (مجبور).

<sup>8</sup> *Аф'аль* (أفعال), ед. *фи'ль* (فعل).

<sup>9</sup> В оригинале фигурирует форма имени действия *касб* (كسب).



К айатам, указывающим на то, что все события<sup>1</sup> необходимы<sup>2</sup>, что их опережает предопределение, относятся Божьи слова<sup>3</sup>:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»

«Всякую вещь Мы сотворили по предопределению (*би-кадар*) [Нашему]» (54:49);

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

«И всякая вещь предопределена (*би-микдар*) у Бога» (13:8)<sup>4</sup>;  
«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

«Не постигнет никакая беда ни землю, ни вас самих, | Не будучи [предначертанной] в Книге<sup>5</sup>, прежде чем Мы сотворили ее – | Поистине для Бога сие не составляет труда» (57:22);

и другие айаты такого содержания.

Что касается айатов, указывающих, что у человека есть «совершенство»<sup>6</sup>, что деяния сами по себе суть возможны<sup>7</sup>, а не необходимы<sup>8</sup>, то это, например, такие Божьи слова:

«أَوْ يُوقِفَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ»

«Иль погубит [Бог] их за совершенное ими (*би-ма касабу*), | Иль поми-  
лует, | [Как] многие [прегрешения] прощает Он» (42:34);

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ»

«<...> за то, что совершили (*касабат*) руки ваши» (42:30);

«وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ»

«Совершившие (*касабу*) зло <...>» (10:27);

<sup>1</sup> *Умӯр* (أُمُور), ед. *амр* (أَمْر).

<sup>2</sup> Даруриййа (*ضُرُورِيَّة*).

<sup>3</sup> *Кадулу-Ху та'аля* (قَوْلُهُ تَعَالَى); букв.: «речение Его (всевышен Он!)».

<sup>4</sup> Вместе с тем слова би-кадар и би-микдар в указанных айатах можно понимать соответственно в смысле «согласно мере» и «имеет [свою] меру», и такое толкование высказывают, в частности, мутазилиты.

<sup>5</sup> Согласно классическому толкованию, под «Книгой» подразумевается небесная, «Святохранимая скрижаль» (аль-Ляух аль-махфуз *اللَّوْحُ الْمَخْفُوظ*).

<sup>6</sup> *Касб* (كَسْب).

<sup>7</sup> *Мумкин* (مُمْكِن); т.е. могут быть, а могут и не быть.

<sup>8</sup> *Ваджиб* (وَاجِب).





«وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»

«Мы указали самудитам истинный путь, | Но [ясности] истинной [веры] | Они предпочли слепоту [язычества]» (41:17).

Бывает и так, что в одном и том же аяте<sup>1</sup> находят обе противоположности. Так, [Бог] (всевышен Он!) [сначала] говорит: «Испытав несчастье [от язычников], | Коих раньше вы подвергли вдвое большему, – | [Теперь] вы вопрошаете: “Как могло это случиться с нами?!” | Отвечай: “Это от вас же самих”»\*; но далее о том же Он замечает: «Постигшее вас в том сражении – по соизволению Божьему»\*\* (3:165-166).

\* «أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»

\*\* «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَيَاذَنَ اللَّهُ»

Таковы и слова Его (всевышен Он!):

«Что случится с тобой доброго, – то от Бога, | А злого – то от тебя самого»\* (4:79), [до которых] Им сказано: «Все – от Бога»\*\* (4:78).

\* «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»

\*\* «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ»

[Свидетельства Сунны]

Таковыми же [разноречивыми] находят и соответствующие хадисы. В частности, у [Пророка] (мир ему!)<sup>2</sup> сказано: «Каждый младенец рождается согласно естественной [вере] (*фитра*), а его родители уже потом делают его иудеем или христианином»<sup>3</sup>.

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ»

И он же (мир ему!) передает [со слов Бога]:

«Я сотворил этих для Рая – и деяния обитателей Рая совершать будут они; а тех я сотворил для Ада – и деяния обитателей Ада совершать будут они»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В принятой ныне нумерации аятов Божьи слова в обоих приведенных ниже примерах распределены по двум аятам.

<sup>2</sup> Араб.: عَلَيْهِ السَّلَامُ

<sup>3</sup> Такой хадис со слов Абу-Хурайры передают и аль-Бухари [7, № 1385], и Муслим [8, № 6755/2658].

<sup>4</sup> Хадис со слов Умара передают Абу-Дауд [9, № 4703] и ат-Тирмизи [10, № 3075].



«خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ ؛ خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ النَّارِ يَعْمَلُونَ»

Ведь из первого хадиса следует, что неверие<sup>1</sup> проистекает от воспитания, а вера<sup>2</sup> – от врожденной природы. Второй же хадис указывает, что послушание<sup>3</sup> и неверие – сотворены<sup>4</sup> Богом, что человек – принуждаем к ним.

*[Расхождение толков]*

Вот почему в этом вопросе мусульмане разделились на два толка. Одни считают, что совершение (*касб*) человеком [своих действий] служит причиной и послушания, и добродетели<sup>5</sup>, на чем соответственно зиждется наказание и вознаграждение, – это мнение мутазилитов. Другие придерживаются противоположного [взгляда], а именно, что человек принуждаем к своим действиям, – так полагают джабриты.

Что же касается ашаритов, то они пытались выдвинуть срединное мнение. Они признают за человеком некоторое совершение, считая, однако, что и совершение, и совершаемое сотворены Богом. Но это – бессмыслица. Ибо если совершение и совершаемое сотворены Богом, то человек непременно принуждаем к совершаемому.

*Противоречивость рациональных выводов*

Наряду с [разноречивостью свидетельств] Закона для разногласий по данному вопросу, как уже говорилось, имеется и другая причина – столкновение рациональных аргументов между собой.

В самом деле, если предположить, что человек выступает осуществителем (*муджид*) своих действий и творцом (*халик*) их, то отсюда непременно следует, что [в мире] имеются действия, которые происходят не сообразно воле Бога и Его выбору, т.е. имеется иной творец, помимо Бога. Мусульмане же единогласны в том, что нет творца кроме Бога.

<sup>1</sup> Аль-куфр (الكُفْر); т. е. отход от прирожденного правоверия.

<sup>2</sup> Аль-иман (الإيمان).

<sup>3</sup> Аль-Ма'сыйа (المُعْصِيَة).

<sup>4</sup> Ед. махлюк (مَخْلُوق).

<sup>5</sup> Аль-хасана (الحَسَنَة).



Но если предположить, что человек не совершает свои действия, то он должен быть принуждаем к ним, ибо нет середины между принуждением<sup>1</sup> и совершением<sup>2</sup>. В таком случае вменение в [религиозную] обязанность<sup>3</sup> будет относиться к непосильному<sup>4</sup>. А при вменении непосильного снимается разница между вменением человеку и вменением неодушевленному, ибо у неодушевленного нет способности<sup>5</sup>, также и у человека нет способности на то, что ему непосильно. Вот почему большинство [богословов] считает способность неперенным условием вменяемости – таким же, как разум.

Вот почему мы видим, как в «Низамийском [кредо]»<sup>6</sup> Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] говорит, что у человека имеется совершение (*касб*) [в отношении] своих деяний и способность к действию; и такое [утверждение] он обосновывает исходя из абсурдности<sup>7</sup> вменения непосильного, хотя и не в том аспекте, в каковом об означенной абсурдности учили мутазилиты. Ранние же ашариты допускали вменение непосильного, избегая того положения, соответственно каковому мутазилиты отрицали сие [вменение], а именно неблагоприятность<sup>8</sup> такового с точки зрения разума. Но [касательно этого] поздние ашариты разошлись с ранними.

И еще: если у человека нет совершения, то бессмысленно было бы повелевать ему готовиться к ожидаемым бедам или добиваться благ. Это значило бы ликвидацию всех ремесел, ибо цель их и состоит в добывании благ, как, например, земледелие и прочие ремесла, посредством которых обретаются полезные вещи. Равным образом оно обозначало бы и ликвидацию всех ремесел, посредством которых люди охраняются от вредного, наподобие воен-

---

<sup>1</sup> Аль-джабр (الجبر).

<sup>2</sup> Аль-иктисаб (الإكتساب).

<sup>3</sup> Ат-таклиф (التكليف).

<sup>4</sup> Ма-ля-йутак (مَا لَا يُطَاق).

<sup>5</sup> Истита'а (استياعة).

<sup>6</sup> В оригинале: «ан-Низамиййа» (النَّضَامِيَّة); сокр. от аль-'Акыда ан-низамиййа (العقيدة النَّضَامِيَّة). См.: [11, с. 41-49].

<sup>7</sup> Имтина' (إمْتِنَاع).

<sup>8</sup> Кубх (قُبْح).



ного искусства, навигации и медицины. И все это преступает границы всякого разумного.

[Как снять расхождение]

Могут спросить: если дело обстоит подобным образом, то как совместить расходящиеся между собой свидетельства и традиционного, и рационального<sup>1</sup>? На это мы отвечаем так. Очевидно, что Закон не хочет развести в разные стороны указанные два убеждения<sup>2</sup>; наоборот, он стремится соединить их сообразно срединному подходу, выражающему истину в данном вопросе.

Ибо ясно, что Бог (благословен Он и всевышен!)<sup>3</sup> создал в нас силы, посредством которых мы способны совершить (*иктисаб*) вещи, каковые представляют собой противоположности<sup>4</sup>. Но совершение этих вещей возможно для нас лишь при благоприятствии причин<sup>5</sup>, которые Бог во внешнем [мире] поставил нам на службу<sup>6</sup>. Поэтому относимые к нам действия осуществляются благодаря обоим факторам. Значит, действия, осуществление которых относят к нам, реализуются и согласно нашему волеию<sup>7</sup>, и при благоприятствии им внешних действий, которые обозначаются как Божье предопределение (*кадар*). Эти внешние причины, поставленные Богом на службу нам, не только дополняют действия, которые мы намерены осуществить, или препятствуют им: они выступают причиной нашего хотения одной из противоположностей.

---

<sup>1</sup> «Традициональное» – аль-масму' (المَسْمُوع); «рациональное» – аль-ма'куль (المَعْقُول). Первое синонимично обозначению *ан-накль* (النَّكَل), т.е. «переданное» (богооткровенное, реверлятивное); здесь – сказанное в Коране и Сунне.

<sup>2</sup> Ед. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

<sup>3</sup> *Табарака ва-та'аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

<sup>4</sup> Т.е. способность совершить одну из двух альтернатив.

<sup>5</sup> *Асбаб* (أَسْبَاب), ед. сабаъ (سَبَب).

<sup>6</sup> Глаг. *саххара* (سَخَّرَ).

<sup>7</sup> *Ирада* (إِرَادَة).



В самом деле, воление и есть стремление<sup>1</sup>, которое возникает в нас от представления<sup>2</sup> чего-то или от убеждения<sup>3</sup> в чем-то, и такое убеждение [исходит] не от нашего [свободного] выбора<sup>4</sup>, а является чем-то привходящим к нам от вещей, которые вовне [нас]. Например, если окажется перед нами желанный предмет, то мы непременно возжелаем его, без какого-либо выбора, и устремимся к нему. Точно так же, при появлении нечто, которого избегают, мы непременно чувствуем отвращение от него и бежим прочь.

А раз так, то наша воля оберегаема<sup>5</sup> вещами, которые вовне, и привязана к ним. И на это указывают слова Его (всевышен Он!):

«لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»

«При нем (человеке) есть следующие (*му'аккыбат*) впереди него и позади [вещи]<sup>6</sup>; | Они оберегают (глагол. *йахфазу*) его с повеления Божьего» (13:11).

Поскольку же имеющиеся вовне причины происходят сообразно известному строю и порядку, не нарушая его, как сие предопределил<sup>7</sup> им Творец<sup>8</sup> их, и поскольку наше воление и наши действия в целом осуществляются не иначе, как при благоприятствовании внешних причин, то наши действия должны происходить сообразно установленному<sup>9</sup> порядку, т.е. должны осуществляться в строго установленные моменты времени и по [строго] установленной мере<sup>10</sup>. В самом деле, наши действия обусловлены означенными внешними причинами, и всякое причиненное, вызванное [строго] установленными и определенными<sup>11</sup> причинами, само должно быть [строго] установ-

<sup>1</sup> Шаук (شَوْق).

<sup>2</sup> Тахаййуль (تَحَيُّل).

<sup>3</sup> Тасдык (تَصْدِيق).

<sup>4</sup> Ихтийар (اِخْتِيَار).

<sup>5</sup> Махфуза (مَحْفُوظَةٌ).

<sup>6</sup> Согласно же доминирующему в классической экзегетике толкованию, речь в аяте идет о представленных к человеку ангелах-хранителях.

<sup>7</sup> Каддара (قَدَّرَ).

<sup>8</sup> Бари' (بَارِئ).

<sup>9</sup> Махдуд (مَحْدُود).

<sup>10</sup> Микдар (مِقْدَار).

<sup>11</sup> Мукаддара (مُقَدَّرَةٌ).



ленным и определенным. И такая связь имеет место не только между нашими действиями и внешними причинами, но также между ними и теми причинами, которые Бог сотворил внутри наших тел.

Тот [строго] установленный, т.е. ненарушимый порядок, что во внутренних и внешних причинах, и есть предопределение<sup>1</sup>, которое Бог (всевышен Он!) предначертал<sup>2</sup> рабам Своим. Именно он и есть Святохраняемая скрижаль<sup>3</sup>. Знание Бога (всевышен Он!) об означенных причинах и обусловленных ими следствиях служит причиной бытия данных причин. Посему эти причины знанием охватывает лишь Бог; так что только Ему по-настоящему ведомо Тайное/Невидимое<sup>4</sup>, как о сем сказано Им (всевышен Он!):

«قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ»

«Скажи: кроме Бога никто на небесах и на земле не знает Тайного» (27:65).

Ведь познание причин и есть познание Тайного, ибо Тайное – это бытие или небытие того, что предстоит в будущем. А раз именно строй и порядок причин предполагает появление вещи или отсутствие ее в данное время, то знание о причинах какой-либо вещи является знанием о ее бытии или небытии в соответствующее время. Знание же о причинах целиком – это знание о том, что из них будет или не будет в каждый момент сего времени. Да будет превознесён<sup>5</sup> Тот, Кто объемлет творением и знанием все причины всякого сущего, каковы и суть «ключи Тайного» (*мафатих аль-гайб*), о которых говорится в словах Его (всевышен Он!):

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَاتٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»

«У Него ключи от Тайного, и знает их только Он. | Ему ведомо все, что на суше и на море, | Ни один лист древесный не упадет, чтобы Он не знал о

<sup>1</sup> Аль-када' ва-ль-кадар.

<sup>2</sup> Катаба (كَتَبَ).

<sup>3</sup> Аль-Ляух аль-махфуз (اللُّوحُ الْمَحْفُوظُ).

<sup>4</sup> Аль-Гайб (الغَيْب).

<sup>5</sup> Субхана (سُبْحَانَ).



сем, | Нет ни одного зернышка в глубинах земли, | Нет чего-либо влажного или сухого, | Чего не было бы в книге ясной» (6:59).

Отсюда явствует, в каком смысле у нас есть совершение и в каком смысле наши совершения [происходят] согласно предопределению<sup>1</sup>. И таково согласование, которое подразумевает Закон в айатах и хадисах, каковые кажутся противоречащими друг другу. Как только уточнен аспект приложения [текстов] общо [звучащих]<sup>2</sup>, сразу снимается кажущееся несоответствие между ними. Тем же способом разрешаются и все высказанные на сей счет сомнения<sup>3</sup>, т.е. противоречащие друг другу рациональные<sup>4</sup> аргументы: вещи, осуществляющиеся согласно нашему волеию, осуществляются обоими факторами, т.е. и нашим волеием, и внешними причинами. Но если целиком отнести эти действия к одному из факторов, тогда и возникнут указанные сомнения.

*[Возражение против причинности]*

Могут возражать: это достойный ответ, в котором Закон соответствует разуму. Но такое рассуждение основано на [признании] наличия производящих<sup>5</sup> причин и произведенных следствий, тогда как мусульмане единогласны<sup>6</sup> в том, что нет производящего/делателя<sup>7</sup>, кроме Бога.

*[Первый ответ на возражение]*

На это мы скажем следующее. Такое их единогласное суждение верно; однако на сей счет имеются два соображения.

Первое состоит в том, что данное суждение можно понимать двояким образом: или и впрямь нет делателя кроме Бога (благословен Он и всевышен!), [или же] все остальные причины, поставленные Им на службу [лю-

---

<sup>1</sup> Би-када' ва-би-кадар сабик (سابق...).

<sup>2</sup> 'амма (عامة).

<sup>3</sup> Шужук (شكوك), ед. шакк (شك).

<sup>4</sup> 'аклзийя (عقلية).

<sup>5</sup> Фа'илья (فاعلية).

<sup>6</sup> Глаг. иттафака (اتفق).

<sup>7</sup> Фа'иль (فاعل).



дям], называются производящими лишь метафорически<sup>1</sup>, поскольку их бытие [исходит] от Него, и это Он сделал их сущими причинами; более того, это Он сохраняет их бытие как производящих, сохраняет произведенные ими после их произведения, творя<sup>2</sup> их субстанции по наличию соответствующих их причин, а затем сохраняя их самих – без Божьего их сохранения не существовать им на протяжении сколь-нибудь заметного времени, т.е. малейшего отрезка времени, каковой воспринимается как время.

По мнению Абу-Хамида [аль-Газали], тот, кто признает какую-либо причину соучастником<sup>3</sup> Богу (всевышен Он!) в наименовании «делатель/действователь» или «действие», схож с тем, кто перо считает соучастником писцу в деле письма, т.е. говорит, что перо – пишущее, и человек – пишущий: подобно тому как наименование «писец» прилагается к человеку и перу [лишь] омонимически, т.е. они суть две вещи, которые объединяет только название, но сами по себе совершенно различны, точно так же обстоит дело в отношении наименования «делатель» в приложении к Богу (благословен Он и всевышен!) и к прочим причинам<sup>4</sup>.

Мы же говорим, что такое сравнение можно принять лишь с определенным снисхождением. Ибо сравнение будет справедливым, если этот писец сотворит субстанцию<sup>5</sup> пера, сохранит его как перо, а потом сохранит написанное после написания и сотворит письмо при соединении<sup>6</sup> пера с ним, как это мы разъясним ниже [в отношении Бога], а именно, что это Бог (всевышен Он!) выступает творцом субстанций всех вещей, с которыми соединены их причины, каковые обычно называются их причинами. И в пользу такого понимания [положения] о том, что нет делателя кроме Бога, свидетельствуют и чувства, и разум, и Закон.

---

<sup>1</sup> *Маджазан* (مَجَازًا).

<sup>2</sup> Глаг. *ихтара'а* (اِخْتَرَعَ).

<sup>3</sup> Глаг. *ашрака* (أَشْرَكَ).

<sup>4</sup> Близкое рассуждение фигурирует в книге аль-Газали «Воскрешение наук о вере» (*ихиа' улюм ад-дин/أحياء علوم الدين*) - см.: [12, с. 247–248].

<sup>5</sup> *Джаухар* (جَوْهَر).

<sup>6</sup> *Иктиран* (اِقْتِرَان).





В его пользу свидетельствуют чувства и разум, ибо они наблюдают, как в мире есть вещи, от которых происходят другие вещи, и как пронизывающий сущие порядок исходит от двух факторов – (1) от вложенных Богом в них природ и душ; (2) от сущих, которыми Он окружил их извне. Наиболее явными из последних выступают движения небесных светил, так как видно, что день и ночь, солнце, луна и остальные светила поставлены в услужение нам; и что благодаря порядку и строю, вложенному Творцом в их движение, сохраняется наше бытие и бытие окружающих нас вещей: если вообразить отсутствие одного из них или представить его не на том месте или не той величины и скорости, каковые Бог придал ему, то все сущие на земле уничтожились бы.

Бог сделал природу [небесных тел] таковой, что [они действуют], а природу здешних<sup>1</sup> [вещей] таковой, что они воспринимают действие тех. Это хорошо видно на примере солнца и луны, т.е. их воздействия на здешние [вещи], как сие явствует относительно вод, ветров, дождей и морей, словом, – во всех чувственных телах. Особенно ярко проявляется необходимость их (светил) бытия для жизни растений и многих животных, да и всех живых существ вообще.

Очевиден и тот факт, что без тех сил, которые Бог (всевышен Он!) утвердил в наших организмах в плане питания и ощущения, наши организмы разрушились бы, как это признавал Гален<sup>2</sup> и прочие мудрецы, заявлявшие: без тех сил, каковые Бог утвердил в живых организмах в качестве их управителей<sup>3</sup>, эти организмы не просуществовали бы и одного часа после их явления к бытию.

А мы говорим: без тех сил, которые наличествуют в телах животных и растений, и без тех сил, которые от движений небесных тел проистекают<sup>4</sup> в здешний мир, те тела и вовсе не продержались бы и мгновения – да будет превознесён Всемиловитый-Всеведающий<sup>5</sup>! И на сие указывает Бог (всевышен Он!) не в одном аяте:

<sup>1</sup> В подлунном мире.

<sup>2</sup> Древнеримский медик и философ (ум. в нач. III)

<sup>3</sup> *Мудаббира* (مُدَبِّرَة).

<sup>4</sup> *Сарийа* (سَارِيَة).

<sup>5</sup> *Ал-Латыф* (اللطيف) и *аль-хабир* (الخبير); коранические эпитеты Бога (6:103; 67:14; и др.).



«وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»

«На служение вам [Бог] поставил | День и ночь, солнце и луну» (16:12);  
«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ»

«А что если Он продлит вам ночь до Дня воскресения – | Какой бог, кроме Бога, [сможет] даровать вам свет?!...» (28:71);

«وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»

«По милости Своей Он дал вам ночь и день, | Дабы отдыхали вы [ночью], | А [днем трудились] в поисках щедрот Его» (28:73);

«وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ»

«На служение вам Он поставил | Полностью то, что на небесах и на земле» (45:13);

«وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»

«На служение вам Он поставил солнце и луну, | Непрестанно находящиеся в движении, | Ночь и день» (14:33).

Таковы и многие другие аяты подобного содержания. Не оказывали бы те [небесные тела] влияния на здешние, не было бы целесообразности в их существовании, а [Бог] не напомнил бы нам о даровании их во благо, за какое полагает быть благодарными Ему.

*[Второй ответ на возражение]*

Второе наше соображение таково. Среди возникших<sup>1</sup> сущих, говорим мы, есть такие, каковые представляют собой субстанции<sup>2</sup>, и такие, что [вроде] движения, теплоты и холода – словом, акциденции<sup>3</sup>. Что же касается субстанций, то их создание<sup>4</sup> может исходить только от Творца<sup>5</sup>. Связанные же с ними причины влияют не на субстанции этих предметов, а на их акциденции. Например, семенная жидкость или регулы дают только теплоту, сложение

<sup>1</sup> *Ха́диса* (حَادِثَةٌ).

<sup>2</sup> Два слова в оригинале: *джавахир* (جَوَاهِر) и *а'йан* (أَعْيَان).

<sup>3</sup> *А'арад* (أَعْرَاض).

<sup>4</sup> *Ихтира'* (اِخْتِرَاع).

<sup>5</sup> *Аль-Халик* (الخالق).



(хилька) же зародыша и его душа, т.е. жизнь, даруются Богом (благословен Он и всевышен!). Точно так же крестьянин обрабатывает землю, куда сеет зерно, но именно Бог дарует колосу сложение. Следовательно, нет творца кроме Бога (всевышен Он!), ибо истинно сотворенными выступают именно субстанции.

И на сей факт указывают слова Его (всевышен Он!):

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِئُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ»

«О люди! | Вот вам пример, внимайте же ему – | Те [идолы], к кому взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже собравшись все вместе; | Если же муха похитит у них что-нибудь, | Им не отобрать его у мухи – одно слабее другого!» (22:73).

А когда неверный [царь], пытаясь запутать Авраама, заявил: «Это я живу и мертвлю»<sup>\*1</sup>, то Авраам, видя, что неверный не понимает сего смысла, перешел с ним к другому аргументу, коим он окончательно его поверг: «Бог приводит солнце с востока – | Так сделай, чтобы оно взошло с запада!»<sup>\*\*</sup> (2:258).

\* «أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ»

\*\* «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ»

Словом, если так понимать дело в отношении «делателя» и «творца», то не возникнет никакого несоответствия ни со стороны Закона, ни со стороны разума. Вот почему мы видим, что в наименовании «творец» тварное<sup>2</sup> не выступает соучастником [Бога] ни в какой-либо мере, ибо быть «творцом»<sup>3</sup> значит быть «создателем/изобретателем»<sup>4</sup> субстанции. Посему сказано Им (всевышен Он!):

«وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»

«Бог сотворил вас и сделанные вами [изваяния]»<sup>5</sup> (37:96).

<sup>1</sup> В ответ на слова Авраама: «Господь мой – тот, кто живет и мертвит» (رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ).

<sup>2</sup> Человек.

<sup>3</sup> خَالِق (Халик).

<sup>4</sup> مُخْتَرِع (Мухтари).

<sup>5</sup> Таково понимание данного айата Ибн-Рушдом, а до него - мутазилистами. Ашариты же истолковывают его так: «Бог сотворил вас и деяния ваши».



[Отрицание причин – отрицание мудрости и знания]

Тебе надлежит знать: кто отрицает, что причины, с соизволения<sup>1</sup> Бога, влияют на их причиненные, тот отрицает и мудрость/философию, и знание<sup>2</sup>. Ибо знание есть постижение вещей по их [действующим] причинам, а мудрость – постижение по причинам целевым<sup>3</sup>. Утверждение же об отсутствии причин вообще слишком странное и далекое от природы людей.

И еще: кто отрицает причины в видимом, тот закрывает перед собой путь к утверждению действующей причины в отношении невидимого<sup>4</sup>, ибо на невидимое переносится суждение о видимом. Таковой, следовательно, не способен к познанию [бытия] Бога (всевышен Он!): ведь он должен не признавать, что у каждого действия есть действитель.

А раз так, то единогласие мусульман в том, что нет действителя/делателя кроме Бога (превознесён Он!), нельзя понимать в смысле отрицания и впрямь наличия какого-либо делателя в видимом; ибо именно из наличия делателя в видимом мы заключаем о наличии делателя в невидимом. Но когда Невидимый [Делатель] уже установлен для нас, то из познания Его самости<sup>5</sup> нам становится ясно, что все, кроме Него, является делателем только с Его соизволения<sup>6</sup>.

[Заключение]

Из сказанного становится ясно, в каком аспекте у нас имеется совершение<sup>7</sup>, и что утверждающий об одной из крайностей – неправ, как в случае с мутазилитами и джабритами. Что же касается той середины, благодаря наличию которой ашариты претендуют на статус правых, то таковой и вовсе не существует. Ибо из наименования «совершение» они оставляют за человеком только постигаемую им разницу между движением его руки вследст-

<sup>1</sup> Би-изн (بإذن).

<sup>2</sup> Хикма (حكمة), и 'ильм (علم), соответственно.

<sup>3</sup> Га'иййа (غائبة); в некоторых рукописях – га'иба (غائبة), «невидимые».

<sup>4</sup> «Видимое» – аш-шахид (الشاهد); «невидимое» – аль-га'иб (الغائب); здесь подразумевается человек и Бог, соответственно.

<sup>5</sup> Зат (ذات).

<sup>6</sup> Два слова в оригинале: изн (إذن) и маий'а (مَشِيئَةً).

<sup>7</sup> Иктисаб (اكتساب).



вие дрожи и [ее движением] вследствие его [свободного] выбора. Да и само это признание лишено смысла, поскольку они утверждают, что оба движения [исходят] не от нас<sup>1</sup>. Ведь если оба они не исходят от нас, то мы не в силах отказаться от них, а значит – мы принужденные<sup>2</sup>. Тогда одинаковыми по смыслу оказываются движение вследствие дрожи и то движение, какое они называют совершённым<sup>3</sup>. Здесь разница лишь в словах, а словесное различие [между вещами] не влечет за собой различия в них самих. Ведь все это ясно само по себе.

Теперь обратимся к тем вопросам, которые мы обещали их [рассмотреть].

#### 5.4<sup>4</sup>. Несправедливость и справедливость

*[Ашаритская концепция и ее критика]*

В вопросе о несправедливости и справедливости<sup>5</sup> применительно к Богу (превознесён Он!) ашариты выдвинули мнение, очень странное и для разума, и для Закона. Они провозгласили такое понимание, которое сам Закон не только не провозглашал, но и провозглашал прямо противоположное.

По их мнению, дело здесь в отношении невидимого обстоит иначе, нежели в отношении видимого. Человек, говорят они, описывается как справедливый или несправедливый благодаря накладываемым на его действия религиозным ограничениям: если человек совершает нечто справедливое с точки зрения Закона, то он справедлив, а кто содеет нечто, которое Закон характеризует как несправедливое, тот несправедлив. Что же касается Того, Кто не подпадает под обязывающую [силу]<sup>6</sup> Закона и на Кого не распространяются его запреты, то с Его стороны не может быть действия, которое было бы несправедливым или справедливым, но все действия Его – справедливы. Вот

<sup>1</sup> А от Бога; араб.: мин *кибали-на* (من قِبَلِنَا).

<sup>2</sup> Ед. *мутдарт* (مُضْطَرَّ).

<sup>3</sup> *Касбиййа* (كَسْبِيَّة).

<sup>4</sup> В оригинале: четвертый вопрос (الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ).

<sup>5</sup> *Джаур* (جَوْر) и справедливости 'адль (عَدْل), соответственно.

<sup>6</sup> *Таклиф* (تَكْلِيف).



почему ашариты вынуждены были согласиться с выводом, что в мире нет вещей, которые сами по себе являются справедливыми или несправедливыми.

И это крайне отвратительно; ибо сие означает, что нет такой вещи, которая сама по себе является добром, и нет такой вещи, которая сама по себе является злом; вместе с тем, справедливость сама по себе известна как добро, а несправедливость – как зло. По ашаритам, выходит, что как таковое придание Богу соучастников<sup>1</sup> является неправдой лишь со стороны Закона: предписал бы Закон верить в наличие у Бога соучастников или послушаться Его, сие было бы правым. Однако все это противоречит и традиционному, и рациональному<sup>2</sup>.

Оно противоречит традиционному, поскольку Бог в Своем Писании говорит о Себе как о справедливом (кыст), отрицая за Собой несправедливость (зулм):

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»

«Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием; | Нет божества кроме Него, | Вершителя справедливости (кыст)» (3:18);

«وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»

«Господь твой – не несправедлив (заллам) с рабами Своими» (41:46);

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

«Ни в чем не проявляет Бог несправедливость к людям, | Но человек сам творит против себя такое» (10:44).

[В каком смысле Бог «сбивает» людей]

Могут спросить: а что ты скажешь о [Божьем] сбивании<sup>3</sup> людей; является ли оно неправым или правым<sup>4</sup>, тем более что не в одном аяте Своего Писания Бог говорит, что Он водительствоует и сбивает; например:

«فِيضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ»

<sup>1</sup> Ширк (شُرْك).

<sup>2</sup> См. прим. 1 на с.1014.

<sup>3</sup> Идлал (إضلال).

<sup>4</sup> Джаур (جور) или правым 'адль (عَدْل).



«Сбивает [с правого пути] Бог, кого хочет, | И ведет [по нему], кого хочет» (14:4);

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا»

«Если бы Мы хотели, | Наставили бы Мы [на верный путь] душу каждую» (32:13).

На это мы отвечаем так. Данные айаты нельзя понимать в буквальном смысле; ибо есть многочисленные айаты, которые по своему буквальному смыслу противоречат им. К ним относятся, в частности, [вышеупомянутые] айаты, в которых [Бог] (превознесён Он!) отрицает за Собой несправедливость. Таковы и слова Его (всевышен Он!):

«وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»

«Он не желает (*йарда*) неверия для рабов Своих» (39:7).

Из этих айатов ясно, что коли Он не желает для них неверия, то не станет сбивать их [с правой стези]. А что до утверждения ашаритов, допускающих, чтобы Бог делал то, чего Он не желает, или повелевал то, что Он хочет, Боже упаси от этой мысли о Нем (превознесён Он!), которая есть ересь<sup>1</sup>.

Тот факт, что людей [Бог] не сбивает, и они не сотворены для сбивания, тебе явствуется и из слов Его (всевышен Он!): «Обрати лик свой к вере правой – | Естественной [вере] (*фитра*), с коей Он сотворил людей»\* (30:30) и из Его слов: «И вот из сынов Адама <...>»<sup>2</sup> (7:172); а также из слов Пророка (благословение и умиротворение Божье ему!)<sup>3</sup>: «Каждый младенец рождается согласен естественной [вере] (*фитра*)»<sup>4</sup>.

\* «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»

<sup>1</sup> Куфр (كُفْر).

<sup>2</sup> В аяте 7: 172 повествуется о предвечном исповедании, которое еще до развертывания мировой истории засвидетельствовал человеческий род: «И вот из сынов Адама, | Из их чресл Бог извлек | Их потомков [всех поколений] | И сделал так, что каждый человек | Был свидетелем своего исповедания. | - Не Я ли Господь ваш? – спросил их Бог. | - Да, воистину, - отвечали они, - | Мы свидетельствуем это». Согласно толкователям, это исповедание и есть та естественная вера-фитра, о которой говорится в аяте 30: 30.

\* «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

<sup>3</sup> Араб.: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

<sup>4</sup> См. прим. 6 на с. 1011 и соответствующий основной текст.



А если находят несоответствие [между двумя группами аятов], то их следует согласовать друг с другом сообразно тому, что диктует разум. Так, в словах «Сбивает Бог, кого пожелает | И ведет, кого пожелает» (14:4) подразумевается предволя<sup>1</sup>, которая установила, чтобы в родах сущих были твари заблудшие, т.е. таковые, что по своей природе предрасположены к заблуждению и ведутся к нему посредством окружающих их причин, кои сбивают их изнутри и извне. Слова же «Если бы было угодно Нам, | Наставили бы Мы на душу каждую» (32:13) означают, что, захотел бы Бог сотворить людей, которые не предрасположены к заблуждению – со стороны их природы, или со стороны внешних причин, или со стороны обоих факторов, Он бы сделал это. В силу сего различия случается, что некоторые аяты<sup>2</sup> сбивают определенных людей, но наставляют других, а не так, чтобы этими аятами [Бог] захотел сбивать их. Именно таков смысл слов Его (всевышен Он!): «Ими (аятами с притчами) сбивает Он многих и наставляет многих; | Сбивает же Он лишь нечестивцев» (2:26);

«بُضِلَ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَى بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»

«То видение, что Мы явили тебе, | Мы устроили лишь людям в испытание, | Так же, как и проклятое в Коране древо»<sup>3</sup> (17:60).

Также после определения числа ангелов Ада [в девятнадцать] говорится:

«كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ»

«Так Бог сбивает с правого пути, кого пожелает, | И ведет по нему, кого пожелает» (74:31).

Сие означает, что в отношении людей дурного характера такие аяты могут оказываться ввергающими в заблуждение, наподобие того как полезная пища может оказаться вредной для непригодных тел.

<sup>1</sup> Аль-машй'а ас-сабика (المَشْيِئَةُ السَّابِقَةُ); предвечная воля Бога.

<sup>2</sup> Слово «аят» может обозначать и «знамение» Божье.

<sup>3</sup> В аяте под «видением» подразумевается небошество пророка Мухаммада, под «проклятым деревом» - растущее в самой Геенне ужасное дерево Заккум (см. 27: 62-66; 44: 43-46; 56: 51-54).





[Почему некоторые люди предрасположены ко злу]

Могут спросить: какова необходимость в том, чтобы был разряд тварей, которые по своей природе<sup>1</sup> предрасположены к заблуждению, – ведь это крайне несправедливо!

Отвечаем: Божья премудрость предполагает таковое, а несправедливым было бы совершенно иное. Дело в том, что природа, из которой был создан человек, и строение, из которого он был сложен, требуют, чтобы некоторые люди – малое их число – были дурной природы. Также и внешним причинам, учрежденным для водительства людей, случается сбивать некоторых из них, хотя большинство людей они выводят на верный путь. Ибо перед [Божьей] мудростью стояли две альтернативы: или не сотворить те виды людей, в меньшинстве представителей которых наличествует зло<sup>2</sup>, а в большинстве – добро<sup>3</sup>, или же сотворить эти виды, чтобы наличествовало большее добро при меньшем зле. Но само по себе очевидно, что осуществление большего добра при меньшем зле лучше, чем уничтожение большего добра из-за меньшего зла. И сие зло относится к той мудрой целесообразности, каковая не была ведома ангелам, которые при сообщении Бога о намерении утвердить на земле наместника, т.е. человека, воскликнули: «Укоренишь ли ты там такого, | Кто станет чинить разлад и проливать кровь?», на что Он изрек: «Воистину, Я знаю неведомое вам» (2:30).

«قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

Этим Бог указал ангелам на неизвестное им знание: если бытие чего-либо из сущих есть и доброе, и дурное, но доброе в нем преобладает, то мудрость предполагает осуществление его, а не уничтожение.

Из сказанного явствует, в каком смысле [Богу] атрибутируется сбивание, [совместимое] со справедливостью и с отсутствием несправедливости. Он сотворил средства заблуждения потому, что от них чаще исходит верное водительство, нежели сбивание. Ведь есть такие сущие, которым были дарованы средства наставления, в коих нет какого-либо заблуждения, – таковы

<sup>1</sup> *Тыба'* (طَبَاع), ед. *таб'* (طَبَعَ); ниже употребляется и однокор. *таба'и'* (طَبَائِع), ед. *таби'a* (طَبِيعَة).

<sup>2</sup> В оригинале: во множественном числе: *шурур* (شُرُور), ед. *шарр* (شَر); ниже фигурирует и форма единственного числа.

<sup>3</sup> *Хайр* (خَيْر).



ангелы. А есть сущие, которым дарованы средства наставления, в меньшинстве случаев могущие привести к заблуждению, ибо бытие их не позволяет больше этого, из-за самого строения их, – таковы люди.

*[Целесообразность наличия двоякого типа аятов]*

Если спросят: «А какова целесообразность<sup>1</sup> наличия по данному вопросу разноречиво звучащих аятов, так что приходится апеллировать к иносказательному толкованию<sup>2</sup>, тогда как ты всюду отрицаешь это толкование?», то наш ответ следующий. Сего требовала необходимость разъяснения перед широкой публикой<sup>3</sup>, как здесь обстоит дело, ибо она должна знать, что Бог (всевышен Он!) характеризуется справедливостью и что Он – творец всего, будь то благом или злом, поскольку многие народы заблуждались, полагая наличие двух богов – одного, который творит добро, и другого, который творит зло. Ее поэтому известили, что Бог есть творец и добра, и зла. Поскольку же сбивание – зло и поскольку для него нет творца кроме Бога, то оно должно атрибутироваться Ему так же, как Ему атрибутируется создание зла.

Однако сие нельзя понимать в абсолютном смысле, но таким образом, что Бог творит добро ради самого добра и творит зло ради того же добра, т.е. ради сочетаемого с ним добра. Значит, творение Им зла является справедливым делом с Его стороны. Огонь, например, сотворен ради заложенной в нем пользы для сущих, возникновение которых не имело бы места, если огня не было бы. Но природа огня такова, что акцидентально он может уничтожить некоторые сущие. Однако если сравнить причиненное им уничтожение, которое есть зло, с исходящим от него бытием, которое есть благо, то наличие огня лучше, чем его отсутствие, т.е. он служит добром.

*[Справедливость Божья и человеческая]*

Что же касается слов Его (всевышен Он!) – «Его (Бога) не спросят о деянии Его, | А с них (людей) спросится»\* (21:23), то они означают следующее.

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»\*

<sup>1</sup> Хикма (حِكْمَةٌ).

<sup>2</sup> та'виль (تَأْوِيلٌ).

<sup>3</sup> Джумхур (جُمْهُورٌ).



Бог не совершает какого-либо действия в силу обязанности для Него совершить его; ибо такое действующее по обязанности нуждается в соответствующем действии, а следовательно в своем бытии нуждается в данном действии либо непрременной нуждой, либо для достижения определенного совершенства, тогда как Творец<sup>1</sup> (превознесён Он!) превыше подобного. Человек поступает по справедливости для обретения блага – не поступил бы он по справедливости, у него не было бы сего блага. Но [Бог] (превознесён Он!) действует по справедливости не в силу того, что Его самость<sup>2</sup> совершенствуется этой справедливостью, напротив, то совершенство<sup>3</sup>, что в Его самости, предполагает действие Его по справедливости.

Если понимать это, то явствует, что [Бог] характеризуется справедливостью не в том смысле, в каком это описание применяется к человеку. Но отсюда не следует, что Ему вообще нельзя атрибутировать справедливость и что все Его действия не являются в отношении Него ни справедливыми, ни несправедливыми, как сие думают мутакаллимы. Ибо такое утверждение отменяет и постигаемое разумом, и разглашаемое<sup>4</sup> Законом. Мутакаллимы же нащупали в этом вопросе [верный] смысл, но потом уклонились от него. В самом деле, если полагать, что Бог никак не характеризуется справедливостью, то отменяется очевидный для разума факт наличия в мире как вещей, которые сами по себе суть справедливость и благо, так и вещей, которые сами по себе – несправедливость и зло. С другой стороны, из предположения о справедливости [Божьей] как о схожей с человеческой следует, что в Его самости (превознесён Он!) чего-то недостает, поскольку совершающее справедливость существует ради того, кому адресована эта справедливость, т.е. как справедливое оно выступает служителем<sup>5</sup> для другого.

---

<sup>1</sup> Аль-Бари (الباري).

<sup>2</sup> Зат (ذات).

<sup>3</sup> Камаль (كمال).

<sup>4</sup> Захир (ظاهر).

<sup>5</sup> Хадим (خادم).



[Предостережение]

Да будет тебе известно, что такого рода интерпретацию не обязательно должны знать все люди. О ней должны знать только те, у кого возникает сомнение в отношении данного вопроса. Ведь не каждый представитель широкой публики постигает несоответствия в указанных айатах, взятых в их универсальном [звучании]<sup>1</sup>. И тот, кто этого не постигает, обязан принимать эти айаты в их прямом универсальном [звучании], поскольку для широкой публики нет четкого отличия между возможным и невозможным<sup>2</sup>, тогда как Богу (всевышен Он!) нельзя атрибутировать власть<sup>3</sup> над невозможным. Если же в отношении нечто самого по себе невозможного, которое для нее (т.е. как она думает) возможно, ей скажут, что Бог не описывается как властный над ним, то она себе представляет это недостатком и немощью в Творце (превознесён Он!), поскольку невластное над возможным есть немощное<sup>4</sup>. А раз бытие всех сущих свободными от зла возможно с точки зрения широкой публики, то [Бог] сказал:

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»

«Если бы было угодно Нам, | Наставили бы Мы [на верный путь] душу каждую; | Но исполнится, поистине, Мое слово – | Я наполню Геенну и джиннами, и людьми» (32:13).

Широкая публика понимает это определенным образом, [просвещенная] же элита – по-другому. А именно, [по мнению первой], [Бог] (превознесён Он!) не обязан создавать твари, бытие которых сочетается со злом, так что Его слова «Если бы было угодно Нам, | Вывели бы Мы душу каждую» означают: была бы Наша воля, Мы создали бы тварей, чье бытие не сочетается со злом, т.е. которые были бы чистым благом, и тогда каждой душе было бы даровано ее [верное] водительство.

<sup>1</sup> 'умумат (عُمُومَات).

<sup>2</sup> Мустахиль (مُسْتَحِيل) и мумкин (مُمْكِن).

<sup>3</sup> Иктидар (اِقْتِدَار).

<sup>4</sup> 'аджиз (عَاجِز).



Сказанного достаточно для данного вопроса. Обратимся теперь к пятому вопросу – о воскресении<sup>1</sup> и его модусах<sup>2</sup>.

### [5.5. Воскресение и его модусы]

*[Единогласие в признании потусторонней жизни]*

Воскресение есть нечто такое, в бытии чего согласуются между собой [Божьи] религии<sup>3</sup> и в чем ученые мужи<sup>4</sup> удостоверились посредством доказательства. Расходятся же религии (только) в описании его бытия<sup>5</sup>, точнее, в земных образах, посредством которых широкой публике представляется эта невидимая реальность<sup>6</sup>. Одни религии делают таковое духовным<sup>7</sup>, т.е. относящимся [лишь] к душам<sup>8</sup>, другие прилагают его к телам и душам вместе взятым. Единодушие по этому вопросу основано на согласии в нем [Божьего] откровения<sup>9</sup> и доказательств<sup>10</sup>, имеющих необходимый<sup>11</sup> характер для всех, т.е. в том, что у человека есть два счастья<sup>12</sup> – потустороннее и посюстороннее<sup>13</sup>. И у всех оно зиждется на общепризнанных основоположениях<sup>14</sup>.

*[Человек не сотворен напрасно]*

Согласно одному из таких основоположений, человек есть наивысшее среди многих сущих, а согласно другому, – если всякое сущее обнаруживает, что оно не создано всуе, но ради определенного действия, требуемого для

<sup>1</sup> Араб. *ма'ад* (مَعَاد), букв.: возврат/возвращение.

<sup>2</sup> *Ахваль* (أَحْوَال), ед. *халь* (حَال).

<sup>3</sup> *Шара'и'* (شَرَائِع), ед. *шари'a* (شَرِيْعَة).

<sup>4</sup> *'уляма'* (عُلَمَاء).

<sup>5</sup> Араб. *сифа' у-джуде* (صِفَة وَجُوْدِهِ).

<sup>6</sup> Араб. *ал-хал ал-га'ибе* (الْحَالِ الْغَائِبَةِ).

<sup>7</sup> *Рухани* (رُوْحَانِي).

<sup>8</sup> *Нуфус* (نَفُوس), ед. *нафс* (نَفْس).

<sup>9</sup> *Вахи* (وَحْي).

<sup>10</sup> *Барахин* (بَرَآئِن), ед. *бурхан* (بُرْهَان).

<sup>11</sup> *Даруриййа* (دَرُورِيَّة).

<sup>12</sup> Ед. *са'ада* (سَعَادَة).

<sup>13</sup> *Ухравиййа* (أُخْرَاوِيَّة) и *дунйавиййа* (دُنْيَاوِيَّة). Часто в обоих обозначениях первое *а* фигурирует как просто огласовка.

<sup>14</sup> *Усул* (أَسْوَْل), ед. *асл* (أَصْل).



него и служащего пользой от его бытия, то человек тем более является таковым. И на наличие этого аспекта у всех сущих Бог (всевышен Он!) указал в Досточтимом Писании<sup>1</sup>:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا»

«Небеса и землю и [все], что между ними, | Мы не создали напрасно (*батылан*), | Как о сем думают неверные» (38:27).

Восхваляя ученых мужей, признающих искомую от этого [земного] бытия цель, Он говорит:

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا»

«Поминают они Бога и стоя, и сидя, и лежа, | Размышляют о творении небес и земли [и восклицают]: | Господи, создал Ты все это не напрасно» (3:191).

Наличие целесообразности<sup>2</sup> в человеке еще более явно, чем во всех остальных сущих. И на это не в одном аяте Своего Писания указывает Бог (превознесён Он!):

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»

«Неужто помышляете вы, что сотворили Мы вас бесцельно (*абасан*), | Что не будете к Нам возвращены?!» (23:115);

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»

«Неужто полагает человек, что будет оставлен просто так (*суда*)?!» (75:36);

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«Мы сотворили джиннов и людей, | Только чтоб [Нам] поклонялись они» (51:56).

<sup>1</sup> Аль-Китаб аль-'азиз (الكتاب العزيز).

<sup>2</sup> *Гайя* (غاية).



В этом [последнем аяте] говорится о том роде сущих, который [способен] познать Его. В разъяснении того, что из познания<sup>1</sup> Творца<sup>2</sup> необходимо следует поклонение<sup>3</sup> Ему, Бог [воспроизводит речь одного правоверного]:

«وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

«Как мне не поклоняться сотворившему меня, | К Кому вы все возвращены будете?!» (36:22).

*[Закон освещает путь к счастью]*

А коли ясно, что человек создан ради определенных действий, то отсюда явствует и то, что эти действия должны быть свойственны собственно [данному] роду; ибо мы наблюдаем, как каждое из сущих сотворено для того действия, каковое наличествует в нем, а не в другом, т.е. каковое свойственно именно ему. Следовательно, цель человека должна заключаться в тех его деяниях, которыми он отличается от прочих животных, а таковыми являются деяния разумной<sup>4</sup> души. Поскольку же в разумной душе имеются две части – практическая и познавательная<sup>5</sup>, – то первейшее требование к человеку состоит в том, чтобы достичь совершенства своего бытия<sup>6</sup> в аспекте этих двух сил, т.е. в отношении практических и теоретических<sup>7</sup> добродетелей<sup>8</sup>, и чтобы средствами обретения душой этих двух [типов] добродетелей служили благие и хорошие [деяния]<sup>9</sup>, а сему препятствовали [деяния] злые и дурные<sup>10</sup>.

В большинстве же своем эти деяния устанавливаются Откровением, поэтому религии являются с определением таковых и побуждением к ним, повелевают к добродетелям и остерегают от пороков<sup>11</sup>, разъясняют меру зна-

<sup>1</sup> *Ма'рифа* (معرفة).

<sup>2</sup> *Аль-Халик* (الخالق).

<sup>3</sup> *Ибада* (عبادة).

<sup>4</sup> *Натыка* (ناطقة).

<sup>5</sup> *'Амали* (عملي) и *'ильми* (علمي).

<sup>6</sup> Араб. *Камал* و *Худуде*.

<sup>7</sup> *'Амалиййа* (عملية) и *назариййа* (نظرية).

<sup>8</sup> *Фада'иль* (فضائل), ед. *фадыля* (فضيلة).

<sup>9</sup> *Хайрат* (خيرات) и *хасанат* (حسنات).

<sup>10</sup> *Шурур* (شُرُور) и *сайий'ат* (سيئات).

<sup>11</sup> *Раза'иль* (رذائل), ед. *разиля* (رذيلة).



ния и деяния<sup>1</sup>, коими обеспечивается счастье всех людей, общее<sup>2</sup> счастье. Из теоретических положений они утверждают те, что всем необходимо знать – о Боге (благословен Он и всевышен!), ангелах, высших сущих<sup>3</sup>, счастье, а также разъясняют меру деяний, благодаря которым души становятся добродетельными в аспекте практических добродетелей. Особенно это относится к нашей религии, при сравнении которой со всеми другими религиями обнаруживается, что она абсолютно совершенна<sup>4</sup>, благодаря чему и стала завершением<sup>5</sup> всех религий.

*[Различия между религиями в изображении потусторонних реалий]*

Во всех религиях Откровение предвозвестило, что душа – нетленна<sup>6</sup>, а для ученых мужей это установлено еще и доказательством. После же смерти душа расстается с телесными страстями<sup>7</sup>, и если данная душа – чистая<sup>8</sup>, то ее чистота умножается свободой от телесных страстей, а коли нечестива<sup>9</sup>, то с лишением этих страстей становится еще более нечестивой (ведь она наслаждается обретенными пороками и печалится от лишения их по разлучении с телом, ибо только при его наличии может получить таковые); именно на сие состояние указывают слова:

«أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ السَّٰخِرِينَ»

«И душа посетует: | О горе мне за содеянное по отношению к Богу, | [За] насмешки [над верой истинной]!» (39:56).

Раз так, то все религии сходятся в [необходимости] разъяснения такого [потустороннего] состояния людям, называя его «последним счастьем» и

<sup>1</sup> 'Ильм (عِلْم) и. 'амаль (عَمَل).

<sup>2</sup> Муштарак (مُشْتَرَك).

<sup>3</sup> Аль-мауджудат аш-шарифа (المَوْجُودَاتُ الشَّرِيفَةُ).

<sup>4</sup> Араб. الكاملة بِاطْلَاق.

<sup>5</sup> Хатима (خَاتِمَة); вслед за аятом 33: 40, в котором Мухаммад описывается как хатим (др. чтение - хатим) ан-набийин (خَاتِمُ النَّبِيِّينَ), «печать/завершитель» пророческой цепи.

<sup>6</sup> Бакья (بَاقِيَة).

<sup>7</sup> Араб. تَتَعَرَّى مِنَ الشَّهَوَاتِ الْجَسْمَانِيَّةِ.

<sup>8</sup> Закийя (زَكِيَّة).

<sup>9</sup> Хабиса (حَابِسَة).





«последним несчастьем»<sup>1</sup>. Но поскольку у этого состояния нет аналога<sup>2</sup> в видимом [мире], то степень знания о нем посредством Откровения различается от одного пророка к другому, ибо различны они в этом аспекте, т.е. в отношении к Откровению, и религии различаются со стороны способа изображения посмертных состояний душ блаженных и душ несчастных<sup>3</sup>. Есть такие религии, которые не описывают в видимых<sup>4</sup> образах тамошнее наслаждение<sup>5</sup> чистых душ или страдание<sup>6</sup> несчастных душ, заявляя, что это – духовные состояния и ангельские<sup>7</sup> наслаждения.

Иные религии уподобляют их видимым вещам, представляя тамошние радости на манер здешних, но отбрасывая от них связанный с ними вред, а тамошнее страдание описывают по аналогии со здешним, однако отрицая за ним сопровождающего его здесь избавления<sup>8</sup>. И сие либо потому, что основатели данных религий постигли из этих состояний такое, чего не постигли те, кто сравнивает их с духовным бытием, либо потому, что чувственные образы более понятны широкой публике, более действенны в отношении ее представителей. Отсюда их сообщение, что Бог (всевышен Он!) возвратит блаженные души к телам, в которых они будут вечно<sup>9</sup> наслаждаться преприятнейшими чувственными вещами, – например, Раем, и что он возвратит несчастные души к телам, в которых они будут вечно страдать от ужаснейших чувственных вещей, – например, от Ада<sup>10</sup>. К этой манере изображения потустороннего состояния обращается наша религия, ислам.

---

<sup>1</sup> Ас-са'ада аль-ахира (السَّعَادَةُ الْأَخِيرَةُ) и аш-шака' аль-ахир (الشَّقَاءُ الْأَخِيرُ).

<sup>2</sup> Мисаль (مِثَال).

<sup>3</sup> Араб. أَنْفُسُ السُّعَدَاءِ وَأَنْفُسُ الْأَشْقِيَاءِ.

<sup>4</sup> Т.е. земных.

<sup>5</sup> Ед. *лязза* (لَذَّة).

<sup>6</sup> *Аза* (أَذَى).

<sup>7</sup> В смысле возвышенных, нечувственных; араб. *малякциййа* (مَلَائِكِيَّة).

<sup>8</sup> Смертью

<sup>9</sup> *Ад-Двахра кулля-ху* (الدَّهْرُ كُلُّهُ).

<sup>10</sup> Арабские термины джанна (جَنَّة) и нар (نَار), выражающие соответственно понятия «Рай» и «Ад», буквально означают «сад» и «огонь».

[Коранические доказательства телесного воскресения]

И в Досточтимом Писании нам даны адресованные всем – [и широкой публике, и ученой элите] – доказательства возможности таких [телесных] состояний. Ибо относительно них разум [способен] постичь лишь ту [их] возможность<sup>1</sup>, которая [исходит] из общего для всех восприятия.

Все эти доказательства построены по типу суждения о возможности явления вещи к бытию по аналогии с возникновением ей равной<sup>2</sup>, и по типу суждения о возможности бытия меньшего и малого по аналогии с явлением к бытию большего и великого<sup>3</sup>. [Касательно первого типа] таковыми выступают, например, слова:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ \* قَالَ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»

«В возражение Нам он вопрошает, | Забывая о сотворении себя самого: | Кто оживит кости истлевшие?! | Отвечай: оживит изначально их создавший» (36:78-79).

Аргумент в указанных айатах зиждется на сравнении возвращения с начинанием<sup>4</sup>, которые равны между собой.

Наряду с этим умозаключением, обосновывающим возможность возвращения, здесь разбирается и возражение оппонента, ссылающееся на различие между начинанием и возвращением, ибо сказано Им (всевышен Он!):

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا»

«Кто из дерева зеленого для вас иссекает огонь» (36:80).

Возражение заключается в том, что начинание осуществлялось из чего-то теплого и влажного<sup>5</sup>, возвращение же предстоит из холодного и твердого<sup>6</sup>. В ответ отмечается: нам видно, что Бог (всевышен Он!) извлекает, творит вещь из ее противоположности, как творит Он вещь от ей подобной.

<sup>1</sup> *Имкан* (إمكان).

<sup>2</sup> قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. Араб.

<sup>3</sup> قياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود. Араб.

<sup>4</sup> 'ауда (عودة) и *бад'а* (بداة), соответственно.

<sup>5</sup> Из спермы.

<sup>6</sup> Из земли.



Что касается суждения о возможности осуществления меньшего по аналогии с осуществлением большего, то таково, например, речение Его (всевышен Он) в [последующем] аяте:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»

«Разве создавший небеса и землю, | Не в силах [вновь] сотворить подобные им?! | Конечно! Всетворящ Он, всеведущ» (36:81).

Итак, в указанных аятах даны два доказательства в обоснование воскресения<sup>1</sup> и в опровержение отрицающих его. Если бы мы стали разбирать остальные аяты Досточтимого Писания с подобными доводами, то это затянулось бы надолго, но все они такого же рода.

*[Телесные образы эффективнее духовных]*

Как было сказано, все религии единогласны в том, что после смерти души переживают состояния счастья или несчастья. Различаются же они в изображении этих состояний и в способах донесения их до понимания людей. По-видимому, то изображение, что дано в нашей религии, является более доступным для большинства людей, более возбуждающим души к [целям] тамошней [жизни], а религия первейшим образом обращается к большинству людей.

Духовные же образы, видимо, менее способны побуждать к тамошним [целям] широкую публику, которая в меньшей мере стремится к духовным образам и в меньшей мере страшится их сравнительно с образами телесными. Следовательно, телесные образы представляют более сильные стимулы для [достижения целей] тамошней [жизни], а духовные образы более приемлемы для мутакаллимов-полемистов<sup>2</sup>, но таковые составляют меньшинство.

*[Три интерпретации символов у мусульман]*

Посему мы находим, что люди ислама разделились на три толка в понимании изображения<sup>3</sup>, используемого в [текстах] нашей религии касательно состояний в потусторонней жизни. Один толк считает, что тамошнее бытие

<sup>1</sup> Ба'с (بَعَثَ).

<sup>2</sup> «Полемисты» - *джадалийюн* (جَدَالِيُونَ); здесь обозначение «мутакаллимы» употреблено в широком смысле слова - «теологи-апологеты».

<sup>3</sup> Тамсилъ (تَمَثِيلٌ)



тождественно со здешним в отношении блаженства и наслаждения, т.е. того же рода, но эти бытия различаются лишь в аспекте перманентности или временности, т.е. первое – перманентно, второе – временно<sup>1</sup>.

Другая группа полагает эти бытия разными. В свою очередь, данная группа подразделяется на два разряда. Ибо среди них есть такие, кто считает бытие, изображаемое с помощью чувственных символов, чисто духовным, но уподобляется чувственному только ради разъяснения<sup>2</sup>. У сторонников такого мнения имеются многие хорошо известные аргументы, которые почерпнуты из Закона и на которых нет смысла останавливаться<sup>3</sup>.

Согласно же второму разряду, тамошнее бытие телесно, хотя та телесность отличается от здешней телесности, раз последняя преходящая, а первая вечна. И у этого мнения также имеются аргументы из Закона. Похоже, что Ибн-Аббас<sup>4</sup> придерживается данного мнения, так как передают его слова:

«لَيْسَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ إِلَّا الْأَسْمَاءُ»

«Нет ничего общего между [реалиями] сего мира и того, разве что названия»<sup>5</sup>.

#### [Преимущества мнения об иной телесности]

По-видимому, это мнение более подходит для [ученой] элиты<sup>6</sup>. Ибо принятие его зиждется на фактах, которые никто не оспаривает: во-первых, что душа – бессмертна<sup>7</sup>; во-вторых, что возвращение<sup>8</sup> души к другим<sup>9</sup> телам<sup>10</sup> не влечет за собой ту нелепость, к которой приводит [ее] возвращение [к] тем

<sup>1</sup> *Да'им* (دائم) и *мункаты'* (مُنْقَطِعٌ; букв. «прекращающееся»), соответственно.

<sup>2</sup> *Байан* (بيان).

<sup>3</sup> Возможно, последняя фраза «У сторонников...» относится не к этому мнению, а к предыдущему.

<sup>4</sup> Сахабит, двоюродный брат Пророка, видный толкователь Корана (ум. 687).

<sup>5</sup> Хадис со словами Ибн-Аббаса не фигурирует в шестикнижной Сунне. Встречается и версии хадиса, в которых сначала упоминается о потустороннем [мире] (*ад-дунья*), а потом о посюстороннем (*аль-ахира*) или вместо термина *аль-ахира* фигурирует *аль-джанна* (الجنة), «Рай».

<sup>6</sup> *Хавасс* (خَوَاصٌّ).

<sup>7</sup> *Бакыйа* (بَاقِيَةٌ).

<sup>8</sup> *Ауда* (عَوْدَةٌ).

<sup>9</sup> *Ухар* (أُخْر), ед. *ахар* (أَخْر).

<sup>10</sup> Заметим, что слова «душа» фигурирует в единственном числе, а слово «тела» – во множественном; по-видимому, это отражает мнение Ибн-Рушда о нумерическом (*би-ль-'адад*) единстве душ по их разлучении с телами – см.: [4, с. 26].



же [земным] телам. Сия [нелепость] возникает потому, что материи<sup>1</sup> здешних тел переходят от одного тела к другому, т.е. одна и та же материя может присутствовать в телах в разные времена. Такие тела не могут актуально существовать все вместе [одновременно], поскольку материя у них одна: один человек, например, умирает, и его тело превращается в землю, затем эта земля превращается в растение, которым питается другой человек, от которого появляется семя, от которого рождается третий человек. Если же полагать [возвращение душ к] иным телам, то такое [нелепое] состояние<sup>2</sup> не возникает.

Касательно этого вопроса истина состоит в том, чтобы каждый [верил] в то, к чему приводит его собственное рассмотрение, но при условии, что такое рассмотрение не влечет за собой отрицания самого основоположения<sup>3</sup>, т.е. отрицания [тамошнего] бытия вообще. Ибо такого рода верование обязывает назвать его сторонника неверным<sup>4</sup>, поскольку наличие этого [будущего] состояния человека известно людям и через их Законы, и через их разумы, а все это [учение о потусторонней жизни] зиждется на [принципе] бессмертия души.

*[Кораническое доказательство бессмертия души]*

А если спросят: «Содержит ли [наш] Закон какое-либо обоснование<sup>5</sup> бессмертия души или хотя бы указание<sup>6</sup> на него?», то мы отвечаем так. Да, сие имеется в Досточтимом Писании, в словах Его (всевышен Он!):

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»

«Бог забирает к Себе души по смерти [людей], | Или же во время сна их; | Он удерживает у Себя те души, коим суждена смерть, | А остальные возвращает [в бодрствование] до назначенного срока» (39:42).

<sup>1</sup> *Мавадд* (مَوَادِد), ед. *мадда* (مَادِدَة).

<sup>2</sup> Т.е. одновременное существование множества тел, образованных из одной и той же материи.

<sup>3</sup> *Асл* (أَصْل).

<sup>4</sup> «Называть неверным» – *такфир* (تَكْفِير).

<sup>5</sup> *Далиль* (دَلِيل).

<sup>6</sup> *Танбих* (تَنْبِيْه).



Смысл айата состоит в том, что [Бог] приравнивает здесь сон к смерти в плане прекращения<sup>1</sup> деятельности души. Если бы прекращение деятельности души при смерти обусловилось уничтожением<sup>2</sup> души, а не изменением ее орудия<sup>3</sup>, то и во время сна прекращение ее деятельности должно было бы вытекать из уничтожения ее самости<sup>4</sup>, – но тогда при бодрствовании она не вернулась бы к [обычному] ее состоянию. А раз душа возвращается к обычному состоянию, то мы знаем, что означенное прекращение обусловлено не чем-то, произошедшим с ее субстанцией, но чем-то, случившимся с ней со стороны разрушения орудия; поэтому из прекращения деятельности орудия не обязательно следует прекращение деятельности души. Смерть же есть прекращение; следовательно, оно должно быть связано с орудием, как в случае со сном. Именно об этом говорит Философ<sup>5</sup>: «Если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему»<sup>6</sup>.

Сие есть то, что нам хотелось изложить в освещении [принципов] вероучения нашей религии<sup>7</sup>, религии ислама.

### **[Заключение: об иносказательном толковании<sup>8</sup>]**

Из обещанного нами осталось только рассмотреть, какие стороны Закона допустимо или недопустимо истолковывать иносказательно; а если есть аспекты, в отношении которых это допустимо, то для кого это допустимо. Этим [вопросом] мы заключим настоящую книгу.

---

<sup>1</sup> Та'аттул (تَعَطُّلٌ).

<sup>2</sup> Фасад (فَسَادٌ).

<sup>3</sup> Аля (آلَةٌ); речь идет о теле.

<sup>4</sup> Зат (ذَاتٌ).

<sup>5</sup> Аль-хаким (الْحَكِيمُ) - Аристотель.

<sup>6</sup> Аристотель. *О душе*, 408 b 21; см.: [13, с. 386].

<sup>7</sup> Милля (مِلَّةٌ).

<sup>8</sup> Или: об аллегорическом толковании; об аллегоризации; араб. та'виль (تَأْوِيلٌ).



### *Пять видов религиозных понятий*

Содержащиеся в [тексте] Закона понятия<sup>1</sup>, говорим мы, бывают пяти разрядов: первейшим образом они делятся на два разряда, из коих один дальше неделим, а второй делится на четыре разряда.

В первом разряде, неделимом, представленное [в тексте] понятие есть именно то, что реально [подразумевается] под ним. В случае же второго разряда, делимого, разглашенное в [тексте] Закона понятие есть не то понятие, которое реально подразумевается, а лишь нечто, путем символизации<sup>2</sup> взятое вместо такового<sup>3</sup>. Данный разряд подразделяется на четыре разряда.

Первый разряд – это когда [реальное] понятие, обозначенное данным символом, познается лишь посредством сложных силлогизмов<sup>4</sup>, освоение которых требует длительного времени и большого мастерства и которые могут восприниматься только превосходными умами; когда факт отличия данного символа от символизируемого познается только с огромным трудом.

Второй разряд противоположен первому. Здесь легко постичь обе следующие вещи: и тот факт, что выраженное [понятие] представляет собой символ, и та [реалия], какую оно символизирует.

Третий – когда легко постигается факт того, что обозначение есть символ, но трудно постичь, какую [реалию] оно символизирует.

Четвертый – противоположен последнему. Здесь легко постичь символизируемое, но трудно [на первый взгляд] постичь факт того, что обозначение есть символ.

### *О первых трех видах*

В случае с первым из двух первоначальных разрядов применять к нему иносказательное толкование было бы несомненно ошибкой.

Первый же подразряд второго разряда, т.е. трудный в обоих аспектах, таков, что применение к нему иносказательного толкования есть собственное занятие «[людей] глубоких знаний»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ма'ани (مَعَانِي), ед. ма'на (مَعْنَى).

<sup>2</sup> Тамсиль (تَمْثِيل).

<sup>3</sup> Т.е. данное понятие взято как символ чего-то другого.

<sup>4</sup> Мақайис (مَقَائِيس); здесь речь идет скорее о логических построениях вообще.

<sup>5</sup> Ар-Расихун фи аль-'ильм (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ), т.е. знатоков иносказательного толкования, о которых



В отношении противоположного разряда, т.е. легкого в обоих аспектах, иносказательное толкование желательно, и такое толкование необходимо разглашать [перед всеми].

*О четвертом виде*

Что же касается третьего разряда, то дело обстоит иначе. Ибо символизация обусловлена не отдаленностью [подлинного смысла] от понимания широкой публики, а лишь стремлением побуждать души к нему. Таково, например, речение [Пророка] (мир ему!):

«الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»

«Черный Камень есть десница Божья на земле»<sup>1</sup>.

Символический характер подобных высказываний ясен сам по себе или совсем нетрудно познается, однако лишь огромным трудом постигается символизируемое ими. Такие [тексты] не должны иносказательно истолковываться, кроме как представителями ученой элиты; а кто замечает их символический характер, не будучи из числа ученых, способных постичь символизируемого, тому надо или сказать, что сие относится к типу неопределенного<sup>2</sup>, чей смысл ведом лишь людям глубоких знаний, или же переложить символ на более близкую к пониманию этого человека вещь. Последний подход, кажется, более подходящий в деле снятия сомнения, которое возникает в душе в отношении этого [разряда текстов].

Правилом<sup>3</sup> здесь служит то, что разработал аль-Газали в «Книге различения»<sup>4</sup>. Таким людям должно быть сказано, что у одной и той же вещи имеются пять [модусов] бытия, которые аль-Газали называет, соответствен-

---

говорится в «айате об аллегоризации» (3:7), приведенном в предисловии к третьей части настоящего трактата.

<sup>1</sup> Данный хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне. Как передает аль-Газали, это один из трех хадисов, для которых даже такой анти-аллегорист, как Ибн-Ханбаль, полагает необходимость иносказательного толкования [14, с. 216].

<sup>2</sup> *مُتَشَابِهٍ* (Муташабих).

<sup>3</sup> *قَانُونٌ* (Канун).

<sup>4</sup> *كِتَابُ التَّفْرِيقَةِ* (Китаб ат-таффрика); полное название: *Файсал ат-таффрика байн аль-ислям ва-з-зандака* (فَيْصَلُ التَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَاقَةِ), «Критерий различия между правосерием и ересью», в имеющемся русском переводе трактата [14] – «Критерий различения ислама и ереси».





но, «самостным»<sup>1</sup>, «чувственным»<sup>2</sup>, «имагинативным»<sup>3</sup>, «ментальным»<sup>4</sup> и «метафорическим»<sup>5</sup>. Когда возникает вопрос, то следует посмотреть, какое из этих четырех [последних] бытий более убеждающее в отношении того класса людей, который находит невозможным [верить], что подразумеваемое [под данным символом] есть самостное бытие, т.е. то бытие, что вовне [ума]; потом перенести символизацию на то [из четырех] бытий, чья возможность более приемлема с их точки зрения.

К такому типу [текстов] относятся слова [Пророка] (мир ему!):

«مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا ، حَتَّى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»

«Не осталось ни одной вещи<sup>6</sup> из тех, которых я ранее не видел, чтобы я не видел ее в этом моем стоянии, – даже Рай и Ад»<sup>7</sup>;

«بَيْنَ حَوْضِي وَمِئْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ ، وَمِئْبَرِي عَلَى حَوْضِي»

«Между моим водоемом (*хауд*) и моей кафедрой (*минбар*) – сад райский, а моя кафедра – у водоема моего»<sup>8</sup>;

<sup>1</sup> *Зати* (ذاتي); это реальное (*хакыкы* حقيقي), объективно наличествующее во внешнем мире, вне чувства и разума – например, небо и земля.

<sup>2</sup> *Хисси* (حسي); существует лишь в чувственной силе души, не имея соответствующего предмета во внешней реальности: например, сновидения или галлюцинации; о таком говорится в одном хадисе, по которому в Судный день смерть приводят в виде барана, которого потом закалывают (يُؤْتَى بِالْمُؤْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ ، فَيَذْبَحُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ).

<sup>3</sup> Или воображаемое (*хайали* خيالي); когда человек представляет себе образы чувственных вещей, в данный момент отсутствующие для его чувства; в качестве примера дается хадис: «...словно я вижу Иону [направляющимся в паломничество к Каабе]...» (كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ عِبَاءَتَانِ فَطَوَّائِثَانِ يَلْتَمِي).

<sup>4</sup> Или умопостигаемое (*акли* عقلي); когда вещь выражает абстрактное понятие, как в хадисе о сотворении Адама говорится, что рукой своей Бог месил глину сорок утр (خَمَرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا); здесь подразумевается ментальная рука, т.е. способность действовать.

<sup>5</sup> Или сходственное (*шибхи* شبهي); здесь вещь не существует ни в одном из четырех указанных смыслов, но существует другая вещь, которая походит на нее в определенном аспекте; таков, в частности, «гнев» (*гадаб* غضب) применительно к Богу: на самом же деле Господь не гневается, однако у Него есть другое свойство, благодаря которому Он производит такого же рода действие, что и человеческий гнев, например: причинение боли людям. Об указанных разрядах см.: [14, с. 212–215].

<sup>6</sup> *Шай'* (شيء); в положенном в основу настоящего перевода издании (см.: [15, с. 207]) дано *наби* (نبي) , что скорее является опiskeй/опечаткой.

<sup>7</sup> Такой хадис передают и аль-Бухари [7, № 7287], и Муслим [8, № 2103/905]. Пророк стоял на молитве по случаю солнечного затмения; под не увиденными ранее вещами Пророк, вероятно, подразумевает реалии невидимого мира (гайб).

<sup>8</sup> Первое упоминание о водоеме скорее является опiskeй; у аль-Бухари [7, № 1888] и Муслима [8, № 3370/1391] дана несколько иная версия: «Между моим домом (*байт*) и моей кафедрой ...» (مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِئْبَرِي ...). С кафедры Пророк читал проповедь перед мусульманами, особенно во время пятничной молитвы. Водоем представляет собой райский источник, который будет дарован Пророку в Судный день. По толкователям, под «кафедрой» в словах Пророка «а моя кафедра – у водоема Моего» подразумевается или кафедра, которая будет дарована ему в Судный день, или что его земная



«كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ ، إِلَّا عَجَبَ الدَّنْبِ»

«Вся [плоть] сыновей Адамовых пожирается землей, за исключением копчика»<sup>1</sup>.

Легко понять, что все означенные высказывания суть символы, но трудно понять, что они символизируют. Посему для того класса людей, которые замечают этот [символический характер], [толкователь] должен отнести [такие тексты] к тому из четырех модусов бытия, какое наиболее схоже с [самостным бытием].

Означенная манера толкования, если применяется в таком месте и таким образом, дозволена Законом; но если применять ее в других местах, то сие будет ошибкой. Аль-Газали же не делал этого различения: например, если [текст] таков, что оба его аспекта – т.е. и его символический [характер], и символизируемое им – трудно постижимы, но на первый взгляд возникает иллюзия, будто он есть символ, хотя эта иллюзия ошибочна. В таком случае надо разоблачать иллюзию, но не подвергать [текст] иносказательному толкованию, не делать то, что во многих местах (как на сие мы указывали тебе в этой книге) делали мутакаллимы – ашариты и мутазилиты.

#### *О пятом виде*

Четвертый разряд противоположен предыдущему: в нем трудно сразу постичь, что [текст] символический, но если принять, что он символический, то легко понять символизируемое им. Здесь также мы должны проявить осмотрительность в выдвигании иносказательного толкования, т.е. среди класса [людей], которые в случае [понимания] символичности [текста] постигают символизируемое, но саму эту символичность они способны понять только посредством некоторой вещи, каковая лишь правдоподобная<sup>2</sup> или просто убеждающая<sup>3</sup>, поскольку эти люди не принадлежат к ученым, к людям глубоких знаний<sup>4</sup>. Возможно, что в интересах заботы о религии будет лучше, если не подвергать эти

кафедра будет перенесена в Рай.

<sup>1</sup> Такой хадис передает Муслим [8, № 7415/2955]; у аль-Бухари [7, № 4935] дана близкая версия (ليس من الإنسان شيء إلا يتلى ، إلا عظما واحدا وهو عجب الدنّب).

<sup>2</sup> Шубха (شبهة).

<sup>3</sup> Мукни (مقنع); убеждающее не всегда бывает достоверным.

<sup>4</sup> О которых говорится в аяте 3:7.



[тексты] иносказательному толкованию, могущее дискредитировать в глазах данных людей те вещи, через которые собственно они и пришли к предположению<sup>1</sup> о символическом характере этих текстов. И это наиболее желанный путь. Но возможно также раскрыть для них иносказательное толкование, ибо здесь сильно просматривается сходство между символом и символизируемым.

Вместе с тем, лишь только раскрывают врата иносказательного толкования в отношении этих двух разрядов<sup>2</sup> [текстов], от них рождаются странные верования, далекие от внешнего [аспекта]<sup>3</sup> Закона; а порой широкая публика может их и отвергать, если начать разглашать их перед ней. Как раз это и есть то, что случилось с суфиями, а также с теми учеными мужьями, которые следовали означенным путем. Когда же за иносказательное толкование в нашей религии взялись люди, которые не постигли различия между этими разрядами и не поняли, каков класс людей, перед которым допустимо разглашать иносказательное толкование, – тогда-то дело религии и расстроилось, появились различные толки, обвиняющие друг друга в неверии. Но все это есть невежество в отношении целей Закона и посягательство<sup>4</sup> на него.

В свете изложенного тебе явствует, какую ошибку допускают в аспекте иносказательного толкования. Как нам хочется преуспеть в подобном [исследовании] относительно всех высказываний<sup>5</sup> Закона, т.е. обсудить, что подобает подвергать иносказательному толкованию и что – нет, а если подвергать толкованию, то перед кем такое толкование должно разглашаться, причем делать это касательно всего дискуссионного<sup>6</sup> в Коране и Хадисе, показывая сводимость всех [таких текстов] к указанным четырем разрядам.

Что касается предмета<sup>7</sup> настоящей книги, то [сказанным обсуждение его] завершено. Мы начали с этого, поскольку посчитали его наиболее важным из относящихся к Закону вопросов.

<sup>1</sup> Глаг. *занна* (ظَنَّ).

<sup>2</sup> Третьего и четвертого.

<sup>3</sup> *Захир* (ظَاهِر).

<sup>4</sup> *Та'адди* (تَعَدَّى).

<sup>5</sup> *Акавиль* (أَقَاوِيل), ед. *кауль* (قَوْل).

<sup>6</sup> *Мушкиль* (مُشْكِل).

<sup>7</sup> *Гарад* (غَرَض).



[С упованием на] Бога, по милости Своей к истине поспешествующего и награду дарующего<sup>1</sup>.

Закончено в пятьсот семьдесят пятом году<sup>2</sup>.

## Литература

1. Ибрагим Т.К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.

2. Ибн-Сина (Авиценна). *Указания и напоминания* [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

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. Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИММ; СПб.: Алетейя; 1999. 685 с.

5. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.

6. Ибрагим Т.К. *Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе*. *Ислам в современном мире*. 2017; № 3. С. 85–104.

7. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. 1944 с. (На араб. яз.)

8. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. 1488 с. (На араб. яз.)

9. *Сунан Аби-Дауд*. Т. 7. Дамаск: Дар ар-рисаля аль-‘алямийя; 2009. 876 с. (На араб. яз.).

10. ат-Тирмизи. *Аль-Джами‘ аль-кабир*. Т. 5. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислямий; 1996. 576 с. (На араб. яз.)

11. аль-Джувайни. *Аль-‘Акыда ан-низамийя...* Каир: аль-Мактаба аль-азхарийя ли-т-турас; 1992. 134 с. (На араб. яз.).

12. аль-Газали. *Ихиа‘ ‘улюм ад-дин*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-ма‘рифат; б.г. 552 с. (На араб. яз.)

13. Аристотель. *О душе*. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976;1:369–448.

<sup>1</sup> Араб.: وَاللَّهُ الْمُؤْتِقُ لِلصَّوَابِ وَالْكَافِلُ بِالثَّوَابِ بِمَنَّةٍ وَرَحْمَتِهِ

<sup>2</sup> По мусульманскому летоисчислению (от Хиджры), 1179/1180 год по европейскому.



14. аль-Газали. *Критерий различения ислама и ереси*. В: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина»; 2016. С. 201–240.

15. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Каушф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя; 1998. 217 с. (На араб. яз.)

## References

1. Ibrahim T.K. *Religioznaja filosofija islama: kalam* [Religious philosophy of Islam: Kalam]. Kazan: Kazan University press, 2013. 210 p. (In Russian)

2. Ibn-Sina (Avicenna). *Ukazaniya i napominaniya* [Razdel po metafizike]. Chast’ chetvertaja. Perevod s arabskogo, predislovie i komentarii T. Ibragima i N.V. Efremovoj. Orientalistika. [Instructions and reminders (Al-Isharat wa-t-tanbihat) [on metaphysics]. Part four. Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova. Orientalism]. 2019: 2 (2):337–374. (In Russian) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

3. Ibn-Rushd. *O sootnoshenii filosofii i religii*. V: Ibragim T. K., Efremova N. V. (red.) *Musulmanskaja filosofija (Fal’safa): antologija*. [The Harmony of Religion and Philosophy. In wording of Ibrahim T.K., Efremova N.V. Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan publ., 2009. P. 547–581. (In Russian)

4. Averroes. *Oproverzhenie Oproverzheniya*. [Averroes. The Incoherence of the Incoherence]. Kiev: UTsIMM press, St. Petersburg: Aleteyya press, 1999. 685 p. (In Russian)

5. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musulmanskaya religioznaya filosofiya: falsafa* [Islamic religious philosophy: The Falsafa]. Kazan: Kazan University press, 2014. 236 p. (In Russian)

6. Ibrahim T.K. *Printsipy allegoricheskoi ekzegetiki soglasno falsafe. Islam v sovremennom mire*. [The principles of allegorical exegesis according to falsafa. Islam in the modern world]. 2017:13(3). P. 85–102. (In Russian) DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102.

7. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr, 2002. 1944 p. (In Arabic)

8. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām, 2000. 1488 p. (In Arabic)

9. *Sunan Abi-Dāwūd*. Vol. 7. Damascus: Dār ar-risāla al-‘ālamīyya; 2009. 876 p. (In Arabic)



10. at-Tirmidhi. *Al-Jāmi' al-kabīr*. Vol. 5. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī; 1996. 576 p. (In Arabic)
11. al-Juwaynī. *Al-'Aqīda an-nizāmīyya...* Cairo: Al-Maktaba al-azharīyya li-t-turāth; 1992. 134 p. (In Arabic)
12. al-Ghazali. *Ihyā' 'ukūm ad-dīn*. Vol. 4. Beirut: Dār al-ma'rifa; n.d. 552 p. (In Arabic).
13. Aristotle. *O dushe*. V: Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh. [On the Soul. By Aristotle. Writings in four volumes]. Moscow: Mysl press, 1976: 1. P. 369–448. (In Russian)
14. al-Ghazali. *Kriteriy razlicheniya islama i eresi. Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost*. [The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy. Islamic thought: tradition and modernity], 2016. Vol. 1. Moscow: Medina press. P. 201–240. (In Russian)
15. Ibn-Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1998. 217 p. (In Arabic)

#### **Информация о переводчиках**

**Тауфик Ибрагим**, 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».

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

#### **About the translators**

**Tawfik Ibrahim**, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, 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 (Russian Federation).

**Natalia V. Efremova**, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова  
О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая

### **Раскрытие информации о конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict  
of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 05 октября 2019  
Одобрена рецензентами: 03 ноября 2019  
Принята к публикации: 18 ноября 2019

### **Article info**

Received: October 05, 2019  
Reviewed: November 03, 2019  
Accepted: November 18, 2019