

ФИЛОСОФИЯ И КАЛАМ

**МЫСЛИТЕЛЬ- МУЧЕНИК ПРОФЕССОР
МОРТАЗА МОТАХАРИ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Устад Муртаза Мотаххари является одним из величайших современных исламских философов и мыслителей Ирана. Он оставил после себя свыше 70-ти книг и большое количество статей, посвященных различным проблемам исламских наук. Одна из особенностей его произведений - это изложение религиозных ценностей с учетом новых реалий и оценка рационального познания, исходя из существующих философских систем. Глубокое знание Устада Мотаххари религиозных источников - Корана и хадисов, а также философии - с одной стороны, и знакомство с Западной философией - с другой стороны, придают его произведениям особую значимость. Он был учеником Алламе Сейид Мохаммед Хусейн Табатабаи, автора многотомного комментария к Корану, известного как «Тафсир аль Мизан», а также многочисленных философских и научных трудов. Благодаря этим двум выдающимся личностям, а также их многочисленным ученикам, которых они воспитали в нынешних, непростых исторических условиях, в Иране в области исламской культуры произошли большие перемены. Настоящая книга, которая является частью большого сборника «Знакомство с исламскими науками», предназначена для ознакомления студентов с азбукой исламских наук. Каждая из двух глав (философия и калам) настоящего сборника охватывает уроки, изучая которые можно будет ознакомиться с общим представлением об этих науках. Представленной книгой можно воспользоваться в качестве учебника по исламской философии.

Выражаем признательность академику М. Диноршоеву, с чьей помощью осуществлен перевод и редакция данной книги.

Надеемся, что другие книги из этой серии будут переведены, изданы и представлены всем заинтересованным лицам.

**Гарифолла Есим доктор философских наук,
профессор, академик НАН РК,
декан факультета философии и политологии
Каз НУ им. Аль-Фараби**

М. А. Садат

**Руководитель Культурного
Представительства Посольства
Исламской Республики Иран**

ФИЛОСОФИЯ

УРОК ПЕРВЫЙ

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? (1)

Первый вопрос, который мы должны знать о философии, - это вопрос о том, что такое философия.

Ввиду того, что при ответе на этот вопрос случалось много крючкотворств, мы, прежде чем ответить на него, вынуждены привести короткое введение о тех проблемах, которые официально анализируются в книгах по логике.

Словесное определение и смысловое определение.

Логики говорят: когда спрашивается о «чтойности» какой-либо вещи, то предмет вопроса различен.

Иногда предметом вопроса является значение и понятие слова, т.е. когда мы спрашиваем «что такое некая вещь?», то та «вещь», являющаяся предметом вопроса, есть само-то слово. И говоря о его «чтойности», мы имеем в виду, в чем заключается лексическое, или терминологическое, значение слова. Предположите, что при чтении некой книги встретимся со словом «удод» и не знаем его значение. У кого-то спросим: «Что такое удод?» Он в ответ скажет: «Удод - имя некой птицы». Или же, например, в речи логиков встретимся с понятием «калима» (*«слово»*). У кого-то спросим, что означает «калима» в терминологии логиков. Он скажет: «"Калима" в терминологии логиков - это "глагол" по терминологии грамматиков».

Очевидно, что связь слова и значения - это связь договорная и конвенциональная, будь то универсальная или частная.

При ответе на подобный вопрос необходимо искать случаи использования слова или обращаться к словарям. Также возможно, чтобы вопрос имел множество ответов и все они были бы достоверными. Ибо вполне возможно, чтобы одно слово в различных традициях имело различные значения. Например, возможно, чтобы одно слово в традиции логиков и философов имело одно особое значение, а в традиции литераторов - другое значение. Это подобно тому, что выражение «калима» (*«слово»*) в общей традиции и в традиции литераторов имеет одно значение, а в традиции логиков - другое значение. Или же слово «силлогизм» в традиции логиков имеет одно значение, а в традиции факихов и знатоков основ религии - другое.

Когда одно слово имеет два и более различных значения в одной и той же традиции, в этих случаях следует сказать, что это слово в таком-то контексте имеет такое-то значение, а в таком-то другом контексте - такое-то значение. Ответы, которые даются на подобные вопросы, называются «словесными определениями».

Но иногда когда задается вопрос о «чтойности» некоей вещи, предметом вопроса является не словесное значение, а истинность значения. Мы не хотим спросить: «Что такое значение этого слова»? Значение слова мы знаем, но нам не известна его истинность и сущность. Вопрос касается истинности и сущности значения. Например, если спросим: «Что такое человек?», - то цель заключается не в том, чтобы выяснить, для выражения какого значения установлено слово «человек». Все знаем, что слово «человек» установлено для обозначения этого особого двуногого, прямоходящего и разумного существа. Напротив, вопрос идет о том, «что такое сущность и истинность человека?» Очевидно, что достоверный ответ на такой вопрос может быть только один, т.е. невозможно, чтобы все многочисленные ответы были бы достоверными. Ответ, который дается на подобные вопросы, называется «истинным определением».

Словесное определение предшествует истинному определению, т.е. сначала необходимо конкретизировать смысл слова, а затем дать истинное определение тому конкретизированному значению. Иначе можно впасть в нелепые паралогизмы и неуместные споры.

Ибо если слово имеет многочисленные лексические и терминологические значения и эта многочисленность значений не установлена, то каждая группа будет иметь в виду особое значение и особую терминологию и давать ему определение, не зная, что каждая из этих групп предполагает нечто отличное от того, что имеет в виду другая группа, и будут спорить между собой без причины.

Неотделимость значения слова от сущности значения слова становится причиной того, что иногда изменения и превращения, возникающие в значении слова, принимаются за истинность значения. Например, возможно, чтобы некое особое слово первоначально использовалось в одном «общем» значении, а затем термины изменились бы и то самое слово вместо «общего» своего значения стало использоваться в качестве «частного» случая того «общего». Если кто-то не дифференцирует значение слова от истинности значения, может полагать, что то «общее» в самом деле «расчленилось» на свои составные части. И это несмотря на то, что в этом общем не произошло никаких изменений, а только слово, употребляемое для обозначения «общего», изменило свое место и использовалось для выражения части того общего.

Между прочим, по отношению к «философии» подобная ошибка настойчиво преследует всех западных философов и их восточных подражателей. Быть может, удача нам улыбнется, и на последующих уроках мы развясним эту ошибку.

Слово «философия» есть терминологическое слово, и оно приобрело многочисленные и разнообразные терминологические значения. Каждая из разнообразных групп философов выработала особое определение философии. Но это разнообразие определений и толкований связано не с одной реальностью. Каждая группа использовала это слово в особом значении и определяла то свое предполагаемое значение.

То, что одной группой называется философией, другой группой философией не именуется; она или в основном отрицает ее ценность, или называет ее другим именем, или признает ее частью другой науки. И естественно, что с точки зрения представителей одной группы сторонники другой группы философами не считаются. Поэтому на вопрос «Что такое философия?» мы стремимся ответить, заостряя внимание на различных терминологиях.

Сначала приступим к ответу на это вопрос с позиции исламских философов. Прежде всего, сделаем предметом обсуждения лексический корень этого слова. Слово «фальсафа» («философия»).

Это слово имеет греческий корень. Все древние и современные ученые знакомые с греческим языком и историей древнегреческой науки, говорят:

Это понятие представляет собой искаженный арабский инфинитив слова «философия». Слово «философия» состоит из двух слов: «филео» и «софия». Слово «филео» означает «люблю», а слово «софия» - «мудрость». Платон прославляет Сократа как «философа», т.е. как любомудр¹ Поэтому слово «фальсафа» («философия»), являющееся искаженным арабским инфинитивом, означает философствование.

До Сократа появилась группа, представители которой называли себя «софистами», т.е. мудрецами. Эта группа считала человеческое познание мерой истинности и реальности - и в своих аргументациях пользовалась паралогизмами.

Постепенно слово «софист» потеряло свой истинный смысл и приобрело значение «паралогист», «софистованье» же стало синонимом паралогизирования. Слово «сафсате» в арабском языке есть искаженный инфинитив «софиста», который теперь среди нас означает «паралогизирование».

Сократ в силу своей скромности и простоты, а также чтобы избежать причисления к софистам, запретил называть себя «софистом», или мудрецом. Поэтому он называл себя «философом», т.е. любомудром. Постепенно слово «философия», в отличие от слова «софист», потерявшего смысл «мудрец» и приобретшего значение «паралогист», от понятия «любомудр» возвысилось до понятия «мудрец». Слово «фальсафа» также стало синонимом знания. Поэтому слово «философ»

¹ Шахристани М. Ал-милал ван-нихал. Т. 2. С.231, Доктор Хуман. Торих-и фалсафе Т.1. С.20.

до Сократа по отношению к кому-либо не использовалось. И после Сократа оно незамедлительно не применялось по отношению к кому-либо другому.

В то время слово «фальсафа» («*философия*») еще не имело конкретного смысла. Говорят, что Аристотель также не использовал это слово, и только в последующем термины «философия» и «философ» стали распространенными.

О терминологии мусульман.

Мусульмане взяли это слово из Греции, создали из него арабскую форму, придали ему восточный вид и стали использовать его в абсолютном значении интеллектуального знания.

Философия, согласно распространенной терминологии мусульман, не есть название одной особой науки и особого знания. Они в противовес повествовательным наукам - как лексикология, синтаксис, морфология, стилистика, риторика, поэтика, просодия, герменевтика, хадис, юриспруденция, основы религии - все рационалистические науки перечисляют под общим названием философии. И поскольку это слово обладало общим смыслом, естественно, что философом назывался тот, кто охватывал все рационалистические науки своей эпохи, включая метафизику, математику, физику, политические, этические и экономические знания. Принимая во внимание это, говорили: «Каждый, кто является философом, становится некоторым научным миром, подобным объективному миру».

Когда мусульмане желали изложить аристотелевскую классификацию наук, использовали слово «философия» или «мудрость». Они говорили, что философия, т.е. рационалистическая наука, состоит из двух частей: теоретической и практической.

Теоретическая философия - это часть философии, которая исследует вещи, как они есть. Практическая же философия есть та часть философии, которая изучает человеческие действия в соответствии с тем, каковыми они должны быть и в чем их достоинство. Теоретическая философия распадается на три части: метафизику, или высшую философию; математику, или среднюю философию; физику, или низшую философию. Высшая философия, в свою очередь, содержит в себе две науки. Первая из них - учение об универсальных сущих, вторая - теология в собственном смысле слова.

Математика состоит из четырех частей, каждая из которых есть отдельная наука: арифметика, геометрия, астрономия, музыка.

Физика, в свою очередь, также имеет множество разделов и частей. В свою очередь, практическая философия распадается на науку этики, науку домоводства и науку управления обществом. Поэтому совершенный философ - это тот, кто охватывает все эти упомянутые науки.

Истинная философия, или высшая наука.

С точки зрения этих философов, среди многочисленных частей философии одна из них по отношению к другим имеет особое преимущество и она словно на голову выше их всех. Она - та часть, которая называется именами «первая философия», «высшая философия», «высшая наука», «универсальная наука», «теология» и «метафизика». Во-первых, одно из преимуществ этой науки по отношению к другим наукам состоит в том, что она, по мнению древних философов, более доказательна и более достоверна, чем другие науки. Во-вторых, она главенствует и властвует над всеми другими науками и поистине есть царица наук, ибо другие науки имеют всеобщую нужду в ней, а она к ним не испытывает всеобщую нужду. В-третьих, она универсальное и общее, чем все остальные науки.² С точки зрения этих философов, эта наука и есть истинная философия. Поэтому порой слово «философия» используется именно по отношению к этой науке, но подобное его использование встречается редко.

Следовательно, с точки зрения древних философов, слово «философия» имело два значения. Первое - распространенное значение, которое обозначало абсолютно все рациональное знание,

² Изложение и доказательство этих трех преимуществ высшей философии выходит за рамки задачи этих кратких исследований. Обратитесь к трем первым главам «Метафизики» книги «Исцеления» Ибн Сины и к начальным разделам первого тома «Путешествий» Садр ад-Дина Ширази.

включающее все неповествовательные науки. Второе — нераспространенное значение, которое означало теологию, или первую философию, являющуюся одной из трех частей теоретической философии.

Поэтому, если мы хотим определить философию в соответствии с терминологией древних мыслителей и учитывать распространенную терминологию, то философия есть некое общее слово, и к этому особому знанию и к этой особой науке не применимо. В этом смысле философия не имеет особого определения. Философия в соответствии с этой распространенной терминологией означает неповествовательные науки, а стать философом означает стать знатоком всех наук. Имея в виду эту общность понятия философии, говорили, что философия и с теоретической и с практической точек зрения есть энтелехия (совершенство) человеческой души. Но если будем иметь в виду нераспространенную терминологию и под философией понимать ту науку, которую древние мыслители называли истинной философией, первой философией, или высшей наукой, то философия имеет особое определение, и ответ на вопрос «Что такое философия?» состоит в том, что «философия есть наука о состоянии бытия в меру его существования, а не потому что имеет особое назначение, например, есть тело, или количество, или качество, или человек, или растение и т.п.».

Разъяснение вопроса состоит в том, что наши сведения о вещах бывают двух видов. Либо они относятся к виду или к определенному роду, другими словами, они относятся к особым состояниям, положениям и акциденциям одного вида или к определенному роду, как наши знания о положениях чисел или количестве, или как наши знания о состояниях и проявлениях растений, или о состояниях явлений и положении человеческого тела и т.п. Первое из них называем арифметикой, или наукой о числах, второе — геометрией, или наукой о количестве, третье — ботаникой, четвертое — медициной, или наукой о человеческом теле. К этой же группе относятся все другие науки, включая космологию, геологию, минералогию, зоологию, психологию, социологию, атомистику и др.

Либо наши сведения о вещах не относятся к особому виду, т.е. сущее в силу того, что есть особый вид, не обладает теми положениями, состояниями и проявлениями. Напротив, оно обладает этими положениями, состояниями и феноменами в силу того, что оно есть «сущее». Другими словами, мир иногда становится предметом изучения с позиции многообразия отдельных его предметов, а иногда — со стороны его единства, т.е. принимаем «сущее» как нечто единое в силу того, что оно существует, и продолжаем свои исследования об этом «едином», охватывающем все вещи.

Если мы сравним мир с телом человека, то увидим, что наше исследование об этом теле двояко: некоторые наши исследования связаны с изучением таких органов этого тела, как голова, или руки, или ноги, или глаза. Но некоторые другие наши исследования будут связаны со всем телом, как то: когда возникло это тело, и до каких пор оно будет существовать? Имеет ли «когда?» (время) значение и смысл относительно тела в целом или не имеет? Быть может, это тело обладает одним реальным единством, а многообразие его органов только нечто внешнее и недействительное? Разве его единство есть нечто относительное и не претупает границы машинной, т.е. искусственной (механической), зависимости? Разве это тело имеет только одно начало, из которого возникли все другие его органы? Например, разве это тело имеет голову, и голова тела является первопричиной возникновения других органов, или оно есть тело без головы? А если оно имеет голову, то обладает ли его голова чувствующим и познающим мозгом, или она полая и пустая? Все ли тело, даже ногти и кости, обладает некоторым видом жизни, или сознание и познание в этом теле присущи неким сущим, возникшим случайно, как черви, которые появляются в разлагающемся трупе, и эти черви как раз есть то, что называется животными, и в том числе человеком? Преследует ли это тело в своей целокупности какую-либо цель и стремится ли к какому-либо совершенству, или оно есть сущее, не имеющее никакой цели и никакого намерения? Случайно ли возникновение и уничтожение органов тела, или оно подчинено закону причинности? Возникает ли какое-либо явление без причины, или каждое особое следствие возникает благодаря особой причине? Является ли господствующий над этим телом порядок окончательным и неизменным, или никакая необходимость и окончательность над ним не властвуют? Являются ли порядок, предшествование и проследование органов этого тела

реальными и действительными, или они таковыми не являются? Каково количество всех всеобщих систем данного тела? - и тому подобное.

Тот раздел наших исследований, который будет связан с познанием частных существующего мира, есть «наука». А тот раздел наших исследований, который будет связан с познанием тел мира, есть «философия».

Следовательно, мы видим, что есть особый тип проблем, которые совершенно не схожи с проблемами ни одной из наук о мире, исследующих одно особое сущее. Напротив, они сами составляют особый тип проблем. Когда мы осуществляем исследование об этом типе проблем с точки зрения познания «частей науки» и хотим понять, проявлениями, какого предмета считаются проблемы этого типа, то увидим, что они суть проявления «сущего как такового». Необходимо, чтобы объяснение и анализ этого вопроса осуществлялись в обстоятельных философских книгах, ибо решение этой задачи выходит за рамки задач настоящего урока.

Кроме упомянутых выше вопросов, всякий раз, когда мы дискутируем о сущности вещей, например, о том, что такое сущность, чуждость и реальное определение тела или человека, или всякий раз, когда хотим дискутировать о бытии и существовании вещей, например, о том, существуют ли истинный круг и истинная линия или не существуют, все вновь будет относиться к этой науке, ибо спор и об этих явлениях есть спор об акциденциях сущего как такового, т.е. они по терминологии сущности относятся к числу акциденций и состояний сущего как такового. И этот спор имеет долгую историю и выходит за пределы настоящего урока. В обстоятельных философских книгах он изложен подробно.

Результат обсуждения таков, что если некто спросит нас: «Что такое философия?», - то мы, прежде чем ответить на его вопрос, скажем: это слово в традиции каждой группы имеет особый терминологический смысл.

Если имеется в виду определение философии согласно терминологии мусульман, то по распространенной их терминологии это слово есть нарицательное имя для обозначения всех рационалистических наук и не является названием особой науки, которой можно было бы дать определение. По нераспространенной терминологии философия есть название первой философии. Первая философия есть наука, которая изучает наиболее общие проблемы бытия, не связанные с каким-либо особым предметом, а связанные со всеми предметами. Она есть наука, устанавливающая все бытие в качестве единой проблемы предмета изучения.

УРОК ВТОРОЙ

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ (2)

На прошлом уроке мы дали определение философии согласно терминологии мусульман. Теперь в целях краткого ознакомления нам необходимо рассказать и о некоторых других определениях философии.

Но прежде чем приступить к изложению новых определений философии нам необходимо указать на одну историческую ошибку, ставшую источником и другой ошибки.

То, что за физикой, метафизика.

Аристотель был первым мыслителем, который понял, что есть ряд проблем, кои не вмещаются в рамки ни одной науки, независимо от того, физическая это наука, или математическая, или этическая, или логическая, и необходимо признать их принадлежащими к другой отдельной науке. Быть может, он является первым мыслителем, который определил, что ось, объединяющая эти проблемы вокруг себя в качестве своих акциденций и состояний, есть «сущее как таковое». Возможно, он первый мыслитель, который открыл соединяющий принцип и факторы родства проблем каждой науки Друг с другом. Критерием их различения с проблемами других наук является то, что называется предметом науки.

Разумеется, проблемы этой науки впоследствии расширились и она, как любая другая наука, получила значительное развитие. Этот вопрос проясняется сравнением метафизики Аристотеля с метафизикой Ибн Сины, не говоря уже о метафизике главы теософов - Садрадина Ширази. Но, во всяком случае, Аристотель был первым мыслителем, открывшим эту науку в качестве самостоятельной науки и определившим ее особое место среди других наук. Но Аристотель никак не назвал эту науку. В последующем труды Аристотеля были собраны в некоем роде энциклопедии. Этот раздел по порядку следовал за разделом физики. И поскольку он не имел особого названия, постольку стал известен как метафизика, т.е. то, что за физикой. Слово «метафизика» арабскими переводчиками было переведено как «ма ба'д ат-таби'а». Постепенно забылось, что это название было дано этой науке потому, что она в корпусе книг Аристотеля находилась после книг по физике. Утверждалось такое мнение, что эта наука названа так потому, что ее проблемы, по меньшей мере, некоторые из них, вроде: Бог и абстрактные разумы, - находятся за природой. Поэтому для таких мыслителей как Ибн Сина стал предметом обсуждения вопрос о том, что эта наука должна была называться «ма кабла ат-таби'а» (то, что до физики), а не «ма ба'д ат-таби'а» (то, что за физикой), ибо если она названа этим именем в связи с тем, что охватывает обсуждение проблемы Бога, то Бог предшествует природе, а не следует за природой.³

В последующие времена эта словесная и переводческая ошибка среди некоторых новых философов завершилась смысловой ошибкой. Большая группа европейских ученых слово «ма ба'д ат-таби'а» считали равнозначным слову «ма вара ат-таби'а» (то, что вне природы) и предположили, что предмет этой науки суть явления, находящиеся вне природы. Между тем, как мы узнали, предмет этой науки охватывает и природу, и то, что вне природы, и в конечном счете все, что существует. Во всяком случае, эта группа ошибочно так определила эту науку: метафизика есть наука, которая изучает только Бога и абстрагированные от материи явления.

Философия в новом времени.

Как мы знаем, поворотный момент в новом времени по отношению к старому времени начался с шестнадцатого века и осуществлялся благодаря той группе, во главе которой стояли француз Де-

³ Илахийат-и Шифа. Старое издание. С. 15.

карт и англичанин Бэкон. В силу этого силлогический и умозрительный метод в науке уступил свое место опытному и чувственному методу. Естественные науки всецело вышли за пределы силлогического метода и вступили в сферу опытного метода. Математика приобрела статус полусиллогической, полуопытной науки.

После этого процесса у некоторых возникла мысль о том, что силлогический метод ни при каких обстоятельствах не заслуживает доверия. Стало быть, если некая наука недоступна опыту и практическому эксперименту и желает пользоваться исключительно силлогическим методом, то она не имеет никаких оснований. Поскольку наука метафизики такова, т.е. в ней нет места опыту и эксперименту, постольку она не имеет никакой ценности, т.е. проблемы этой науки ни с точки зрения отрицания, ни с точки зрения утверждения не подлежат исследованию и изучению. Эта группа обвела красной линией ту науку, которая некогда стояла на голову выше всех наук, считалась благороднее всех их и называлась царицей наук. С точки зрения этой группы, не существует никакой науки под названием «наука метафизики», «первая философия» или еще каким-либо другим названием. Воистину эта группа отняла у человечества наиболее идейные проблемы, являющиеся предметами потребности разума.

Другая группа претендовала, что силлогический метод является недостоверным не везде. В метафизике и науке этике непременно им надо пользоваться. Эта группа создала новую терминологию и назвала «наукой» то, что поддается исследованию путем опытного метода. То, что должно изучаться средствами силлогического метода, включая метафизику, этику, логику и т.п., этой группой названо философией. Стало быть, определение философии по терминологии этой группы таково: «Философия - это науки, исследуемые исключительно силлогическими методами и в которых опыт и практический эксперимент не имеют места».

По этой точке зрения, сходной с точкой зрения древних ученых, слово «философия» есть нарицательное (общее), а не собственное имя, т.е. оно не название одной отдельной науки, а имя, которое охватывает несколько наук. Но согласно этой терминологии круг философии, безусловно, уже, чем по терминологии древних, ибо он охватывает только науку метафизики, науку этики, науку логики, науку права и иногда некоторые другие науки. Что же касается математики и физики, то они, в отличие от терминологии древних, охватывавшей математику и физику, оказываются за этим кругом.

Первая группа, полностью отрицавшая метафизику, не признававшая силлогический метод и считавшая достоверными только конкретные и опытные науки, постепенно склонилась к тому, что если все существующее ограничивается опытными науками (проблемы этих наук также являются частными, т.е. относятся к особым предметам), то мы полностью лишаемся общего познания мира, на что претендовала метафизика, или первая философия. Поэтому у них возникла новая идея, сводившаяся к основанию «научной философии», т.е. философии, которая стопроцентно опирается на науку. В этой философии на основе сравнения наук друг с другом, соединения их проблем с другими проблемами, открытия особого вида связи и общности между законами и проблемами наук возникает целый ряд более общих проблем. Эти наиболее общие проблемы ими были названы философией. Француз Огюст Конт и англичанин Герберт Спенсер стали придерживаться этого подхода. Философия с точки зрения этой группы более не была наукой, которая как по предмету, так и по основоположениям признавалась бы самостоятельной отраслью знания, ибо предметом той науки было «сущее как таковое», а началами ее, по крайней мере, главными ее началами, были первичные самоочевидные принципы. Она стала наукой, задачей которой было исследование результатов других наук, установление связей между ними и извлечение наиболее общих проблем из более ограниченных проблем науки.

Позитивная философия француза Огюста Конта и синтетическая философия англичанина Герберта Спенсера относятся к этому виду философии.

По мнению этой группы, философия не есть наука, отделенная от всех других наук. Напротив, отношение наук к философии относится к роду отношения одного уровня познания к другому более совершенному уровню познания об одной и той же вещи, т.е. философия есть более широкое и более общее познание той же вещи, которая является предметом постижения и познания наук.

Некоторые другие, как Кант, прежде всего, считали необходимым исследование о самом познании и о силе, которая есть источник этого познания, т.е. о разуме. Они занялись критическим анализом и критикой человеческого разума, и свои исследования называли философией, или критической философией - Critical Philosophy.

Безусловно, и эта философия, кроме общности названия, не имеет ничего общего с тем, что древние называли философией. Она не имеет ничего общего также с позитивной философией Конта и синтетической философией Спенсера, кроме как общности понятия, философия Канта ближе к логике, которая есть особый вид мышления, чем к философии, которая представляет собой миропознание.

В европейском мире то, что было «не-наукой», т.е. не вменялось ни в одну особую науку, но в то же время представляло собой некую теорию о мире или человеке, или обществе, постепенно стало называться философией.

Если кто-то соберет все «-измы», называемые в Европе и Америке философией, и получит определение их всех, то увидит, что у них нет никаких общих признаков, кроме как быть «не-наукой». Указанное количество фактов приведено в качестве примера, дабы мы знали, что различие между древней философией и новыми философиями не относится к разряду различий древних и новых наук.

Древняя наука и новая наука (например, древняя медицина и новая медицина, древняя геометрия и новая геометрия, древняя наука о душе и новая наука о душе, древняя фитоология и новая ботаника и др.) не имеют сущностного различия, т.е. дело обстоит не так, чтобы, например, слово «медицина» в древности было бы названием одной науки, а в новое время - наименованием некоей другой науки. Древняя медицина и современная медицина - обе имеют одно единое определение. Медицина, во всяком случае, представляет собой познание состояний и проявлений человеческого тела.

Одно из различий древней и новой медицины состоит в методе исследования проблем: новая медицина, в отличие от древней, более опытная; древняя же медицина, в отличие от новой, более доказательна и более силлогистична. Другое их различие состоит в их несовершенстве и совершенстве, т.е. древняя медицина более несовершенна, а новая медицина более совершенна. Таковы и другие науки. Но «философия» в древности и в новое время есть одно название для различных и разнообразных значений и каждому значению соответствует отдельное определение. Как мы уже сказали, в древности слово «философия» иногда было определением «всех без исключения наук», а иногда оно использовалось для обозначения одного из разделов науки, например, метафизики, или первой философии. В новое время это название используется в многочисленных значениях и в соответствии с каждым значением имеет одно отдельное определение.

Отделение науки от философии.

Одна из вопиющих и распространенных в наше время ошибок, возникшая в Европе и имеющая хождение среди восточных подражателей-западников, - это сказка об отделении науки от философии. Одно словесное изменение и преобразование, связанное с узким конвенциональным термином, спутано с другим смысловым изменением и преобразованием, связанным с сущностью некоего значения, и названо отделением наук от философии.

Как мы уже сказали, по терминологии древних слово «философия», или «мудрость», в противовес повествовательному знанию преимущественно использовалось в значении рационального знания. Поэтому понятие этого слова охватывало всю совокупность интеллектуальных и рациональных раздумий и идей человечества.

Согласно этой терминологии, слово «философия» было неким «общим именем», неким «родовым (нарицательным) именем», а не «собственным именем». Затем в новое время это слово предназначалось для обозначения метафизики, логики, эстетики и им подобных наук. Это изменение содержания имени послужило причиной того, что некоторые стали думать, что философия в древности была единой наукой, проблемами которой были теология, физика,

математика и другие науки. Затем физика и математика отделились от философии и стали независимыми.

Такое объяснение, поистине, похоже, например, на то, что слово «тело» некогда использовалось в значении «туловище» - в противовес душе - и охватывало все человеческое тело с головы до ног. А затем возник вторичный термин, и это слово в противовес «голове» стало использоваться для обозначения значения «ниже шеи». Тогда у некоторых возникло бы предположение о том, что голова человека отделилась от его туловища. То есть одно словесное изменение и преобразование отождествилось с другим смысловым изменением и преобразованием. Это также похоже на то, что слово «Фарс» некогда применялось по отношению ко всему Ирану, а ныне оно используется только по отношению к одной из областей южного Ирана. В этой связи может появиться человек, который будет предполагать, что Фарс отделился от Ирана. Отделение наук от философии относится к этому роду отделения. Науки некогда упоминались под общим названием «философия», ныне же это название предназначено для обозначения одной из этих наук.

ИЛЛЮМИНАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Исламские философы разделяются на две группы: иллюминативистские философы и перипатетические философы. Главой исламских иллюминативистских философов является шейх Шихаб Ад-Дин Сухраварди, принадлежащий к числу ученых шестого века хиджры (12 в. х.э.) - Главой же исламских перипатетических философов считается Шейх ар-Раис Абу Али ибн Сина.

Иллюминативисты считаются последователями Платона, а перипатетики- приверженцами Аристотеля. Основное и сущностное различие иллюминативистского и перипатетического направлений состоит в том, что в иллюминативизме для исследования философских проблем, особенно проблем «божественной мудрости», одного доказательства и интеллектуального размышления недостаточно; для открытия истин также необходимы душевный аскетизм, усердие души и ее очищение. В перипатетизме же опираются только на доказательство.

Слово «иллюминация», означающее сияние света, полезно и достаточно для обозначения иллюминативистского направления. Но слово «перипатетикос» в значении «идущий», «много ходящий» исключительно есть наречение и не выражает сущность перипатетического направления. Говорят, Аристотеля и его приверженцев по той причине называли «перипатетиками», что у Аристотеля было обыкновение излагать и объяснять свои идеи во время ходьбы и прогулок. Следовательно, если мы хотим использовать слово, которое бы выражало суть философского направления перипатетиков, то мы должны употреблять слово «дискурсивность» и сказать, что философы бывают двух категорий: иллюминативисты и дискурсивисты. Здесь должно выясняться: действительно ли Платон и Аристотель имели два разных метода, и существовало ли между учителем (Платоном) и учеником (Аристотелем) теоретическое разногласие? Разве тот путь, который Шейх Шихаб Ад-Дин Сухраварди далее будем называть его кратким его именем - Шейх-и Ишрак) избрал в эпоху ислама, есть путь Платона, и разве Платон является сторонником и последователем духовного пути, душевного усердия и аскетизма, душевного откровения и созерцания, сторонником по выражению Шейха Ишрака, «мудрости вкушения» (откровения)? Разве проблемы, которые со времен Шейха Ишрака признавались в качестве проблем, являющихся предметом разногласия между иллюминативистами и перипатетиками, как проблемы подлинности сущности и существования, единства и многообразия бытия, созидания, образования и не образования тела из материи и формы, идей и божеств, возможности существования благороднейших сущих и десятки других, относящихся к этому разряду, - представляют собой те же вопросы, что были предметом разногласия Платона и Аристотеля, продолжающие существовать до настоящего времени, или эти проблемы, по крайней мере, некоторые из них, возникли в последующие времена, и душа Платона и Аристотеля ничего не ведала о них?

То, что я могу коротко рассказать на этих уроках, состоит в том, что между Аристотелем и Платоном непременно существовали различия во взглядах, т.е. Аристотель отвергал многие идеи Платона и в противовес им выдвигал другие. В александрийский период, являющийся водоразделом между греческим и исламским периодами, последователи Платона и последователи Аристотеля составляли две различные группы. У Фараби есть небольшая книга под названием «Гармония между взглядами двух мудрецов». В этой книге изложены проблемы, составляющие предмет разногласия этих двух философов, и предпринята попытка неким образом устранить разногласия между этими двумя мудрецами.

Но один из результатов, достигаемый благодаря изучению наследия Платона и Аристотеля, книг, написанных об этих двух философах, и учету развития философии в исламскую эпоху, состоит в том, что главные проблемы, составляющие предмет разногласия иллюминативистов и перипатетиков, и ныне существуют в исламской философии. За исключением одной-двух проблем они составляют единый ряд новых исламских проблем и к Платону и Аристотелю никакого

отношения не имеют, как проблемы сущности и существования, созидания, сложности и простоты тела, правила возможности превосходного, единства и многообразия бытия. Проблемы, являющиеся предметом разногласия Платона и Аристотеля, это те проблемы, что приведены в книге Фараби «Гармония между взглядами двух мудрецов», и они, несомненно, нечто иное, чем вышеупомянутые проблемы.

С нашей точки зрения, основных вопросов, являющихся предметом разногласия Платона и Аристотеля, три, которые мы разьясим потом.

Всего важнее то, что есть много сомнений относительно того, что Платон был сторонником духовного мистицизма, душевного усердия, подвижничества и созерцания. Поэтому то, что мы считаем Платона и Аристотеля обладателями двух методов - иллюминативного метода и дискурсивного метода - вызывает много споров. Абсолютно неизвестно, что Платон в свое время или в близкие к его эпохе времена признавался в качестве «иллюминативного» мыслителя, бывшего сторонником внутреннего озарения. Даже неизвестно, применялось ли слово «перипатетик» исключительно к Аристотелю и его приверженцам.

Шахристани - автор «Ал-милал ва-н-нихал» во втором томе своей книги говорит: «Что касается абсолютных перипатетиков, то они ликеисты. Платон из-за уважения к философии обучал ей при постоянной ходьбе. Аристотель последовал ему и потому его и приверженцев его называли перипатетиками».

Несомненно, нет основания, сомневаться в том, что Аристотеля и его последователей называли перипатетиками, и это выражение продолжало существовать и в исламскую эпоху. То, что подлежит сомнению и должно отрицаться и отвергаться, - это то, что Платон назван «иллюминативистом».

До Шейха Ишрака мы в речи ни одного из философов, как Фараби и Ибн Сина, или историков философии, как Шахристани, не увидим, чтобы Платон упоминался как философ, бывший сторонником философии откровения и иллюминативизма. Даже не встречаемся с терминологическим словом «иллюминация» (озарение).⁴ Именно Шейх Ишрак сделал притчей во языцех слово «иллюминация» («озарение»). Он же в предисловии к книге «Иллюминативная Философия» назвал группу древних философов, в частности, Пифагора Платона, сторонниками философии откровения и иллюминативной мудрости и упомянул Платона в качестве «Главы иллюминативистов». По нашему мнению, Шейх Ишрак избрал иллюминативное направление под влиянием мистиков и суфиев. Соединение иллюминации с аргументацией есть личный его почин. Но для того чтобы его теория была принята наилучшим образом, он представил группу древних философов сторонниками этой ориентации. В этом отношении Шейх Ишрак никаких данных и доказательств не представляет. Точно так же он не предъявляет никаких доказательств принадлежности древних иранских мудрецов к иллюминативизму. Если б у него были доказательства, он бы непременно изложил их и не оставил проблему, являющуюся предметом его интереса, в подобном неясном и неразвернутом виде. Некоторые историки философии при разьяснении взглядов и идей Платона никоим образом не упоминали о его иллюминативистской направленности. В «Ал-милал ва аннихал» («Религиозные общности и религиозные секты») Шахристани, «Истории философии» доктора Хумана, «Истории философии» Виля Дюракта и в

⁴ По мнению Анри Корбэна, это слово в исламском мире впервые употребил человек по имени Ибни ал-Вахшия (в пределах конца третьего - начала четвертого вв. хиджры). (См. кн. «Се хаким-и мусалман». С.73 и 182, издание второе). Сайид Хасан Такизаде в воспоминаниях «Та'рих-и улум дар ислам» («История наук в исламе») (журнал «Макалат ва барраси-ха» («Статьи и исследования») - издание исследовательской группы факультета теологии и исламских знаний Тегеранского университета, № 3,4, с. 213) после упоминания неизвестной книги этого Ибн Ал-Вахшия, пишет: «Другая книга того же Ибн Вахшия Набати под названием «Ал-фалахат ан-Набатия» («Набатиева агрономия»), приписываемая им некоему вавилонскому мудрецу по имени Кусами, который переложил более древнюю книгу, сочиненную Сагрисом Винбушадом, порождает многословие. Даже Ибн Халдун со своим исследовательским талантом приписывал эту книгу набатийским ученым и считал, что она переведена на арабский язык с греческого. Но в результате исследований немецких ученых Готшмидта и Нёльдеке, особенно изысканий итальянца Нолино, наконец выяснилось, что названная книга представляет собою фальсификацию и полна несуразностей. Нолино даже придерживается мнения, что никакого Ибн Вахшия не существовало. Все эти выдумки составлены тем же Абу Талибом Зийатом и приписаны некоему вымышленному человеку. Исследователи склонны полагать, что этот вид книг состоит из сочинений шу'убитов, желающих доказать, что наука существовала у неарабских народов, а у арабов никакой науки не было. Не исключено, что источником ошибки Шейха Ишрака также была книга «Набатиева агрономия» или подобная ей книга из сочинений шу'убитов. Кстати, книги «Набатиева агрономия» нет в нашем распоряжении, дабы сопоставить ее содержание с тем, что дошло до нас по этой тематике от Шейха Ишраки.

книге «Развитие философии в Европе» совершенно не упоминается, как это утверждает Шейх Ишрак, об иллюминативистской направленности Платона. Автор «Истории развития философии в Европе», упоминая проблему платонической любви, от имени Платона пишет:

«Душа до прихода в мир земной видела абсолютную красоту. Когда она в этом мире видит красоту внешнюю, вспоминает абсолютную красоту, и она ощущает муку разлуки. Телесная любовь, как картинная красота, - аллегорична. Но истинная любовь нечто совершенно другое, и она становится основой иллюминативного познания и достижения вечной жизни».

То, что говорил Платон о любви, и то, что потом было названо платонической любовью, есть любовь к тем красотам, которые, по мнению Платона, обладают - по крайней мере, у мудрецов - божественным корнем, и во всяком случае не имеет никакого отношения к тому, что Шейх Ишрак говорил об исправлении души и суфийской мистической стезе духовного усовершенствования на пути к Аллаху.

Но Бертран Рассел в первом томе своей «Истории философии» постоянно указывает на гармонию разума и озарения в философии Платона, но никаких доказательств не приводит и не приводит что-нибудь такое, чтобы прояснилось, является ли платоническое озарение (иллюминация) тем, что проявляется путем усердия души и ее очищения, или оно есть порождение любви к прекрасному. Более достоверное выяснение истины нуждается в непосредственном изучении всех сочинений Платона.

В отношении Пифагора, наверное, можно согласиться, что он придерживался иллюминативистского направления и в этом, по-видимому, был вдохновлен Востоком. Бертран Рассел, признающий направление Платона иллюминативистским, утверждает, что Платон в этом отношении находился под влиянием Пифагора. Среди идей и мыслей Платона, независимо от того, признаем ли мы его иллюминативистом или нет, есть три проблемы, которые составляют действительное основание и истинную специфику философии Платона. Аристотель в понимании всех этих трех проблем не был с ним согласен.

1 Теория идей. В соответствии с теорией идей основа и сущность всего, что наблюдается в этом мире, включая субстанции и акциденции, существуют в другом мире, и индивиды этого мира подобны теням и образам сущностей другого мира. Например, человеческие индивиды, живущие в этом мире, - все имеют некое основание и сущность в другом мире, и подлинным и истинным человеком является человек того мира. Таковы и все другие вещи.

Эти сущности Платон называл «идеями». В исламской эпохе слово «идея» было переведено как «мисал» и совокупность тех сущностей называется «мусул-и афлатуни» (платоническими идеями). Ибн Сина резко против теории идей Платона, а Шейх Ишрак - явный сторонник. Одним из сторонников «теории идей» является Мир Дамад, а другим - Садр ал-мута'аллихин (Садраддин Ширази). Интерпретация «идей» этими двумя мыслителями, особенно Мир Дамадом, без сомнения, отличается от интерпретации Платона и даже Шейха Ишрака.

Другим сторонником теории идей в период ислама является Мир Фендерески - один из философов эпохи Сафавидов. У него есть известная касыда на фарси, в которой он излагает свои взгляды относительно «идей». Начало касыды таково:

Небосвод прекрасен, хорош и красив звездами своими.

То, что в мире горнем, обладает под собой формами.

Если форма, что внизу, по лестнице знания

Поднимется вверх - соединится с основами своими.

Эту речь не постигнет ни один буквалист,

Будь он Абу Насром или Ибн Синой.

2. Другая основная важная теория Платона касается человеческой души. Он уверен, что души до соединения с телами возникли и существовали в более высоком и превосходном мире, что есть тот самый мир идей. После возникновения тела у души возникает привязанность к нему, и она вселяется в него.

3. Третья теория Платона, ждущая на двух предыдущих его теориях и являющаяся как бы их результатом, состоит в том, что знание есть воспоминание, а не реальное познание, т.е. все то, что мы познаем в этом мире, и предполагаем, что впервые познали то, что не знали и не имели о нем знания, на самом деле есть воспоминание того, что мы уже знали, ибо мы говорили, что

душа, прежде чем привязаться в этом мире к телу, существовала в высшем мире и в том высшем мире созерцала «идеи». Поскольку сущностью любой вещи является ее «идея» и души познавали идеи ранее, постольку души знали сущности уже до того, как войти в мир земной и привязаться к нему. Все знания после соединения души с телом нами забыты.

Тело для нашей души подобно завесе, повешенной на зеркало и препятствующей сиянию света и отражению образов в зеркале. В силу диалектики, т.е. в силу спора, старания и рационального подхода, или под влиянием любви (или благодаря душевным усердиям, подвижничеству и духовному аскетизму, по Шейху Ишраку) завеса устраняется, свет засияет и образ обнаруживается.

Аристотель по интерпретации всех этих трех вопросов с Платоном не согласен. Во-первых, он отрицает существование общих идеальных, абстрактных, небесных сущностей и считает общее, или по более точному выражению общность общего, чисто рассудочным феноменом. Во-вторых, он убежден, что душа появляется после возникновения тела, т.е. после формирования и совершенствования тела, и тело ни при каких обстоятельствах не является препятствием и завесой души, напротив, оно есть средство и орудие (органы) души в деле приобретения новых знаний. Душа приобретает свои знания посредством этих телесных чувств и телесных органов. Душа ранее не была в другом мире, дабы приобрести там знания.

Разногласия Платона и Аристотеля по этим основным проблемам и ряду других менее важных вопросов продолжались и после них. В Александрийской философской школе имели последователей и Платон и Аристотель. Александрийские последователи Платона называются неоплатониками. Основателем этой школы является некий египтянин по имени Амониас Сакус. Наиболее известным

и знаменитым неоплатоником является египтянин греческого происхождения по имени Плотин, которого исламские историки называют Шейхи Юони (Старец Греческий). Неоплатоники выдвинули ряд новых вопросов и, возможно, при этом пользовались древневосточными источниками. Александрийские приверженцы Аристотеля многочисленны, и они комментировали наследие Аристотеля. Наиболее известными из них являются Темистрий и Александр Афродизийский.

УРОК ЧЕТВЕРТЫЙ

ИСЛАМСКИЕ ИДЕЙНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

На предыдущем уроке мы коротко разъяснили сущность иллюминативистского и перипатетического философских направлений и говорили, что между иллюминативистами и перипатетиками в интерпретации философских вопросов существует целая цепь основных разногласий. А также говорили, что, согласно распространенному мнению, Платон является главой иллюминативистов, а Аристотель - главой перипатетиков. Также было указано, что эти две школы продолжали существовать и в исламскую эпоху и некоторые исламские философы придерживались линии иллюминативизма, а некоторые другие - линии перипатетизма.

В связи с тем, что в исламском мире существовали и другие идейные направления, отличающиеся от иллюминативистского и перипатетического направлений и игравшие существенную и основную роль в развитии исламской культуры, мы вынуждены указать и на них.

Среди этих направлений существенными и достойными упоминания являются два:

1. Мистическое направление.
2. Каламистское направление.

Мистики, а также и каламисты ни при каких обстоятельствах не считали себя последователями философов, включая иллюминативистов и перипатетиков. Напротив, они противостояли им и между ними и философами происходили разного рода столкновения. И эти столкновения оказали существенное влияние на судьбу исламской философии. Мистика и калам наряду с тем, что столкновением и противодействием давали импульс развитию исламской философии, открыли для философии и новые горизонты. Многие вопросы, обсуждаемые в исламской философии, впервые поставлены мутакаллимами и мистиками, хотя точка зрения философов по этим вопросам явно отличается от точки зрения мистиков и мутакаллимов.

Поэтому совокупность исламских идейных направлений сводится к четырем, и исламские мыслители разделялись на четыре группы, очевидно, что мы имеем в виду идейные направления, которые в целом имеют философскую окраску, т.е. являются неким видом онтологии и миропознания. Поскольку на этом уроке мы будем обсуждать только общие принципы философии, постольку не затронем юридические, герменевтические, хадисоведческие, литературоведческие, политические и этические направления мысли, ибо они относятся к другим отраслям знания.

Другой вопрос заключается в том, что все эти направления под влиянием исламских теорий приобрели особый характер и имеют значительные различия со своими аналогами, имеющими место вне исламских областей. Иными словами, над всеми ними довлеет особый дух исламской культуры:

1. Дискурсивное перипатетическое философское направление. Это направление имеет множество приверженцев. Большинство исламских философов были последователями этого направления. Ал-Кинди, Фараби, Абу Али ибн Сина, Хаджа Насреддин Туси, Мир Дамад, Ибн Рушди Андалуси, Ибн Баджа-и Андалуси, Ибн ас-Саиги Андалуси были перипатетиками. Олицетворением и совершенным представителем этой школы, безусловно, является Ибн Сина. Философские труды Ибн Сины, как «Исцеление», «Указания и наставления», «Спасение», «Алоиевая книга знаний», «Исход и возврат», «Приложения», «Споры», «Родники мудрости», - все посвящены перипатетической философии. В этом направлении опираются только и только на рациональный аргумент и рациональное Доказательство.

2. Иллюминативистское философское направление. Это направление, по сравнению с перипатетизмом, имеет малочисленных приверженцев. Создателем этого направления был Шейх Ишрак. Кутбаддин Ширази, Шахрзури и некоторые другие придерживались иллюминативистского направления. Сам Шейх Ишрак считался олицетворением и совершенным представителем этой школы.

Шейх Ишрак написал множество книг, в том числе «Иллюминативная философия» («Хикмат ал-ишрак»), «Объяснения» («Талвихат») «Диалоги» («Мутарахат»), «Ценности» («Мукавамат»), «Образы света» («Хайакил ан-нур»). Самой известной из этих книг является «Иллюминативная философия», и только она всецело выражает иллюминативистскую линию. У Шейха Ишрака есть и некоторые брошюры на персидском языке, в том числе: «Голос горна Джебраила» («Аваз-и сури Джабарил»), «Красный разум» («Акл-и сурх») и др.

В этом направлении опираются на две вещи: во-первых, на аргумент и рациональное доказательство и, во-вторых, на душевное усердие и очищение души. Согласно этому направлению, открыть реальность мира одними аргументами и доказательствами невозможно.

3. Мистическое аскетическое направление. Направление мистицизма и суфизма опирается только и только на принцип очищения души на пути к Богу и приближения к Истине до ступени соединения с нею. Оно ни в коей мере не доверяет рациональным аргументам. Представители этого направления считают дискурсивистов догматиками. Согласно им, цель мистика - не только открытие истины, но и ее достижение.

Мистическое направление имеет много приверженцев, и в исламском мире появилось немало именитых мистиков. В их числе следует назвать Баязида Бастами, Халладжа, Шибли, Джунайда ал-Багдади, Зун-нуна ал-Мисри, Абу Са'ида Абу-л-Хайра, Хаджу Абдаллаха Ансари, Абу Талиба ал-Макки, Абу Насра Сарраджа, Абу-л-касыма ал-Кушайри, Мухи ад-Дина Араби ал-Андалуси, Ибн Фариза ал-Мисри и Мавлави ар-Руми. Олицетворением и совершенным представителем исламского мистицизма является Мухиаддин Араби, который придал мистицизму форму цельной науки. Все последующие мистики находились под его сильнейшим влиянием.

Мистическое аскетическое направление имеет с иллюминативной философией один общий и два различающих признака. Общий их признак - это опора их обоих на принцип исправления, совершенствования и очищения души. Что касается двух их различающих признаков, то один из них состоит в том, что мистик полностью отрицает аргументацию, а философ - иллюминативист, защищая ее, считает мышление и очищение помощниками друг друга. Другой их различающий момент состоит в том, что цель иллюминативистского философа - открытие истины, цель же мистика - соединение с Истиной.

4. Каламистское дискурсивное направление. Мутакаллимы, подобно философам-перипатетикам, опираются на рациональную аргументацию, но с двумя различиями.

Первое - рациональные принципы и основы, с которых мутакаллимы начинают свои дебаты, отличны от принципов и основ, с которыми философы приступают к обсуждению проблем. Главный традиционный принцип, используемый мутакаллимами, особенно мутазилитами, - это принцип «прекрасного и безобразного», только с той разницей, что мутазилиты считают прекрасное и безобразное рациональными, а Ашариты - каноническими. Мутазилиты на этой основе составили целую цепь принципов и правил, вроде «правила милости», «необходимости совершения всевышним Богом наилучшего» и многого другого.

Но философы принцип «прекрасного и безобразного» считают неким относительным и человеческим принципом из типа практических общепринятых и умозрительных начал, принятых в логике и используемых только в диалектике, а не в науке доказательства. Поэтому философы считают калам «диалектической мудростью», а не «доказательной мудростью».

Второе, мутакаллим, в отличие от философа, считает себя «обязавшимся» - обязавшимся защищать святость ислама. Философские же дебаты - это свободные дебаты, т.е. цель философа заранее не определена - не определено, какой взгляд он должен защищать. Цель же мутакаллима заранее определена.

Каламистское направление, в свою очередь, распадается на три течения:

А. Мутазилитское каламистское течение.

Б. Ашаритское каламистское течение.

В. Шиитское каламистское течение.

Полное объяснение сущности этих течений на этом уроке неосуществимо и нуждается в отдельном обсуждении. Мутазилиты многочисленны: Абул-Хузайл ал-'Аллаф, Наззам, Джахиз, Абу Убайда Муаммар ибн Мусанна, жившие во втором - третьем веках хиджры, Казн Абд ал-Джаббар Мутазилиты - в четвертом веке хиджры, Замахшари - в конце пятого — начале шестого

века хиджры были олицетворением и выдающимися представителями школы мутазилизма. Шейх Абу-л-Хасан Ашари, умерший в 330 г. хиджры (948 г. х.э.), считается олицетворением и совершенным представителем школы ашаризма. Казн Абу Бакр Бакилани, Имам ал-Харамайн Джувайни, Газзали и Фахраддин Рази придерживались ашаритского направления. Многочисленными были и шиитские мутакаллимы. Хишам ибн ал-Хакам - сподвижник Имама Джафара Садика (мир ему) является одним из выдающихся шиитских мутакаллимов. Династия Навбахти, бывшая одной из иранских шиитских династий, дала исламу многих великих мутакаллимов. Шиитскими мутакаллинами считаются также Шейх Муфид и Сайд Муртаза Алам ал-Худа. Олицетворением и великим представителем шиитского калама является Хаджа Насираддин Туси. Его «Очищение калама» («Тадридж ал-акаид») есть одна из известнейших книг по каламу. Хаджа также является философом и математиком. После Хаджи судьба философии коренным образом изменилась и калам преимущественно приобрел философскую окраску. Среди суннитских каламистских книг наиболее известными являются «Объяснение принципов» («Шарх-и мавакиф») Казн 'Азуд ад-Дина Иджи - современника Хафиза, и ее толкование, принадлежащее перу Мир Сайда Шарифа Джурджани. «Объяснение принципов» Иджи написано под сильным влиянием «Очищения калама» Насираддин Туси.

ВЫСШАЯ МУДРОСТЬ

На прошлом уроке коротко указали на четыре идейных направления в исламскую эпоху, а также перечислили их известных представителей.

Теперь добавим, что эти четыре течения продолжали свое существование до тех пор, пока не встретились в одной точке и в совокупности не породили единое течение. Точка, в которой встретились эти четыре направления, называется «высшей мудростью». «Высшая мудрость» была основана Садр ал-мута'аллихином (ум. в 1050 г. х.), т.е. Садррадином Ширази. Понятие «Высшая философия» в «Указаниях и наставлениях» употребляется и Ибн Синой. Но его философия не стала популярной под этим именем.

Садр ал-мута'аллихин официально назвал свою философию «высшей мудростью», и его философия стала популярной под этим названием. Школа Садр ал-мута'аллихина по своей направленности сходна с иллюминативной школой, т.е. одновременно придерживается принципов доказательства, откровения и созерцания, но с точки зрения методологии и выводов она отлична от нее.

В школе Садр ал-мута'аллихина решены для всех времен многие вопросы, которые были предметом разногласия между перипатетизмом и иллюминативизмом, между философией и мистицизмом, между философией и каламом. Философия Садр ал-мута'аллихина не есть некая собирательная философия. Напротив, она есть особая определенная философская система, и хотя различные исламские идейные направления имели решающее влияние на ее возникновение, тем не менее, ее необходимо признать самостоятельной идейной системой. У Садр ал-мута'аллихина большое количество сочинений, в том числе: «Четыре путешествия» («Асфар-и арбаа»), «Божественные свидетельства» («Аш-шавахид ар-рубубийа»), «Исход и возврат» («Мабда' ва ма'ад»), «Престольная книга» («Аршийа»), «Чувства» («Маша'ир»), «Комментарии к „Руководству“ Асир ад-Дина Абхари».

Х5дж Мулла Хади-и Сабзавари (1212 х.к.-1297 х.к.) - автор книг «Поэма» («Манзума») и «Комментарии к „Поэме“» («Шарх-и „Ман-зума“») - является последователем школы Садр ал-мута'аллихи-на. «Комментарии к „Поэме“» Сабзавари, «Путешествия» Садр ал-мута'аллихина, «Указания и наставления» и «Книга исцеления» Ибн Сины и «Иллюминативная мудрость» Шейха Ишрака были распространенными книгами, постоянно изучавшимися в старых научных центрах.

К числу работ, осуществленных Садр ал-мута'аллихином, относится то, что он придал философским проблемам, относящимся к роду идейных и интеллектуальных, строй и порядок, подобный тому, что придерживались мистики при объяснении душевного и духовного пути.

Мистики убеждены, что путник, используя мистическое направление, совершает четыре путешествия:

1. Путешествие от твари к твари. На этой стадии путник стремится преодолеть природу и оставить далеко за собой некоторую часть заприродных миров, дабы соединиться с сущностью Истины, чтобы между Истиной и им не было никакой завесы.

2. Путешествие с тварью в твари. Это вторая стадия путешествия. После того как путник сблизил познание сущности Истины, он при ее помощи приступает к путешествию в ее достоинствах, совершенствах, именах и атрибутах.

3. Путешествие с Истиной от твари к твари. В этом путешествии путник возвращается к твари и к людям. Но возвращение не означает отделения и отдаления от сущности Истины. Путник на этой стадии видит сущность Истины со всеми вещами и во всех вещах.

4. Путешествие в твари с Истиной. На этой стадии путник приступает к наставлению и руководству людей, к поддержке людей и их приближению к Истине. Садр ал-мута'аллихин в соответствии с тем, что мысль (идея) есть вид пути, но пути рассудочного, разделил философские проблемы на четыре категории:

1 Проблемы, которые составляют фундамент и введение учения о единобожии и воистину представляют собой путешествие нашей мысли от твари к Истине (Универсалии философии).

2 Проблематика единобожия, богопознания и атрибутов Бога (Путешествие с тварью в Истину).

3. Проблематика действий Бога и общих миров бытия (Путешествие от Истины к твари вместе с Истиной).

4. Проблематика души и возврата (Путешествие в твари с Истиной).

Книга «Асфар-и арба'а», что означает «Четыре путешествия», написана в соответствии с этой системой и в этом порядке.

Садр ал-мута'аллихин, именовавший свою особую философскую систему «высшей философией», популярные и распространенные философии, включая иллюминативную и перипатетическую, называл философией публики, традиционной философией.

Общий взгляд на философии и мудрости.

С разных точек зрения философия и мудрость в общем смысле имеют различные виды (деления). Но если будем иметь в виду их метод и направление, то они сводятся к четырем категориям: дискурсивная мудрость, иллюминативная мудрость, эмпирическая (опытная) мудрость, диалектическая мудрость.

Дискурсивная мудрость основывается на силлогистике и доказательстве. Она имеет дело только с меньшей и большей посылкой, выводом и следствием, контрарными и контрадикторными суждениями и т.п.

Иллюминативная мудрость имеет дело не только с аргументацией, она в большей степени имеет дело с вкушением, вдохновением и озарением. Она больше вдохновляется душой, чем разумом.

Эмпирическая (опытная) мудрость - это та, которая не имеет Дела ни с разумом и силлогистическими аргументами, ни с душой и Душевными вдохновениями. Она исключительно имеет дело с чувством, опытом и экспериментом, т.е. она, устанавливая связь между результатами наук, являющимися продуктами опыта и эксперимента, придает им форму мудрости и философии.

Диалектическая мудрость есть мудрость дискурсивная и доказательная. Но предпосылками аргументации в этой мудрости являются вещи, которые логиками называются «общепринятыми» посылками и «допущениями».

Раньше в общем разделе логики при изложении темы «Пятеричное искусство» мы говорили, скольких видов бывают предпосылки доказательства. В их ряду есть доказательства, которые называются «самоочевидными» первичными и «допущениями». К ним, например, относится суждение: «Две вещи, равные третьей вещи, равны между собой», что по-арабски звучит: «мусави ал-мусави мусавин». Таково и суждение: «Невозможно, чтобы два противоречащих суждения в одно и то же время были бы истинными». Такие суждения принадлежат к числу самоочевидных посылок. Но суждение: «Безобразно, когда человек в присутствии других зевает» - относится к посылкам допущения.

Ссылка на самоочевидные первичные посылки и аргументация при их помощи называется «доказательством». Ссылка же на допущения и аргументация ими считается частью диалектики. Стало быть, диалектическая мудрость есть мудрость, которая аргументирует мировые и общие проблемы допущениями.

Фундамент аргументации мутакаллимов главным образом зиждется на том, что такая-то вещь безобразна, а такая-то - прекрасна. Мутакаллимы строят всю свою аргументацию на основе рационального прекрасного и рационального безобразного.

Мудрецы считают, что все прекрасное и безобразное связано с кругом жизни человека. О Боге, мире и бытии невозможно судить по этим критериям. По этой причине философы называют калам диалектической мудростью.

Философы убеждены, что основные принципы религии лучше поддаются аргументированию посредством доказательных самоочевидных первичных посылок, нежели через общепринятые и диалектические посылки. Поскольку в эпоху ислама, особенно среди шиитов, философия без

отказа от своей задачи свободного обсуждения вопросов и без предварительного обязательства защищать святость ислама наилучшим образом утверждала исламские принципы, постольку диалектическая мудрость усилиями таких мыслителей как Хаджа Насирадин Туси получила оттенок дискурсивной и иллюминативной мудрости, и калам оказался под лучами философии.

Опытная философия, безусловно, чрезвычайно важна. Но изъян

этой философии сводится к двум моментам. Один из них сводится к тому, что круг опытной философии ограничивается опытными науками, а опытные науки ограничиваются осязательными и конкретно-чувственными проблемами, в то время как философская нужда человечества вращается вокруг более широких проблем, чем проблемы сферы опыта.

Например, когда мы дискутируем вопрос о начале времени, о конце пространства, об исходном начале причин, то каким образом в лаборатории и под микроскопом достигнем своей цели? Поэтому опытная философия не смогла насытить философскую потребность человечества, и была вынуждена в основных философских вопросах избрать путь молчания. Другой изъян опытной философии состоит в том, что ограниченность и зависимость от природы опытных вопросов сделала их ценность до такой степени шаткой, что сегодня уже очевидно, что опытные научные вопросы обладают только временной ценностью, и в каждый момент ожидается их упразднение. Мудрость, основанная на эксперименте, по своей природе является шаткой и в результате не удовлетворяет одну из основных потребностей человечества, т.е. его потребность в уверенности и истине. Уверенность и истина возникают в тех вопросах, которые имеют математическую и философскую отвлеченность. Математическая и философская отвлеченность может быть объяснена только в философии.

Остается разъяснить сущность дискурсивной и иллюминативной философии. Вопросы, которые будут дискутированы на будущих уроках, помогут нам разъяснить сущность этих двух философий и определить их ценность.

УРОК ШЕСТОЙ

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ

Теперь нам следует хотя бы в порядке указания дать перечень философских проблем, исследуемых в исламской философии, сопровождая его рядом просвещающих разъяснений. Философские проблемы вращаются вокруг оси бытия, т.е. вокруг того, что есть «бытие как таковое», вроде тела для медицины, числа для арифметики и количества для геометрии. Другими словами, предметом философии является «бытие как таковое». Все рассуждения философии вращаются вокруг этой проблемы. Иначе говоря, предметом философии является бытие.

Проблемы, вращающиеся вокруг бытия, бывают нескольких видов:

А. Проблемы, связанные с бытием и двумя противоположными ему точками, т.е. с сущностью и существованием.

Несомненно, что в объективном мире ничего, кроме бытия, не существует. За рассудком бытие не имеет противоположную точку. Но понятие образующий человеческий рассудок создал в противовес бытию еще два других значения и понятия. Одно из них - небытие, другое - сущность (конечно, сущности). Особенно в высшей философии целая цепь философских проблем есть проблемы, связанные с бытием и небытием.

Б. Другая группа проблем связана с частями бытия. Бытие, в свою очередь, имеет части, представляющие собой его виды. Другими словами, бытие обладает такими видами, как объективное бытие и возможное бытие, возникшее бытие и извечное бытие, устойчивое бытие и изменчивое бытие, единое бытие и многообразное бытие, потенциальное бытие и актуальное бытие, субстанция и акциденция. Целью, несомненно, являются первичные виды бытия, т.е. те виды, которые присущи бытию как таковому. Например, деление на белое и черное или большое и маленькое,

равное и неравное, четное и нечетное, высокое и низкое и т.п. не являются видами «бытия как такового», а есть виды «бытия, поскольку оно есть тело» или видами «бытия, поскольку оно имеет количество», т.е. телесность в силу своей телесности или количество как таковое подразделяются на эти виды.

Но разделение на единое и многое или на необходимое и возможное - это разделение «бытия как такового».

В философии осуществлено детальное исследование о критерии этих разделений и определении того, какие из этих разделений есть разделение «бытия как такового», а какие - нет. Иногда встречаемся со случаями, когда некоторые философы причисляли отдельные разделения к видам «тела как такового» и предполагали, что выходят за рамки проблем философии. Некоторые же другие философы по разным аргументам считали их разделениями «бытия как такового» и относящимися к области первой философии. Мы на этих уроках укажем на некоторые из них.

В. Другая группа проблем - это проблемы, связанные с общими законами, господствующими над бытием, такими как: причинность; причина и следствие; необходимость, господствующая над системой причины и следствия; проблемы прежде, после и одновременности в иерархии бытия.

Г. Некоторые другие проблемы относятся к доказательству категории бытия или миров бытия, т.е. бытие имеет особые категории и миры. Исламские мудрецы признают четыре общих миров, или четыре ступени бытия:

Мир природы, или материальный мир.

Мир идей, или небесный мир.

Мир разумов, или запредельный (потусторонний) мир.

Мир божественности, или божественный мир.

Материальный мир-это мир материи, движения, времени и пространства, другими словами, мир природы и чувственных вещей, или мир земной.

Мир идей, или небесный мир, - это надприродный мир, который обладает формами и измерениями, но лишен движения, времени и изменения.

Мир запредельный (потусторонний), т.е. мир разумов, или мир значений, который лишен форм и образов и находится выше мира идей (мира небес).

Божественный мир - это мир божественности и единобожия Д. Некоторые другие проблемы относятся к связям мира природы над природными мирами. По более точному выражению, это проблемы, относящиеся к линии нисхождения бытия от божественного мира до природы и к линии восхождения природы к более высшим мирам, особенно в случае с человеком, что называется «возвратом» и составляет большую часть высшей философии.

Существование и сущность.

Относительно существования и сущности главный спор состоит в том, существование ли является подлинным или сущность? Имеется в виду, что мы в вещах постоянно выделяем два значения и считаем оба значения по отношению к ним истинными. Одно из этих двух значений есть существование, а другое - «чтойность» («существование»). Например, мы знаем, что человек существует, дерево существует, число существует, количество существует... Но число обладает одной чтойностью и одной «mahiyat» сущностью⁵, а человек - другой чтойностью и сущностью. Когда мы спрашиваем: «Что такое число?» - последует один ответ, а когда спрашиваем: «Что такое человек?» - ответ будет другим. Многие вещи имеют очевидное существование, т.е. знаем, что они существуют, но не знаем, что они такое. Например, знаем, что жизнь существует, электричество существует, но не знаем, что такое жизнь и что такое электричество. Знаем многие вещи - что они такое. Например, «круг» у нас имеет ясное определение, и мы знаем, «что такое круг?» Но мы не знаем, имеет ли круг в объективной природе реальное существование или нет. Следовательно, существование есть нечто иное, или «чтойность».

С другой стороны, знаем, что это множество, т.е. двойственность сущности и существования есть чисто рассудочное явление, т.е. в объективной реальности ни одна вещь не есть две вещи. Следовательно, одна из этих вещей есть объективная, подлинная, вещь, а другая - рассудочная и неподлинная.

Этот спор, несомненно, долгий, а наша цель - в этих общих рассуждениях только знакомство с терминологией. То, что мы здесь должны знать, - это то, что проблема подлинности бытия и сущности не имеет долгой прошлой истории. Эта проблема изобретена в исламском мире. Фараби, Ибн Сина, Хаджа Насираддин Туси и даже Шейх Ишрак не поставили на обсуждение проблему под названием «подлинность сущности и подлинность существования». Этот спор возник в философии во время Мир Дамада (начало одиннадцатого века хиджры).

Мир Дамад был сторонником подлинности сущности. Но его знаменитый ученик Садр ал-мута'аллихин доказал подлинность бытия. С той поры все философы, имевшие достойные внимания идеи, были сторонниками подлинности бытия. Мы в третьем томе «Принципы философии и метод реализма» в определенной мере выяснили особую роль мистиков, мутакаллимов и философов в подготовке предпосылок, приведших к возникновению этой философской идеи Садр ал-мута'аллихина.

Вместе с тем следует сказать, что в наше время процвела некая философия, которую часто также называют философией подлинности бытия, и она есть философия экзистенциализма. То, что в этой философии называется подлинностью бытия, относится к человеку. Эта философия доказывает, что человек, в отличие от всех других вещей, не обладает какой-либо определенной, предзаданной сущностью и определенной моделью. Человек сам формирует и создает свою «чтойность». Эта идея в значительной мере правильная, и она в исламской философии подтверждена. Но то, что в исламской философии называется подлинностью бытия, во-первых, не относится только к человеку, а относится ко всему миру. Во-вторых, в исламской концепции подлинности бытия спор о подлинности обозначает объективность в противовес рассудочности и

⁵ Mahiyat - облегченный вариант арабского выражения «ta huwa yat». Словосочетание «ma huwa?» означающее «что он?», при помощи инфинитивообразующих «ya» и «t» превратилось в «ta huwa yat», облегченный вариант которого «mahiyat», т.е. «чтойность».

субъективности. Спор же экзистенциализма о подлинности означает первенство и предшествование. Во всяком случае, эти две концепции подлинности бытия не следует отождествлять.

УРОК СЕДЬМОЙ

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ (РАССУДОЧНОЕ)

Одно из делений бытия состоит в том, что бытие есть или нечто объективное или нечто субъективное. Объективное бытие есть внешнее бытие, не зависящее от человеческого рассудка. Мы, например, знаем, что гора, река, степь существуют вне нашего рассудка и независимо от него. Представляет ли их наш рассудок или не представляет, существуем ли мы с нашим рассудком или не существуем - гора, река и степь существуют.

Но эти гора, река и степь имеют некое бытие и в нашем рассудке. Когда мы представляем их, то придаем им бытие в нашем рассудке. Бытие, которое вещь приобретает в нашем рассудке, называется субъективным (рассудочным) бытием.

Здесь возникает два вопроса. Один из них заключается в том, в каком отношении образы вещей, возникающие в нашем рассудке, рассматриваются в качестве бытия этих вещей в нашем рассудке. Если дело обстоит, таким образом, то изображение вещей, запечатлевшееся на стене или на бумаге, должно называться другим видом бытия - под названием «стенное» или «бумажное» бытие. Если мы будем понимать рассудочные образы как вид бытия отображенных вещей, то воистину мы пользовались аллегорией, а не истинностью, хотя философия должна иметь дело с истиной. Другой вопрос состоит в том, что проблема субъективного (рассудочного) бытия на самом деле связана с человеком и является одной из психических проблем его бытия. И такой вопрос должен был рассматриваться в психологии, а не в философии, ибо проблемы философии суть общие проблемы, а частные вопросы относятся к отдельным наукам. В ответ на первый вопрос скажем, что связь субъективного (рассудочного) образа с внешней (объективной) вещью, например, связь рассудочных горы и реки с внешними горой и рекой, гораздо глубже, чем связь изображения неких горы и реки на бумаге и на стене с внешними горой и рекой. Если бы существующее в рассудке было только простым изображением, то оно никогда не могло бы стать источником познания, в то время как рассудочный образ есть самопознание.

Философы при объяснении субъективного (рассудочного) бытия доказали, что причиной познания нами внешних вещей является то, что наши рассудочные образы не простые образы, а вид появления сущности внешних вещей в нашем рассудке. Отсюда становится очевидным и ответ на второй вопрос. И этот ответ состоит в том, что проблема рассудочных образов, с одной точки зрения, является некой психической проблемой человека, и с этой точки зрения она должна быть предметом обсуждения в психологии. Но с той точки зрения, что человеческий рассудок действительно есть одно из других проявлений бытия и становится причиной того, чтобы бытие в своей сущности имело два вида - субъективный и объективный виды, ее место находится в философии.

Ибн Сина в начале «Метафизики» книги «Исцеления» в порядке указания, а Садр ал-мута'аллихин в своих «Комментариях» к «Метафизике» книги «Исцеления» ясно и подробно говорили, что иногда один и тот же вопрос с двух разных точек зрения будет относиться к двум разным наукам, например, к философии и естественным наукам.

Истина и ошибка

Если проблема субъективного (рассудочного) бытия становится предметом изучения с другой позиции, то она будет относиться к выяснению реалистичности ценностей познания, т.е. будет связываться с тем, насколько наши познания, ощущения и представления о внешнем мире реалистичны.

Один из существенных вопросов, издревле бывший предметом внимания философов, состоит в том, соответствует ли реальности и сущности явления тому, что мы познаем о вещах посредством либо ощущений, либо разума.

Одна группа философов предполагает, что некоторые наши чувственные или рациональные познания соответствуют реальности и сущности явлений, а некоторые не соответствуют. То познание, которое соответствует реальности, называется истиной, а то, что не соответствует действительности, именуется ошибкой. Мы знаем часть ошибок разума. Силе зрения, слуха, вкуса, осязания и обоняния также свойственно ошибаться.

Вместе с тем большинство наших чувственных знаний подлинно истинны. Мы различаем день и ночь, дальность и близость, крупность и мелкость объема, грубость и мягкость тела, холодность и теплоту посредством этих чувств и не сомневаемся, что их сведения - сущие истины, не ошибочные

Наш разум также ошибается. Логика создана для того, чтобы предохранять разум при его доказательствах. В то же время большинство доказательств нашего разума истинно. Когда у нас есть много финансовых статей расхода, и мы складываем дебетовые вместе, а кредиты вместе и вычитаем, их друг от друга, то совершаем некоторую мыслительную и рациональную операцию. И если во время этой операции мы проявили достаточную внимательность, то нет сомнения в том, что результаты сложения и вычитания - сущая истина.

Но греческие софисты, о которых мы уже упомянули, отрицали разницу между истиной и ошибкой и говорили, что кто как чувствует и как думает, это для него и есть истина. Они говорили: мерой всех вещей является человек. Софисты в основном отрицали реальность. Поскольку они отрицали реальность, не осталось чего-либо, чтобы человеческие знания и ощущения в случае соответствия им назывались истиной, а в случае несоответствия - ошибкой.

Сторонники этой группы - современники Сократа, т.е. век Сократа близок к концу эпохи софистов.

Сократ, Платон и Аристотель выступили против них. Протагор и Георгий являются двумя известными личностями-софистами.

В период после Аристотеля в Александрии появилась другая группа, представители которой назывались сомневающимися, или Скептиками. Известнейшим среди них является человек по имени Перрон. Скептики в принципе не отрицали реальность, но они отвергали соответствие человеческих знаний реальности.

Они говорили, что человек под влиянием внутренних состояний и особых внешних условий каждую вещь видит по-разному. Иногда двое в двух различных обстоятельствах или с двух разных углов зрения наблюдают за одной вещью, и каждый из них видит ее особым образом.

Одна вещь в глазах одного безобразна, в глазах другого - прекрасна, в глазах одного - маленькая, в глазах другого - большая, в глазах одного - одна, в глазах другого - две. Одна погода одним осязается теплой, другим - холодной. Один вкус для одного сладок, для другого - горек. Софисты и также скептики отрицали реалистичность ценности науки.

Взгляды софистов и скептиков были возрождены в новое время. Большинство европейских философов склонны к скептицизму. Некоторые философы, подобно софистам, в корне отрицали реальность.

Есть известный философ по имени Беркли, который одновременно был епископом. Этот философ абсолютно отрицает внешнюю реальность. Аргументы, выстроенные им для доказательства своего притязания, настолько паралогистичны, что некоторые полагают, что до сих пор не нашелся ни один философ, чтобы мог их опровергнуть, хотя все знают, что они паралогизмы.

Философы, пожелавшие дать ответ древним софистам, подобным Протагору, или новым софистам и идеалистам, как Беркли, не пошли по тому пути, чтобы могли снять их сомнения.

С точки зрения исламских философов, главный путь решения этого сомнения состоит в познании нами сущности субъективного (рассудочного) бытия. Только в этом случае загадка может быть разгадана.

Исламские мудрецы при анализе субъективного (рассудочного) бытия сначала дают его определение. Они считают, что наука и познание суть особый вид бытия для обозначения, познанного в познающем. Затем они приступают к изложению части аргументов, необходимых для доказательства этой идеи. Потом они излагают возражения и трудности понимания субъективного бытия.

Этот спор в начале исламской эпохи в данной форме не существовал. Он в первоначальном виде не существовал и в греческую эпоху. В соответствии с тем, что мы исследовали, спор о рассудочном бытии в философских и каламистских книгах, по-видимому, впервые возникает благодаря Насир ад-Дину Туси. Затем спор этот нашел себе в философских и каламистских книгах подобающее место, а уже в сочинениях поздних мыслителей, таких как Садр ал-мута'аллихин и Хадж Мулла Хади Сабзавари занял достойное место.

Фараби, Ибн Сина и даже Шейх Ишрак и их последователи не открывали в своих книгах главу под названием «субъективное (рассудочное) бытие» и вообще не употребляли это понятие. Термин «субъективное (рассудочное) бытие» возник после эпохи Ибн Сины.

Из слов Фараби и Ибн Сины, высказанных в других отношениях, вытекает, что их взгляд сводится к тому, что познание есть отображение сущности познаваемого в познающем. Но они не выстраивали доказательств для решения этого спора, не выделяли его в качестве одной из самостоятельных проблем бытия и не рассматривали как один из видов бытия.

ВОЗНИКШЕЕ И ИЗВЕЧНОЕ

К числу философских тем, издревле привлекающих внимание, относится проблема возникшего и извечного.

Обычно и лексически «возникшее» означает «новое», а «извечное» - «старое». Но возникшее и извечное в терминологии философии и калама отличаются от того, что существует в общем обычае. Философы, спорящие по поводу возникшего и извечного, также хотят знать, что есть новое, а что - старое. Но философы, говоря о том, что «некоторая вещь - возникшая и новая», преследуют цель выяснить: та вещь до того, как стать бытием, была небытием, т.е. она сначала не бытовала, а затем стала бытовать. Говоря же о «древности и старости вещи», они хотят выяснить: та вещь бытовала всегда, и не было времени, чтобы она не бытовала.

Следовательно, если мы представим дерево, которое прожило миллиарды лет, то оно по общему обычаю старо и очень старо. Но в терминологии философии и калама оно - возникшее и новое, ибо это дерево до указанных миллиардов лет не бытовало.

Философы определяют возникновение как «следование бытия вещи за небытием ее самой», а извечное как «неследование бытия вещи за небытием ее самой». Следовательно, возникшее - это вещь, небытие которой предшествует ее бытию. Извечное же - сущее, о котором не предполагается, что его небытие предшествует его бытию.

Спор о возникшем и извечном состоит в том, что разве все в мире суть возникшее и ничего извечного в нем нет? Т.е. чего бы мы ни имели в виду, оно раньше не бытовало, а затем стало бытовать? Или все вещи извечны, и ничего возникшего нет, т.е. все вещи бытовали всегда? Или же некоторые вещи суть возникшие, а некоторые из них извечны, т.е., например, фигуры, формы, феномены суть возникшие, а материи, предметы и сущности извечны? Или индивиды и части суть возникшие, а виды и роды извечны? Или, быть может, природные и материальные явления суть возникшие, а абстрактные и супраматериальные феномены извечны? Или только Бог, т.е. Общий Творец и Причина причин, извечен, а все, что не Он, суть возникшее? Наконец, мир есть нечто возникшее или он извечен?

Исламские мутакаллимы убеждены, что только Бог извечен, а все, что не Он, и что называется «миром» или «кроме Него», включая материю и форму, индивиды и виды, частицы и целостности, абстрактные и материальные сущие, - все суть возникшие. Однако исламские философы убеждены, что возникновение есть одна из специфических особенностей мира природы; супранатуральные же миры абстрактны и извечны. В природном мире основы и общие начала также извечны, возникшими являются ветви и частности. Поэтому мир в отношении его ветвей и частей является возникшим, а в отношении своих основ и начал - извечным.

Спор о возникновении и извечности мира породил острую борьбу между философами и мутакаллинами. Газзали, склонный по многим вопросам к мистицизму и суфизму, а в незначительных из них - к каламу, обвиняет Ибн Сину в неверии по нескольким вопросам, один из которых - вопрос о вечности мира. У Газзали есть известная книга под названием «Опровержение философов». В этой книге он подвергал философов критике по двадцати проблемам и, по своему мнению, раскрыл противоречивость их суждений. Ибн Рушди Андалуси ответил Газзали и назвал свою книгу «Опровержение опровержения».

Мутакаллимы говорят: если некая вещь не является возникшей, а является извечной, т.е. она бытовала всегда, и не было никогда времени, чтобы она не бытовала, то эта вещь ни при каких обстоятельствах не будет нуждаться в творце и причине. Следовательно, если мы предположим, что кроме сущности Истины существуют и другие извечные вещи, то они по своей природе не нуждаются в творце. Стало быть, воистину и они, подобно Богу, необходимосущи сами по себе. Но доказательства, утверждающие единственность Необходимосущего, не позволяют признать больше одного Необходимосущего.

Следовательно, больше одного извечного не существует, и все, что не он, является возникшим. Поэтому мир, включая абстрактный и материальный миры, основы и ветви, виды и индивиды, части и целое, материю и форму, явления и сущности, является возникшим.

Философы дали мутакаллимам ясный и основательный ответ. Они говорили им: вся ваша ошибка заключена в одном тезисе. И это тезис состоит в том, что вы предполагали, что если нечто имеет извечное, постоянное, непрерывное бытие, то оно непременно не нуждается в причине, хотя вопрос не таков. Нуждаемость или ненуждаемость какой-либо вещи в причине связана с сущностью вещи, которая бывает необходимосущей или возможносущей,⁶ и никакого отношения к ее возникновению и извечности не имеет. Например, лучи Солнца принадлежат Солнцу. Эти лучи не могут существовать независимо от Солнца. Бытие этих лучей зависит от бытия Солнца, эмануруется и исходит от него, независимо от того, предположим ли, что было время, когда этих лучей не было, или допустим ли, что Солнце существовало всегда и оно также всегда имело излучение. Если предположим, что лучи Солнца изначально и вечно были с Солнцем, то отсюда не следует, что лучи не нуждаются в Солнце.

Философы претендуют, что отношение мира к Богу есть отношение лучей к Солнцу, но лишь с той разницей, что Солнце не осведомлено о себе и своих действиях и осуществляет свои действия помимо воли; Бог, же осведомлен о своей сущности и о действиях своих.

В оригинальных исламских текстах иногда встречаемся с таким выражением, что мир по отношению к Богу уподоблен лучам Солнца. Благой стих Корана гласит: «Аллах свет небес и земли».⁷ Комментаторы в его разъяснение говорили: это означает, что Бог - даритель света и небесам, и земле. Другими словами, бытие небес и земли есть божественный луч. Философы не располагают никаким от самого мира аргументом для доказательства извечности мира. Они придерживаются этой идеи потому, что говорят, что Бог абсолютно щедр и извечно благодетелен. Невозможно предположить, что его щедрость и благодетельность ограничены и прерывны. Другими словами, теофилософы пришли к идее извечности мира при помощи некоего вида «дедуктивного доказательства», т.е. путем установления бытия и атрибутов Бога в качестве предпосылки возникновения мира. Принцип извечности мира обычно выдвигается теми, кто отрицает существование Бога. Теофилософы говорят: то, что вы принимаете в качестве доказательства отрицания Бога, с нашей точки зрения есть необходимое условие бытия Бога. Больше того, с вашей точки зрения извечность мира есть некая гипотеза, с нашей же точки зрения она - доказанная идея.

Изменчивое и устойчивое

Одна из других философских проблем - это проблема изменчивости и устойчивости, близкая по своей сущности к спорам о возникшем и извечном. Изменчивость - это разнообразие, устойчивость же - единообразие.

Без всякого сомнения, мы всегда являемся свидетелями изменения и разнообразия в мире. Мы сами, пришедшие в мир, постоянно переходим из одного состояния в другое и коротаем периоды, и будем коротать, пока не завершится смертью. Таково и состояние земли, рек, деревьев, животных, звезд, солнечной системы и галактик.

Разве эти изменения внешне и относятся к фигурам, формам и акциденциям мира, или они глубоки и основательны и в мире нет никакого устойчивого явления? Больше того, разве совершающиеся в мире изменения происходят одним толчком и моментально или разворачиваются постепенно и во времени?

Эта проблема также является старой проблемой, и она обсуждалась в философии Древней Греции. Демокрит, признаваемый отцом атомической теории и также известный как «смеющийся философ», утверждал, что все изменения и метаморфозы поверхностны, ибо основу бытия природы составляют атомные частицы, и они изначально и вечно находятся в одном состоянии и неизменны. Наблюдаемые нами изменения подобны изменениям, наблюдаемым нами в куче

⁶ Мудрецы изложили этот тезис в следующем выражении: «Основанием соединения вещи с причиной является возможность, а не возникновение».

⁷ Сура «Нур», стих 35.

камешков, которые иногда соединяются в такой форме, а иногда в другой форме, что, во всяком случае, не приводит к изменению в их сущности и истинности.

Это видение известно как «машинное» видение, и эта философия - один из видов механической философии.

Но есть другой греческий философ по имени Гераклит, который, напротив, утверждал, что ни одна вещь в двух моментах не находится в одном и том же состоянии. Ему принадлежит выражение: «В одну и ту же реку дважды войти нельзя», ибо во втором моменте уже тот индивид - не тот индивид и та река - не та река. Без сомнения, эта философия потому заняла место на точке, противоположной философии Демокрита, что рассматривает все вещи в состоянии потока и исчезновения. Тем не менее, с точки зрения антимеханицизма, т.е. с точки зрения, так называемого динамизма, она никаких разъяснений не дает.

В философии Аристотеля нет никаких суждений относительно того, что все части природы подвержены изменению. Речь у него идет только о том, какие изменения постепенны и временны, а какие моментальны. Постепенные изменения в этой философии называются движением, а изменения, происходящие моментально, - возникновением и исчезновением, т.е. моментальное появление называется возникновением, а моментальное тление - исчезновением. Поскольку с точки зрения Аристотеля и его последователей основные изменения мира, особенно изменения, происходящие в субстанции, совершаются моментально, постольку этот мир называется миром возникновения и исчезновения.

Там, где изменения происходят моментально, т.е. совершаются исключительно в один миг, в ином от него мире устойчивое сохраняет свое бытие. Следовательно, если изменения будем считать моментальными, то по отношению к тому, что эти изменения совершаются в одном «теперь», а в ином «теперь», т.е. в другом времени, они устойчивы, подобные изменчивые вещи являются относительно изменчивыми и относительно устойчивыми. Следовательно, если изменение совершается путем движения, то изменение абсолютно. А если изменение происходит путем возникновения и исчезновения, путем «теперь», то изменение относительно.

Стало быть, с точки зрения аристотеликов, в природе нет абсолютно однородной вещи (в отличие от точки зрения демокритиков), и все изменчиво. Но поскольку в природе главными являются субстанции, движение которых моментально, постольку мир обладает относительной устойчивостью и относительной изменчивостью, и устойчивость над миром господствует больше, чем изменчивость.

Аристотель и аристотелики, как мы знаем, классифицируя вещи особым образом, в целом считали, что вещи составляют десять родов, или находятся под десятью родами, называемыми категориями. Порядок категорий таков: субстанция, количество, качество, «где?», положение, «когда?», отношение, обладание, действие и страдание.

По мнению аристотеликов, движение совершается только в категориях количество, качество и «где?». В остальных категориях нет движения. Все изменения других категорий совершаются моментально; иными словами, другие категории обладают относительной устойчивостью. С учетом того, что самодвижение существует не постоянно, т.е. иногда существует, а иногда не существует, относительная устойчивость господствует и над теми тремя категориями, которым движение присуще. Стало быть, согласно философии Аристотеля, устойчивость имеет место больше, чем изменчивость, а однородность (единообразие) - больше, чем многообразие.

Ибн Сина был уверен, что движение совершается и в категории положения, т.е. он доказал, что некоторые движения - как, например, движение сферы вокруг своей оси - относятся к виду движения в категории положения, а не к виду движения в категории «где?». Поэтому после Ибн Сины понятие движения в категории «где?» применялось к пространственному движению. То, что было открыто Ибн Синой и принято другими, было не открытием существования еще одного вида движения, а было объяснением сущности того вида движения, считаемого другими разновидностью движения в категории «где?». Ибн Сина доказал, что оно из вида движения в категории положения. К числу основных изменений, произошедших в исламской философии, относится доказательство Садр ал-мута'аллихином существования субстанциального движения. Садр ал-мута'аллихин доказал, что даже в соответствии с аристотелевским принципом материи и формы мы должны принять, что субстанции мира находятся в состоянии постоянного и

непрерывного движения. В субстанциях мира нет и мига устойчивости и однообразия, и акциденции (девять других категорий) как свойства субстанций находятся в постоянном движении. С точки зрения Садр ал-мута'аллихина, природа равна движению, а движение равно непрерывному, постоянному и непрекращающемуся возникновению и уничтожению.

В соответствии с принципом субстанциального движения образ аристотелевского мира становится совершенно другим. Согласно этому принципу, природа и материя равны движению, а время есть мера и протяженность этого субстанциального движения. Устойчивое же равно заприродности. Все, что существует, есть либо абсолютная изменчивость (природа), либо абсолютная устойчивость (заприродное бытие). Устойчивость природы - это устойчивость порядка, а не устойчивость бытия и существования, т.е. над миром господствует безусловный и ненарушаемый порядок. Однако содержание порядка, находящегося внутри порядка, изменчиво, оно даже есть само изменение. И бытие этого мира, и его порядок исходят из того, что находится за природой. И если бы строй мира не был бы другим, связь прошлого и будущего мира, являющегося неустойчивой и изменчивой материей, прекратилась бы:

Изменилась вода этого ручейка многократно, Но образ луны и образ звезд в ней неизменны.

* * *

На шестом уроке указали, что первичное деление бытия, т.е. деление, которое непосредственно есть деление сущего как такового, относится к области первой философии.

Теперь скажем, что проблема устойчивого и изменчивого до Садр ал-мута'аллихина находилась в области физики, ибо любое суждение и любое деление, относящееся к телу, поскольку оно тело, связано с физикой. Говорилось, что это тело бывает либо устойчивым, либо изменчивым. Другими словами, оно или покоящееся, или движущееся. Иначе говоря, движение и покой - из акциденции тела, стало быть, дебаты об устойчивом и изменчивом исключительно должны приводиться в физике.

Но после открытия принципа подлинности бытия и установления субстанциального движения Садр ал-мута'аллихином [стало ясно, что] стихии мира являются движущимися, поскольку они движущиеся, и изменяющимися, поскольку они изменяющиеся, т.е. тело не есть некая вещь, чтобы движение исключительно стало ее акцидентом и иногда отнялось бы от нее, дабы состояние отсутствия ее движения нами называлось бы покоем. Напротив, стихия мира суть само есть движение. Противоположной точкой субстанциального движения является устойчивость, а не покой. Покой истинен в случае акцидентальных движений, состояние «небытия» которых нами называется покоем. Но в случае сущностного субстанциального движения покой не необходим. Противоположная точка такого субстанциального движения, являющегося самой субстанцией, - это субстанции, сама сущность которых составляет устойчивость. Они суть сверх пространственные и сверх временные сущие, свободные от силы, способности, пространственных и временных измерений. Поэтому это не тело, чтобы оно было либо устойчивым, либо изменчивым, а есть сущее как таковое, являющееся либо самой устойчивостью (сверх материальные сущие), либо самой текучестью, самим становлением, превращением и постоянным возникновением (мир природы). Следовательно, подобно тому, как бытие и существование в сущности своей делится на необходимое и возможное, подобно этому оно в сущности своей делится на устойчивое и текучее.

Поэтому, с точки зрения Садр ал-мута'аллихина, в физике достойно упоминания только часть движения, т.е. акцидентальное движение тела, противоположной точкой которого является покой. Но о других движениях или о тех, же самых движениях, не являющихся акцидентами природного тела, обсуждения и исследования должны осуществляться в первой философии. Садр ал-мута'аллихин темы движения включил в разделы об универсалиях книги «Путешествия» и привел вместе с обсуждением проблемы потенции и действий, хотя было бы правильнее выделить самостоятельную главу о них.

Один из важнейших результатов этого великого открытия, основанного на том, что бытие в своей сущности делится на устойчивое и текучее, и устойчивое и текучее бытие суть два вида бытия, состоит в том, что «становление» и «превращение» представляют собой истинную ступень

бытия. Несмотря на то, что мы в некотором отношении можем считать «становление» соединением и сочетанием бытия и небытия, тем не менее, это соединение и сочетание не суть истинные соединения, а некий вид умозрения и аллегории.⁸

Истина состоит в том, что именно открытие подлинности бытия и относительности сущности позволяет нам познать эту важную истину, т.е. если бы не существовала подлинность бытия, то, во-первых, невозможно было бы представить себе субстанциальное движение, во-вторых, «текущее, становление и превращение, являющиеся истинными ступенями бытия», были бы не представляемы.

В новой европейской философии проблема движения нашла свое место другими путями. Некоторые философы убедились, что движение есть основной атрибут природы. Другими словами, согласно их убеждению, природа равна «становлению». Но ввиду того, что эта мысль покоилась не на подлинности бытия и его сущностном делении на устойчивое и изменчивое, эти философы полагали, что «становление» есть, тоже самое, что совмещение противоречащих вещей, считаемое древними мыслителями невозможным. Они также думали, что результатом «становления» является отмена принципа идентичности, считаемого древними мыслителями бесспорным.

Эти философы говорили, что господствующим принципом в философских взглядах древних мыслителей был «принцип устойчивости». Поскольку древние мыслители считали сущие устойчивыми, постольку полагали, что действие вещей совершается между «бытованием» и «небытованием». Поэтому из этих двух идей достоверной должна быть только одна. Принцип невозможности совмещения и снятия двух противоречащих вещей означает либо постоянное бытование, либо постоянное небытование, третьего деления здесь не дано. А также, поскольку древние философы считали вещи устойчивыми, постольку полагали, что любая вещь постоянно тождественна сама себе (принцип идентичности). Но в связи с открытием принципа движения и изменения в природе и того, что природа непрерывно находится в состоянии «становления», эти два принципа теряют силу, ибо «становление» есть совмещение бытования и небытования; и там, где вещь есть и бытование, и небытование, там «становление» воплощено. Вещь в состоянии становления и есть, и не есть. Вещь на стадии становления в каждый миг сама есть не сама; сама в то же самое время, что есть сама, не есть сама; сама отрицается самой. Следовательно, если господствующий над вещами принцип есть принцип бытования и небытования, то и принцип невозможности совмещения противоречащих сущих и принцип идентичности являются истинными. Но поскольку господствующим принципом является принцип становления, постольку, ни один из этих принципов не может быть истинным.

Другими словами, принцип невозможности совмещения противоречащих сущих и принцип идентичности, безраздельно господствовавшие над умами древних мыслителей, вытекали из другого принципа, также, безусловно, господствовавшего над умами древних мыслителей. И это принцип есть принцип устойчивости. В связи с обнаружением с помощью естественных наук несостоятельности принципа устойчивости и эти два принципа естественным образом теряют свою ценность. То, что мы сказали, есть мнение многих новых философов - от Гегеля до современных.

Но мы видим, что Садр ал-мута'аллихин приходит к мысли о несостоятельности принципа устойчивости другим путем, и движение, открываемое им, означает, что природа равна изменчивости, а устойчивость - абстракции. В то же время он, подобно новым философам, никогда не заключает и не говорит, что поскольку природа равна «становлению» и изменению, постольку она сама равна текучести и превращению, и потому принцип невозможности совмещения и снятия противоречащих сущих абсурден. Он, считая «становление» видом совмещения бытия и небытия, в то же время рассматривает его и как вид совмещения двух противоречащих сущих. Почему? Причина такого суждения заключается в том, что им открыт более важный принцип, сводящийся к тому, что бытие по своей сущности распадается на устойчивое и текучее бытия. Устойчивое бытие есть одна из ступеней бытия, а не некое соединение бытия и небытия. Текучее бытие также есть другая ступень бытия, а не какое-то соединение

⁸ См. статью «Принцип противоположности в исламской философии: - Муртаза Мотаххари. Философские статьи. (На персидском языке).

бытия и небытия. Образование «становления» из бытия и небытия не есть совмещение двух противоречащих сущих, подобно тому, как оно также не есть отрицание вещью своей сущности.

Ошибки новых философов обусловлены двумя причинами. Одна из них - незнание деления бытия на устойчивое и текучее, другое - ограниченность их представлений о принципах противоречия и противоположности.

УРОК ДЕВЯТЫЙ

ПРИЧИНА И СЛЕДСТВИЕ

Старейшей проблемой философии является проблема причины и следствия. В отличие от проблем подлинности бытия и субъективного бытия, занимающих высокое место в некоторых философских системах и неизвестных другим мелким системам, или в отличие от проблемы потенции и действия, играющей важную роль в философии Аристотеля, или в отличие от проблемы устойчивости и изменчивости, нашедшей подобающее место в философии Садр ал-мута'аллихана, проблема причины и следствия упоминается в любой философской системе.

«Причинность» есть вид связи между двумя вещами, одну из которых называем причиной, а другую - следствием. Но причинно-следственная связь есть вид чрезвычайно глубокой связи. Связь причины и следствия состоит в том, что причина есть создатель следствия. То, что следствие получает от бытия, - это полнота и реальность его бытия. Поэтому если нет причины, нет и следствия. Мы не знаем такую связь в других отношениях, чтобы если одна из двух сторон связи отсутствовала, то не существовала бы и другая сторона. Поэтому потребность следствия в причине - это самая сильная потребность, потребность в основе бытия. Поэтому если мы хотим дать определение причины, то должны сказать: «Причина есть то, в чем следствие нуждается в своем бытии».

* * *

Одна из проблем причины и следствия состоит в том, что каждое явление есть следствие и любое следствие нуждается в причине. Следовательно, любое явление нуждается в причине, т.е. если нечто в своей сущности не есть само бытие и бытие стало его акцидентом, проявившись в нем, то это произошло в результате действия некоего фактора, называемого причиной. Стало быть, ни одно явление не происходит без причины. Гипотеза, противоположная этой теории, состоит в том, что предполагается, что какое-то явление может появиться без причины. Эта гипотеза называется «неожиданностью» и «случайностью». Философия принимает принцип причинности и усиленно отрицает теорию «неожиданности» и «случайности».

Идея о том, что любое явление есть следствие и нуждается в причине, представляет собой предмет согласия философов и мутакаллимов. Однако мутакаллимы подобное явление интерпретируют как «возникшее», а философы - как «возможное», т.е. мутакаллимы говорят, что любое «возникшее» есть следствие и нуждается в причине, а философы говорят, что любое «возможное» является следствием и нуждается в причине. Эти две различных интерпретации дают различные результаты, на что мы указали при обсуждении проблемы возникшего и изначального.

* * *

Другая проблема причины и следствия состоит в том, что каждая причина порождает только особое следствие, а не любое следствие, и каждое следствие проистекает только от особой причины, а не от любой причины. Другими словами, между сущими мира существуют особые зависимости. Поэтому не каждая вещь может стать источником любой вещи и не каждая вещь может происходить от любой вещи. Мы в своих простых опытах твердо убеждены в той истине, что прием пищи есть причина сытости, питье воды - причина утоления жажды, учение уроков - причина грамотности. Поэтому если мы хотим достичь названные следствия, то прибегаем к их особым причинам. Для насыщения мы никогда не прибегаем к питью воды или к изучению уроков, а для приобретения грамотности не считаем достаточным прием пищи.

Философия доказывает, что среди всех проистекающих в мире явлений существует подобная неоспоримая связь, и излагает эту идею в следующем выражении:

Между любой причиной и ее следствием господствуют особая связь и отношение, которых между другой причиной и следствием нет.

Этот принцип является важнейшим принципом, который, по нашему мнению, устанавливает порядок в мире и представляет мир в нашем мышлении не в форме совокупности хаоса, в котором ни одна вещь не есть условие другой вещи, а в форме налаженной и упорядоченной системы, каждая часть которой имеет свое особое место и ни одна ее часть не может занять места другой.

* * *

Другой аспект проблемы причины и следствия состоит в том, что в философии Аристотеля причина имеет четыре вида: действующая причина, целевая причина, материальная причина, формальная причина. В отношении созданных человеком вещей эти четыре причины - истинны наилучшим способом. Например, если будем строить дом, строитель и его действия суть действующая причина, проживание в том доме - целевая причина, строительный материал для дома - материальная причина, фигура строительства, соответствующая жилищу, а не складу, к примеру, или бане, или мечети, - формальная причина.

С точки зрения Аристотеля, любое природное явление, например, и некий камень, и некое растение, и некий человек, в точности обладают этими четырьмя причинами.

* * *

К числу проблем причины и следствия относится то, что причина в терминологии ученых-естествоведов, т.е. в терминологии естествознания, немного отличается от терминологии метафизики и метафизиков. С точки зрения метафизики, теперь называемой нами философией, причина - это производитель бытия, т.е. философы причиной другой вещи называют ту вещь, которая является производителем этой другой вещи. Иначе они не называли бы ее причиной. Иногда они ее называют «готовящей». Но ученые-естествоведы даже в случае, когда связь между двумя вещами является исключительно связью между побуждением и движением, пользуются словом «причина». Поэтому в терминологии ученых-естествоведов строитель есть причина дома, ибо строитель при посредстве ряда передвижений и перемещений, наконец стал источником строительства некоего дома. Но ученые-теологи никогда не считают строителя причиной дома, ибо строитель не создатель дома, потому что материалы дома ранее существовали, и дело строителя сводилось только к тому, чтобы придать им строй. А также отец и мать, в соответствии с терминологией ученых-естествоведов, по отношению к своему ребенку считаются причинами. Но в соответствии с терминологией философов они называются «предпосылками», «готовящими» и «исполнителями», т.е. не считаются причиной.

* * *

Другая проблема в отношении причины и следствия состоит в том, что цепь причин (конечно же, причин по терминологии философов, а не ученых-естествоведов, т.е. причин бытия, а не причин движения) конечна, и невозможно, чтобы она была бесконечной, т.е. если бытие некоей вещи исходит из некоей причины и обусловлено ею, если эта причина также обусловлена другой причиной, если и эта причина обусловлена другой причиной, то могут быть тысячи, миллионы и миллиарды причин и следствий; каждая причинно-следственная связь подобным образом будет исходить от другой и идти вверх, но в конце концов они завершаются причиной, которая существует по своей сущности, а не по какой-то другой причине, ибо цепь бесконечных причинных связей невозможна. Философы выстраивают множество доказательств о невозможности непрерывных бесконечных причин. Они, облегчая это выражение, говорят: непрерывность причин невозможна. Еще более облегчая выражение, они говорят: непрерывность невозможна, - имея, конечно, в виду, что непрерывность бесконечных причин невозможна.

Слово «тасалсул» (непрерывность) восходит к корню «силсила», означающему «цепь». Следовательно, «тасалсул» (непрерывность) означает становление бесконечных причин цепью" Философы систему и порядок причин и следствий уподобили звеньям цепи, по порядку идущим друг за другом.

УРОК ДЕСЯТЫЙ

НЕОБХОДИМОСТЬ, ВОЗМОЖНОСТЬ И НЕВОЗМОЖНОСТЬ

Еще одной важной проблемой философии является вопрос о «необходимости, возможности и невозможности», известный под названием «троичная материя».

Логики говорят, что если отнесем предикат к субъекту и, например, скажем, что «А есть В», то отношение В к А будет иметь одно из трех качеств. Или эта связь есть необходимая связь, т.е. безусловная, неизбежная, непреложная связь. Другими словами, это такая связь, принять противоположность которой разум отказывается. Или дело обстоит наоборот, т.е. связь есть невозможная связь, т.е. невозможно, чтобы предикат стал акцидентом субъекта. Другими словами, разум отказывается принять ее самою? Или эта связь такова, что может быть положительной, а может быть и отрицательной, т.е. она может быть, и доказана, и отвергнута. Другими словами, разум не отказывается принять ни ее самою, ни ее противоположность.

Например, если будем иметь в виду связь числа четыре с четностью, то это есть необходимая, непреложная связь. Разум отказывается принять ее противоположность. Разум говорит, что число четыре - четное число и по необходимости, и по неизбежности. Следовательно, то, что господствует над этой связью, есть необходимость и неизбежность.

Но если мы скажем, что число пять - четное, то связь есть невозможная связь, т.е. число пять не может быть четным, и разум наш, познающий это значение, отказывается его принять. Стало быть, связь, господствующая между числом пять и четностью, есть невозможная и недопустимая связь. Но если скажем, что погода сегодня солнечная, то связь есть некая возможная связь, т.е. природа дня не влечет за собой ни того что он неизбежно должен быть солнечным, ни того, что неизбежно должен быть облачным. В соответствии с природой дня оба варианта возможны. Здесь связь между днем и облачностью - возможная связь.

Следовательно, связь, предполагаемая нами между любым субъектом и любым предикатом, в сущности, не выходит за рамки этих трех состояний, которые иногда по особому соображению также называют «материей». То, что мы здесь сказали, было рассуждение логиков.

Философы, исследования которых относятся к бытию, говорят, что какое бы «значение» и «понятие» мы ни имели бы в виду и ни установили субъектом, и ни отнесли бы к нему бытие в качестве предиката, связь не выходит за рамки одного из трех видов.

Или связь бытия с тем понятием и значением есть необходимая связь, т.е. та вещь необходимо и неизбежно существует. Мы ее называем необходимосущей. В философии дебаты о Боге упоминаются под названием спора о необходимосущем. Философские доказательства предписывают, что сущее, небытие которого невозможно, а бытие, которого необходимо, неизбежно существует.

Или если связь бытия с тем значением отрицательна и недопустима, т.е. недопустимо, чтобы она существовала, напротив, неизбежным и необходимым образом она должна не быть, то мы ее называем невозможносущей, как тело, которое в одно единое «теперь» бывает и сферическим, и кубическим.

Или если связь бытия с тем значением есть возможная связь, т.е. то значение является сущностью, которая не отвергает ни бытия, ни небытия, то мы ту вещь считаем возможносущей. Все вещи мира, как человек, животное, дерево, вода и т.п., возникающие в качестве единой цепи следствий и затем уничтожающиеся, являются возможносущими.

* * *

Другая проблема, относящаяся к необходимости и возможности, состоит в том, что любое по сущности своей возможносущее становится необходимосущим через свою причину, но необходимо-сущее через иное, а не по сущности своей, т.е. любое возможно-сущее неминуемо возникает и становится необходимосущим через иное, если появляется вся совокупность его причин и условий. Но если вся совокупность причин и условий его возникновения не появляется - даже если одно из условий и один из элементов его причины отсутствуют, - то оно становится невозможносущим через иное. Поэтому философы говорят: «Вещь, если не будет необходимой, не возникает, т.е. до тех пор, пока бытие вещи не доходит до ступени необходимости и неизбежности, она не возникает».

Следовательно, все, что возникало и будет возникать, появляется в силу неизбежности и необходимости одного строгого и непреложного порядка. Поэтому господствующий над миром и вещами порядок есть неизбежный, необходимый, строгий и непреложный порядок. По терминологии современных философов, господствующий над миром порядок есть некий джабрийский - детерминистский порядок.⁹

При обсуждении проблемы причины и следствия мы говорили, что, по нашему мнению, принцип единства причины и следствия порождает особый порядок и олицетворяет в нашем рассудке некую особую связь между основами и их ветвями, между причинами и следствиями.

Теперь же скажем, что этот принцип, согласно которому каждое возможносущее становится необходимым благодаря своей причине, с одной стороны, связан с причиной и следствием, с другой - с необходимостью и возможностью, и придает нашей мыслительной системе о мире особый оттенок. Этот оттенок состоит в том, что наша мыслительная система есть некая необходимая, неизбежная, непреложная система. Философы выражают эту идею краткой формулой: «Принцип необходимости есть причинно-следственный принцип».

Если мы примем в естествознании принцип целевой причины, т.е. если примем, что природа в ходе своего изменения и движения преследует (имеет) какую-то цель и все цели завершаются в одной основной цели, которая есть цель целей, то господствующий в мире порядок вновь приобретает другой новый оттенок. Мы здесь не приступим к обсуждению проблемы цели, которая чрезвычайно притягательна и важна, и оставляем ее для обсуждения на профессиональных уроках философии.

* * *

Наши дебаты об универсальных проблемах философии здесь заканчиваются. Но все еще остаются вопросы, с которыми следует коротко познакомиться вместе с универсальными проблемами, как проблемы единого и многого, потенции и действия, субстанции и акциденции, идеального и материального и др. Надеемся, что у нас в будущем появится подходящий момент, чтобы обсудить и их.

⁹ Это слово «джабр» (детерминация) не тождественно слову «джабр», используемому в противовес «свободе человеческой воли». Эти два понятия не должны путаться друг с другом. Необходимость мирового порядка не противоречит свободе человеческой воли.

КАЛАМ

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного.

К числу проблем нашего общества относится проблема отчужденности нашей молодежи от исламского просвещения. Тот, кто лучше всех почувствовал эту проблему и нетерпеливо стремиться решить ее, - это то же самое молодое поколение. Только те могут правильно ответить на эту потребность общества, кто с одной стороны, сами усвоили исламскую культуру на основе ее подлинных первоисточников, с другой стороны, разговаривают на языке своего времени и понимают положение и атмосферу быта молодого поколения.

Профессор-мученик Мотаххари был в когорте тех малочисленных лиц, которые использовали все необходимые условия для ознакомления современного поколения с исламом. Он был истинным представителем научных центров в современных университетах, ибо знал и понимал язык молодого поколения, слушал и доводил до научных центров его запросы. Он хорошо и своевременно понял проблему отчужденности молодого поколения от исламской культуры, нашел путь ее разрешения, и большое количество своих сочинений кропотливо писал ради решения этой проблемы.

Сборник «Знакомство с исламскими науками», изданный после мученической смерти профессора, относится к этому роду его сочинений. Этот сборник профессор написал для той молодежи, которая делала первые шаги на пути ознакомления с исламским образованием. Все его стремление в этой серии состояло в том, чтобы наряду с простотой и краткостью в основу положить достоверность и открыть молодежи дорогу для вхождения во вдохновенную атмосферу исламской культуры.

Эта серия уроков по существу есть устное изложение уроков профессора для студентов первого и второго курса факультета «Теология и исламское образование» Тегеранского университета. Некоторые ее разделы, как, например, «Знакомство с исламской философией», еще при жизни профессора и с его разрешения неоднократно преподавались в Университете изящных искусств.

Профессор-мученик намеревался перед изданием пересмотреть эту серию уроков и внести в них новые разъяснения, исправления, систему и порядок. Жаль, что подходящий момент так и не наступил и яркая свеча его жизни погасла. Ученики профессора-мученика, хотя и были осведомлены о его намерении пересмотреть написанное, тем не менее, после мученической его смерти сочли, что лучше издать этот сборник без всякого изменения и приблизительно в той форме, в какой он существовал.

Первая книга этого сборника, называемая «Знакомство с исламской логикой и философией» некоторое время тому назад была издана. Теперь вторая книга сборника, называемая «Знакомство с каламом и мистицизмом», становится достоянием молодежи, которая после мученической смерти учителя сопровождала его похоронную процессию возгласом: «О мой учитель-мученик, путь твой продолжается!» Да помилует Аллах его пречистую душу!

НАУКА КАЛАМ

Одна из исламских наук - это наука калам. Наука калам есть наука об исламских воззрениях, т.е. о том, в чем, с точки зрения ислама, следует быть убежденным и во что необходимо верить. Она, изучая исламские воззрения, таким образом, разъясняет их, доказывает и защищает.

Исламские ученые говорят, что совокупность исламских учений состоит из трех частей:

1. Часть воззрений, т.е. проблемы и просвещения, которые надо знать, в которых необходимо быть убежденным и следует верить, как проблемы единобожия, атрибутов сущности Всевышнего Бога, общего и особенного пророчества¹⁰ и некоторые другие вопросы. Исламские секты, несомненно, в определенной мере имеют разногласия по поводу того, что относится к принципам религии, и того, во что необходимо веровать и быть убежденным.

2. Часть этики, т.е. проблемы и предписания о том, «каков должен быть человек» с точки зрения духовных качеств и духовных свойств, вроде справедливости, благочестия, доблести, целомудрия, мудрости, непоколебимости, верности, искренности, честности и др.

3. Часть догм, т.е. проблемы, связанные с действием и деятельностью, с тем, какие дела каким образом следует осуществлять, вроде молитвы, поста, хаджа, джихада, повеления одобряемого и запрещения порицаемого, торговли, аренды, брака, развода, раздела имущества и др.

Наука, ответственная за исследование проблем первой части есть наука калам. Наука, ответственная за изучение проблем второй части, называется наукой этикой. А наука, обязанная анализировать проблемы третьей части, названа наукой фикх.

То, что разделено в этой классификации, - это исламские учения, т.е. то, что является частью исламского контекста, а не частью исламских наук, которые охватывают также вещи, являющиеся предпосылками исследования об исламских учениях, как литература и логика, а иногда и философия.

Во-вторых, в этой классификации обращено внимание на причину связи исламских учений с человеком. Вещи, связанные с человеческим интеллектом и мышлением, названы воззрениями; вещи, относящиеся к человеческим нраву и характеру, - этикой; вещи же, связанные с действием и деятельностью человека, - фикхом.

Как скажем на уроках по универсальным проблемам фикха, хотя наука фикх, с точки зрения, обсуждаемой факихами, есть одна единая наука, тем не менее, с другой точки зрения, она охватывает многочисленные науки.

Во всяком случае, калам есть наука об исламских воззрениях. В прошлом его также называли наукой о принципах религии, или наукой о единобожии и атрибутах.

Возникновение науки калам.

О начале науки калам и о том, когда она возникла среди мусульман, невозможно высказать единую точку зрения. Не подлежит сомнению только то, что часть каламистских проблем, таких как проблемы фатальности, свободы воли и справедливости, среди мусульман обсуждалась уже во второй половине первого века хиджры. Возможно, первым официальным центром этих обсуждений был учебный центр Хасана Басри, умершего в 110 г. хиджры. Среди мусульман упоминаются две личности из Деятелей второй половины первого века, которые усиленно защищали идею суверенности и свободы человека. Это Ма'бад Джухани и Гайлан Дамашки, которые противодействовали тем, кто был сторонником идеи фатальности (джабр). Верующие в

¹⁰ Общее пророчество - пророчество вообще, особенное пророчество - пророчество Мухаммеда ибн Абдуллаха {примечание переводчика}.

идею суверенности и свободы стали известны под именем «кадариты», а отрицавшие ее - под названием «джабариты».

Противоречие этих двух групп постепенно распространилось на целый ряд других проблем в области теологии, естествознания, обществознания и некоторые проблемы человека и воскрешения. Вопрос о фатальности и суверенности был одним из тех вопросов, которые составляли предмет противоречия между этими течениями. Кадариты в эти времена стали называться мутазилистами, а джабариты - ашаритами. Западные востоковеды и их восточные последователи настаивают на том, что начало дискурсивных споров в исламском мире относится к этому периоду.

Но истина состоит в том, что дискурсивные споры об исламских принципах, начавшись с самого священного Корана, продолжались и разъяснялись в Хадисах пророка (да благословит его Аллах и приветствует) и особенно в проповедях повелителя мусульман Али (мир ему). Хотя стиль и метод этих споров отличается от стиля и метода исламских мутакаллимов.

Исследование или подражание.

Священный Коран основал веру на интеллекте и мышлении. Коран постоянно желает, чтобы люди достигли веры на основе размышления. Коран не считает поклонение достаточным для того, чтобы необходимым образом верить и быть убежденным. Поэтому исследование принципов религии абсолютно необходимо.

Например, вопрос о том, что Бог существует и Он един, есть вопрос, который необходимо постигать абсолютным образом. Точно так же абсолютно должно быть постигнуто, что его высочество Мухаммад (да благословит Аллах его и род его) есть пророк божий. Это обстоятельство обусловило то, что наука о принципах религии была основана уже в первом веке хиджры.

Принятие ислама различными народами и нациями, имевшими ряд своих взглядов и идей, сосуществование мусульман с представителями других религий, как иудеи, христиане, маги и сабеиты, религиозные споры, возникающие между мусульманами и теми сектами, особенно появление в мире ислама группы, называемой «зиндик», принципиально бывшей против религии в связи со свободой совести, данной Аббасидскими халифами (в пределах невмешательства в политику), и возникновение философии в исламском мире, возбуждавшей, в свою очередь, разные скепсисы и сомнения, обусловили осознание мусульманами всё большей необходимости исследований в области основ исламского вероисповедания и их защиты. Все это стало причиной появления выдающихся мутакаллимов во втором, третьем и четвертом веках хиджры.

Первый вопрос.

Вероятно, первым вопросом, ставшим предметом спора, скандала, «почему?» и «зачем?», был вопрос о фатальности и суверенности. И это было довольно естественно, ибо если вопрос связан с судьбой людей, то он становится предметом интереса любого здравомыслящего человека. Возможно, не найти общества, где его люди достигли бы ступени совершенства мышления, а этот вопрос не обсуждался бы в нем. Во-вторых, священный Коран в этом отношении имеет много аятов, которые становятся двигателями мыслей по этому основному вопросу.¹¹

Поэтому нет никаких оснований, чтобы мы искали другой источник постановки этого вопроса в исламском мире. Для того чтобы отрицать подлинность исламских наук и исламского просвещения, востоковеды обычно любым способом стремятся найти для всех наук, возникших среди мусульман, источник вне исламского мира, особенно в христианском мире. Поэтому они любым способом пытаются доказать, что основной источник калама - внешний источник. И это подобно тому, что они осуществили по отношению к исламским наукам синтаксис, просодии (возможно, по отношению к риторике, стилистике, поэтике) и мистицизм. Проблема фатальности и суверенности одновременно есть и проблема рока и предопределения, т.е. ввиду того, что она связана с человеком, есть проблема фатальности и суверенности, а ввиду того, что связана с Богом, есть проблема рока и предопределения. Сама эта проблема породила спор о справедливости, ибо в

¹¹ См.: Муртаза Мотаххари. Человек и судьба (Инсон ва сарнавишт).

ней просматривается, с одной стороны, явная связь между фатальностью и насилием, с другой - между суверенностью и справедливостью.

Спор о справедливости вызвал к жизни спор о сущностной красоте и безобразности действий. В свою очередь, этот спор породил дискуссии об интеллекте и интеллектуальной самодостаточности. Все это обусловило спор о мудрости, т.е. спор о том, что сущность Бога обладает мудрой целью и намерением.¹² Постепенно спор распространился на фактное, а затем и на атрибутивное единобожие, что разъясним впоследствии.

Проведение каламистских дебатов в дальнейшем получило значительное развитие и распространение; оно распространилось на многие философские вопросы, вроде споров о субстанции и акциденции, об образовании тела из неделимых частиц (атомов), о пустоте и др. Ибо мутакаллимы постановку этих проблем считают необходимым в качестве введения к проблемам, связанным с принципами религии, особенно с проблемами, связанными с началом жизни и воскресением.

Поэтому многие проблемы, относившиеся к сфере философии, вошли и в сферу науки калам. По этой причине философия и калам теперь имеют много общих проблем.

Если кто-то изучит книги по каламу, особенно каламистские книги, сочиненные в седьмом и последующих веках, то обнаружит, что большинство исламских каламистских вопросов те же самые, что поставили философы, особенно исламские, в своих книгах.

Исламская философия и исламский калам оказали друг на друга большое влияние. Одно из этих влияний состоит в том, что калам силой поставил перед философией много новых вопросов. Философия, в свою очередь, стала причиной того, что расширился круг калама, в том смысле, что необходимость постановки многих философских проблем в сфере калама была признана неизбежной. Быть может, в будущем мы с помощью Бога достигнем успеха и приведем образцы обоого вида взаимовлияния калама и философии, на что указали.

Интеллектуальный калам и повествовательный калам.

Наука калам, в сущности являющаяся единой дискурсивной и силлогистической наукой, с точки зрения предпосылок и начал, используемых в своих доказательствах, охватывает две части: интеллектуальную и повествовательную.

Интеллектуальную часть калама составляют проблемы, предпосылки которых исключительно взяты от интеллекта, и если предположительно ссылается на повествование, то это делается только ради наставления и подтверждения суждения интеллекта, как в вопросах, связанных с единобожием, пророчеством, и в некоторых вопросах воскресения. В этих случаях ссылки на повествование - на Книгу и Сунну - недостаточно, исключительно необходимо прибегать к помощи интеллекта.

Повествовательная часть калама охватывает проблемы, которые хотя относятся к принципам религии и необходимо в них верить и быть убежденным, тем не менее, в связи с тем, что эти проблемы только ветви пророчества, а не его предпосылки, и тем более не само пророчество, достаточно, чтобы вопрос был доказан путем божественного откровения или решительного слова пророка, как проблемы, связанные с имаматом (конечно, в соответствии с воззрениями шиитов, считающих имамат принципом религии ислама), и большинство вопросов, связанных с воскресением.

¹² См. введение книги «Адл-и илахи» («Божественная справедливость»).

УРОК ВТОРОЙ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ПРЕДМЕТ НАУКИ КАЛАМ

В определении науки калам достаточно, если скажем: калам есть наука, изучающая принципы религии ислама и определяющая, какие положения относятся к принципам религии, каким образом, и какими средствами они доказываются и каков ответ на сомнения, возникающие относительно них.

В книгах по логике и философии существуют рассуждения о том, что каждая наука имеет свой особый предмет, и различия проблем каждой науки соответствуют различию предметов этих наук.

Безусловно, это истинное суждение. Науки, проблемы которых имеют реальное единство, именно таковы. Но нет никакой преграды, чтобы мы имели науку, единство проблем которой было бы рассудочным, которая имела бы многочисленные и разнообразные предметы и одно общее намерение, и одна общая цель стала бы источником ее единства и достоинства.

Наука калам относится ко второму виду наук, т.е. единство каламистских проблем не есть сущностное и видовое единство, а есть рассудочное единство. Поэтому нет необходимости заниматься поиском для калама единого предмета.

Науки, единство проблем которых сущностное, не могут со стороны своих проблем проникать друг в друга, т.е. некоторые проблемы не могут быть для них общими. Но науки, единство проблем которых рассудочно, вполне могут проникать со стороны своих проблем друг в друга. Причина взаимопроникновения проблем философии и калама, или проблем психологии и калама, или социальных проблем и калама заключается именно в этом.

Некоторые исламские ученые намеревались найти для калама предмет и определение подобное предмету и определению философии и строили на этой почве различные теории. Но это ошибочно. Ибо обладание особым предметом - это свойство тех наук, проблемам которых присуще сущностное единство. Но науки, проблемам которых присуще рассудочное единство, не могут иметь единый предмет. Здесь мы не можем более обстоятельно обсудить этот вопрос.

Называние.

Еще один из споров ведется по поводу того, почему эта наука названа «*каламом*» и когда это название ей дано? Некоторые говорили, что она потому названа каламом, что развивает способность своего обладателя в размышлении и доказательстве.

Некоторые другие говорят, что эта наука потому названа каламом, что метод и обычай ученых этой дисциплины состоял в том, что они в своих книгах начинали речь с выражения «Ал-калам фи каза...», «Ал-калам фи каза...» - «Калам (речь) о том-то и о том-то».

Некоторые говорили, что она названа каламом потому, что в ней речь шла вокруг проблем, о которых, согласно мнению хадисистов, следовало хранить молчание. Некоторые говорят, что это название появилось тогда, когда среди мусульман возник спор о сотворенности или несотворенности Калама Аллаха - Слова Божьего - Корана. В этой связи возникло чрезвычайно сильное противоборство и было убито огромное количество людей. Поэтому эта эпоха была названа «*эпохой испытания*».

То есть, поскольку в эпоху испытания большинство споров о принципах религии вращалось вокруг проблемы сотворенности или извечности Слова Божьего (Калам Аллах), постольку наука о принципах религии была названа наукой калам. Все это - версии, выдвинутые по поводу наименования науки калам.

Каламистские направления и секты.

Подобно тому, как мусульмане с точки зрения фикха и того, что связано с ветвями религии и научными проблемами, создали различные направления и потому разделились на разнообразные секты - на джафаритов, зайдитов, ханафитов, шафеитов, маликитов, ханбалитов, - каждая из которых имеет свой фикх, подобно этому мусульмане в соответствии с вероисповедными проблемами и положениями, связанными с верой и убеждением, также распались на различные секты, каждой из которых присущи свои мировоззренческие основоположения и принципы. Наиболее важные каламистские направления - шиизм, мутазилизм, ашаризм и мурджизм.

Здесь, возможно, возникнет вопрос и проявится сожаление, почему мусульмане в каламистских вопросах и вопросах фикха распались на такое множество сект и потеряли свое каламистское и фикхийское единство.

Разногласия в каламистских проблемах становятся причиной того, что мусульмане не будут иметь единства в исламском воззрении.

Разногласия же в проблемах фикха становятся причиной того, что мусульмане также потеряют гармоничность и единство действий.

Этот вопрос и это сожаление, безусловно, к месту. Но необходимо указать на два момента. Первый момент состоит в том, что разногласия мусульман в вопросах калама и фикха находятся не на таком уровне, чтобы полностью поколебать основания единства их мировоззрения и практического поведения. Мировоззренческая и практическая их общность настолько сильна и разнообразна, что их различия не могут нанести решающий удар.

Второй момент заключается в том, что, несмотря на все единства и союзы по идейным принципам, идейное и теоретическое разногласие в обществах неизбежно. До той поры, пока основание и корень противоречий являются способом понимания, а не способом достижения корыстных целей, противоречия даже полезны, т.е. они обуславливают движение, поиски, споры, исследования и прогресс. Там же, где противоречия сочетаются с Фанатизмом, с эмоциональными нелогическими покровительствованиями тенденциозностью, и усилия людей, вместо того чтобы быть направленными на исправление своего поведения, затрачиваются на унижение и оклеветание противника и на то, чтобы строить козни против него, - там противоречия становятся причиной бедствий и несчастий.

В шиизме люди обязаны следовать живому муджтахиду¹³. Муджтахиды обязаны размышлять над вопросами веры, проявлять усердие в их решении и не ограничиваться тем, что оставлено в наследство предшественниками и великими людьми. Усердие и самостоятельность мышления сами по себе ведут к противоречиям во взглядах. Но эти противоречия придали шиитскому фикху жизнь и динамичность.

Следовательно, не любое противоречие осуждаемо, осуждаемо только-то противоречие, которое исходит от злого умысла и корыстолюбия, или оно имеет место в отношении тех проблем, которые пробивают брешь в основании пути мусульман, как, например, проблема имамата и руководства, а не как частные и неосновные проблемы.

Но исследование истории мысли мусульман показывает, какие противоречия исходили из злого умысла и корыстолюбия, а какие являются естественным свойством мусульманской интеллектуальной мысли. А также - разве все каламистские проблемы следует считать частью основных проблем, а все проблемы фикха следует отнести к неосновным проблемам? Или недопустимо ли, чтобы каламистский вопрос с данной точки зрения не был подлинным, а проблема фикха обладала бы подлинностью? Но это - споры, которые выходят за рамки задач настоящего урока.

Прежде чем приступить к повествованию о каламистских направлениях, необходимо указать на одно течение, которое существует в исламском мире. Представители этого течения, будучи исламскими учеными, в принципе стали противниками калама, т.е. противниками интеллектуального спора о принципиальных исламских проблемах, и считали его ересью и недозволенным занятием. Они известны под названием хадисистов. Во главе хадисистов стоит Ахмад ибн Ханбал, являющийся одним из суннитских имамов - факихов.

¹³ Муджтахид - шиитский законовед, достигший высшей ступени в толковании религиозных проблем (прим. переводчика).

Ханбалиты принципиально против калама, включая мутазилитский и ашаритский, не говоря уже о шиитском каламе. В первую очередь они противники логики и философии. Ханбалит Ибн Таймийа, относящийся к числу выдающихся личностей суннитского мира, дал фетву¹⁴ о недозволенности калама и логики. Джаладдину Суйити, также являющемуся хадисистом, принадлежит книга «Оберегание логики и калама от логики и калама» («Савн ал-мантики ва ал-калами ан ал-мантики ва ал-калами»).

Малик ибн Анас - еще один из суннитских имамов - также считал недопустимым любое рассуждение и исследование о вероисповедных проблемах.

Мы позицию шиизма по этому вопросу изложили и объяснили во введении к пятому тому книги «Принципы философии и метод рационализма».

Наиболее значимые каламистские направления, как ранее указывалось, это - шиизм, мутазилизм, ашаризм и мурджизм. Некоторые причисляли к каламистским направлениям также хараджизм и батинизм, т.е. исмаилизм.¹⁵

Но с нашей точки зрения, ни одно из этих двух последних течений нельзя отнести к каламистским направлениям.

Что касается хариджитов, то они выражали особые взгляды о принципах религии. Возможно, что именно с их стороны был поставлен первый вопрос о принципах религии, т.е. именно они выдвинули некоторые идеи об имамате и неверии грешников и считали носителей этих воззрений вероотступниками. Но, во-первых, хариджиты не обосновали какую-либо самостоятельную дискурсивную школу мысли, другими словами, они не создали в исламском мире какую-либо систему воззрений. Во-вторых, с нашей шиитской точки зрения, идейные отклонения хариджитов доходят до той меры, что трудно причислять их к мусульманам. То, что облегчает дело, - это то, что хариджиты потерпели крах и только одна их секта, называемая «ибазийа», имеет немногочисленных последователей. Ибазиты были наиболее умеренной сектой хариджитов и потому до сих пор не потерпели крах.

Батиниты на основе поиска внутреннего смысла также настолько вмешивались в исламские идеи, что, можно сказать, они исказили ислам. По этой причине мусульмане мира не готовы считать их составной частью исламских сект.

Около тридцати лет тому назад в Каире был основан «Дом сближения исламских направлений». Шиитско-имамитское, зайдитское, ханафитское, шафеитское, маликитское и ханбалитское направления каждое в отдельности имели там представителя. Исмаилиты очень стремились направить своего представителя. Но их старания не были восприняты другими мусульманами.

Батиниты, несмотря на многочисленные свои отклонения от ислама, в отличие от хариджитов, не имевших школу и систему идей, обладают каламистской и философской школой, достойной внимания. Среди них появились значительные личности - мыслители, и от них также остались в наследство книги, достойные внимания. В последнее время востоковеды проявляют большую благосклонность к наследию и взглядам батинитов.

К числу выдающихся личностей исмаилизма относится Насири Хусрав Алави - известный персоязычный поэт, умерший в 481 г. Хиджры.¹⁶ Известны и популярны его книги «Джами' ал-хикматайн» («Гармония двух мудростей»), «Ваджхи дин» («Лицо веры»), «Хан ал-ихван» («Скатерть друзей»)¹⁷.

К плеяде исмаилитских мыслителей относится Абу Хатим Рази, умерший в 332 г. хиджры, автор книги «А'лам ан-нубувва» («Извещение о пророчестве»). Другим исмаилитским мыслителем является Абу Йакуб Сиджистани - автор книги «Кашф ал-махджуб» («Открытие сокрытого»), умерший во второй половине четвертого века хиджры. Персидский перевод этой его книги издан в последнее время.

¹⁴ Фетва - решение по какому-либо юридическому вопросу, вынесенное мусульманским духовным лицом (*примечание переводчика*).

¹⁵ Абд ар-Рахман Бадави. Мазахиб ал-муслимин. Том первый. С. 34.

¹⁶ В оригинале - 841 г. хиджры, что явная опечатка (*примечание переводчика*).

¹⁷ Самым значительным философско - каламистским трудом Насера Хусрава является «Зад ал-мусафирин» («Припасы путников») (*примечание переводчика*).

Другой известной исмаилитской личностью является Хамид Ад-Дин Кирмани - ученик Абу Йакуба Сиджистани. Хамид Ад-Дин на основаниях исмаилизма составил много книг.¹⁸

Другим исмаилитским мыслителем является Абу Ханифа Нуман ибн Сабит, известный как Кадий Нуман и как Абу Ханифа Ши'и (последователь исмаилизма). Этот муж был хорошо начитан и осведомлен в фикхе и Хадисе. Его известная книга «Да'аим ал-ислам» («Основания ислама») несколько лет тому назад была издана в Тегеране литографическим способом.

¹⁸ Широко известно его сочинение «Рахат ал-акл» («Успокоение разума») изданное в русском переводе (1997 г.). В нем изложены основные идеи его исмаилитской философии (*примечание переводчика*).

УРОК ТРЕТИЙ

МУТАЗИЛИЗМ (1)

Свое обсуждение - по причине, которую разъясним потом - начнем с мутазилизма.

Секта мутазилитов возникла в конце первого или в начале второго века хиджры. Очевидно, что наука калам, как и все другие науки, постепенно развивалась и достигла совершенства.

Мы сначала упомянем в виде перечня принципы воззрений мутазилитов, выражаясь лучше, упомянем подлинные отличительные особенности школы мутазилитов, затем вспомним их известные личности с указанием истории их жизни, потом изложим эволюцию их взглядов.

У мутазилизма много проблем. Они не ограничиваются чисто религиозными делами, в которых, с точки зрения мутазилитов, следует веровать и быть убежденным, а охватывают также целую серию природных, социальных, антропософских и философских проблем, непосредственно не относящихся к сфере вероисповедных проблем. Но все эти проблемы, конечно же, определенным образом связаны с проблемами вероисповедания. По мнению мутазилитов, исследование проблем вероисповедания без исследования этих проблем недостижимо.

Сами мутазилиты пять проблем считают принципами мутазилизма:

1. Единобожие, т.е. отсутствие у Бога множества атрибутов.

2. Справедливость, т.е. Бог справедлив, Он не тиран.

3. Обещание и увещание, т.е. Бог, обещал рабам своим воздаяние за повиновение и угрожал наказать за грехи. Подобно тому, как обещание воздаяния повинующимся не терпит нарушения, подобно этому и угроза наказания грешников за грехи не нарушаема. Следовательно, прощение достижимо только тогда, когда раб Божий покался. Прощение без покаяния никогда не совершается.

4. Промежуточное состояние, т.е. грешник, совершивший великий грех (например, пьяница, прелюбодей, лжец и им подобные), не есть ни верующий, ни неверующий. Грех есть состояние между неверием и верой.

5. Повеление одобряемого и запрещение порицаемого. Особый взгляд мутазилитов на повеление одобряемого и запрещение порицаемого состоит в том, что, во-первых, путь познания добрых и дурных действий не монополия шариата. Интеллект также способен распознать хотя бы часть добрых и дурных поступков. Во-вторых, все это не обусловлено существованием имама, а есть задача всех мусульман, независимо от того, есть имам, или его нет. Есть только некоторые виды действий, выполнение которых является обязанностью имамов и руководителей дел мусульман, вроде установления шариатских пределов, защиты границ исламских стран и других исламских правительственных дел.

Мутазилитские мутакаллимы иногда писали самостоятельные книги об этих пяти принципах, как известная книга Кадия Абд ал-Джаббара Мутазили (современника Сахиба ибн Аббада и Сайда Муртазы Алам ал-Худа) под названием «Ал-Усул ал-Хамса» («Пятеричный принцип»).

Как наблюдается, только принцип единобожия и принцип справедливости могут быть рассмотрены как составные элементы вероисповедных и религиозных проблем. Три других принципа являются только дифиниенсами школы мутазилитов. Даже принцип справедливости является составной частью вероисповедных принципов, хотя он относится к аксиомам Корана и потребностям религии. Но он потому принят в качестве составной части пятеричного принципа, что является дифиниенсом их школы. Иначе и принцип знания, и принцип могущества (то, что Бог знающ и могуществен) также принадлежат к потребностям ислама и являются составной частью вероисповедных проблем.

В шиизме принцип справедливости также считается одним из пятеричных вероисповедных принципов. Естественно, возникает вопрос, какова специфика принципа справедливости, что он считался составной частью вероисповедных принципов, хотя справедливость - один из атрибутов Бога. Подобно тому, как Всевышний Бог - справедлив, подобно этому Он знающ, могуществен,

живой, познающий, слышащий и видящий. Во все это также следует верить и быть уверенным. Так почему же только *справедливости* отдано предпочтение?

Ответ состоит в том, что *справедливость* не имеет никакого предпочтения перед другими атрибутами Бога. Шиитские мутакаллимы потому считали этот принцип частью вероисповедных принципов шиитов, что Ашариты, в своем большинстве являющиеся суннитами, отрицали этот принцип, не отвергая принципы знания, жизни, воли и др. Поэтому вера в справедливость считается элементом вероисповедных принципов шиитов, как она является элементом вероисповедных дифиниенсов мутазилитов.

Пять упомянутых принципов составляют основную линию каламистской школы мутазилитов, иначе, как сказано, особые воззрения мутазилитов не ограничиваются этими пятью принципами. Мутазилиты по многим проблемам теологии, природоведения, социологии и человековедения выработали особые воззрения, которые сейчас нет возможности перечислить.

Единобожие.

Обсуждение свое начнем с принципа единобожия. Единобожие имеет ступени и виды: сущностное единобожие, атрибутивное единобожие, актное единобожие, культовое единобожие.

Сущностное единобожие означает, что сущность Бога едина, не имеет подобия и противоположности, все остальное - Его творение, они и по степени, и по рангу находятся ниже Его совершенства; более того, они недостойны сравнения с Ним. Священные аяты «*Нет вещи Ему подобной*» и «*Нет никого, равного Ему*» выражают это сущностное единобожие.

Атрибутивное единобожие означает, что Божественные атрибуты, вроде знания, могущества, жизни, воли, познания, слышания, видения, не являются сущностями, отличными от сущности Господа, а являются самой Его сущностью, в том смысле, что сущность Господа такова, что эти атрибуты для него истинны, или (другими словами) она такова, что следы этих атрибутов упорядочены в нем.

Фактное единобожие, т.е. не только все сущности, но и все дела (даже дела человеческие) совершаются по желанию и воле Бога и особым образом исходят от желания Его святой сущности.

Культовое единобожие, т.е. кроме сущности Бога ничего не достойно поклонения и почитания. Почитание чего-либо, кроме Бога, равно политеизму и выходу за пределы исламского единобожия.

По одной точке зрения, культовое единобожие отличается от всех других видов единобожия, ибо те три вида связаны с Богом, этот вид - с Его рабами. Другими словами, единство сущности, неимение подобия и противоположности, единство по атрибутам и единство по деятельности суть Его достоинства и атрибуты. Но культовое единобожие есть необходимость поклонения единому началу. Следовательно, культовое единобожие есть достоинство рабов, а не Бога.

Но истина заключается в том, что культовое единобожие также есть достоинство Бога, ибо культовое единобожие означает единство Бога, достойного обожествления. Следовательно, только Он является единственным истинным объектом поклонения. Слова «*Нет бога, кроме Аллаха*» охватывают все ступени единобожия. Первоначальный смысл этого слова сводится к культовому поклонению.

Сущностное и культовое единобожие являются элементами первых принципов исламской веры, т.е. если чья-либо вера по этим двум принципам ущербна, он не будет считаться членом мусульманской общины. Никто из мусульман не выступает против этих двух принципов.

В последнее время секта ваххабитов, основанная Мухаммадом ибн Вахаббом - приверженцем ханбалита Ибн Таймии Шами, стала претендовать на то, что некоторые воззрения мусульман, как вера в заступничество, и отдельные их действия, как прибегание к помощи и поддержке пророков и святых, противоречат культовому единобожию. Но остальные мусульмане не считают их противоречащими культовому единобожию. Стало быть, разногласие ваххабитов с прочими мусульманами состоит не в том, что Бог ли является единственным сущим, достойным поклонения, или не - Бог, - например, достойны ли пророки и святые также поклонения или нет? Нет сомнения в том, что не - Бог не достоин поклонения. Разногласие состоит в том, что являются ли просьба о заступничестве и прибегание к помощи поклонением или не являются?

Следовательно, конфликт основан на малой, а не на большой посылке. Исламские ученые обстоятельными и аргументированными разъяснениями опровергли теорию ваххабитов.

Атрибутивное единобожие - это то, что является предметом разногласия мутазилитов и ашаритов. Ашариты отрицают атрибутивное единобожие, мутазилиты же поддерживают его. Актное единобожие также является предметом разногласия мутазилитов и ашаритов, с той только разницей, что дела здесь обстоят наоборот, т.е. Ашариты являются приверженцами актного единобожия, а мутазилиты отрицают его. Мутазилиты, называя себя монотеистами и считая единобожие одним из своих пятеричных принципов, имели в виду атрибутивное единобожие, а не сущностное и культовое единобожие (ибо эти два вида единобожия не являются предметами разногласия), а также не актное единобожие, ибо, во-первых, мутазилиты отрицают актное единобожие, а во-вторых, излагают свое мнение об актном единобожии под названием «принципа справедливости», являющегося вторым принципом их пятеричного принципа.

Ашариты и мутазилиты относительно атрибутивного и актного единобожия твердо стоят на совершенно противоположных полюсах. Мутазилиты, являясь приверженцами атрибутивного единобожия, актное единобожие отрицают, Ашариты - наоборот. Каждая из этих сект по этому поводу приводила разные аргументы. Мы в соответствующей главе разъясним особый взгляд шиитов на эти два вида единобожия.

УРОК ЧЕТВЕРТЫЙ

МУТАЗИЛИТЫ (2)

Принцип справедливости.

На прошлом уроке коротко указали на пятеричный принцип мутазилитов и дали разъяснения об их первом принципе, т.е. о принципе единобожия. Теперь очередь объяснить второй их принцип - принцип справедливости.

Конечно, очевидно, что ни одна из исламских сект не отрицает справедливость в качестве одного из атрибутов Бога. Никто не говорил, что Бог не справедлив.

Разногласие мутазилитов с их противниками (т.е. ашаритами) сводится к объяснениям и разъяснениям о справедливости. Ашариты объясняют справедливость таким образом, что, с точки зрения мутазилитов, равно ее отрицанию. Ашариты абсолютно не согласны, чтобы они назывались ниспровергателями и противниками справедливости.

Взгляд мутазилитов на справедливость состоит в том, что некоторые дела суть справедливость в границах своей сущности, а некоторые - насилие в пределах своей сущности. Например, вознаграждение покорного и наказание непокорного есть справедливость в границах своей сущности. И Бог справедлив потому, что покорного вознаграждает, а непокорного наказывает, и невозможно, чтобы Он действовал вопреки этому. Наказание покорного и вознаграждение непокорного есть насилие в пределах своей сущности, и невозможно, чтобы Бог совершил подобное действие. Насилием также является вынуждение раба совершить грех или сотворение его немощным, а затем сотворение греха его руками - и его наказание. Бог никогда не совершает насилие; насилие для Бога непристойно и недопустимо, оно против Его божественного достоинства. Но Ашариты убеждены, что ни одно дело в пределах своей сущности не является справедливостью или насилием. То, что делает Бог, - сама справедливость. Допустим, что Бог наказывает покорных и вознаграждает непокорных - это есть сама справедливость. Точно так же справедливо, если Бог сотворит людей немощными, а затем, совершив их руками грех, наказывает их. Это действие в границах своей сущности не есть насилие. Если предположим, что Бог действует подобным образом, тем не менее, это сама справедливость. «То, что делает повелитель - сладко».

Являясь по этой причине сторонниками справедливости, мутазилиты отрицают единобожие в действиях. Они говорят, что вывод актного единобожия состоит в том, что люди сами не являются творцами своих действий, напротив, творцами действий является Бог. Знаем, что люди в День Страшного Суда получают от Бога воздаяние и наказание. Следовательно, если Бог является творцом действий людей и одновременно вознаграждает и наказывает их за действия ими не совершенные, а совершенные самим Богом, то это насилие и противоречит божественной справедливости. Мутазилиты считают, что актное единобожие противоречит принципу справедливости.

Поэтому мутазилиты, в отличие от ашаритов, отрицающих свободу и волю, по отношению к человеку признают принцип свободы и воли и усердно его защищают.

Мутазилиты в завершении постановки проблемы справедливости, означающей, что некоторые действия суть справедливость в пределах своей сущности, а некоторые другие суть насилие в пределах своей сущности, и разум повелевает, что справедливость есть добро и следует ее совершать, а насилие - зло, и его не следует совершать, выдвинули другой, более общий и универсальный, принцип. Он есть принцип сущностной красоты и сущностной безобразности действий. Например, правдивость, честность, целомудрие и праведность суть сущностно добро, а ложь, предательство, распутство, беспечность суть сущностно зло. Следовательно, действия сами по себе и до вынесения Богом суждения о них обладают сущностной красотой и сущностной безобразностью. Отсюда мутазилиты пришли к другому принципу о человеческом разуме. Он состоит в том, что человеческий разум в познании красоты и безобразности вещей суверенен, т.е. и без разъяснения

шариатского законоведа, может познать красоту и безобразность некоторых действий. Ашариты были не согласны с этим положением.

Проблема сущностных и интеллектуальных красоты и безобразности, признаваемая мутазилистами и отвергаемая шиитами, породила в качестве своего продолжения много других проблем, часть которых была связана с теологией, а часть - с антропософией, вроде того, имеют ли действия Бога (по более емкому выражению, сотворение и создание вещей) цель и намерение или не имеют? Мутазилилы говорили, что если в действиях нет цели и намерения, то они безобразны и интеллектуально не возможны.

Какова непосильная обязанность? Возможно ли, чтобы Бог возложил на человека дело, превышающее его терпение? Мутазилилы и это признали безобразным и невозможным. Способен ли верующий на неверие или нет? Способен ли неверующий на верование¹⁹ или нет? Ответ мутазилилов на все эти вопросы положителен. Ибо если верующий не способен на неверие, а неверующий - на верование, то их воздаяние и наказание безобразно. Ашариты по всем этим вопросам придерживаются точки зрения, противоположной философии и мутазилизму.

Обещание и увещевание.

Обещание означает добрую весть о воздаянии, а увещевание - угрозу наказания. Мнение мутазилилов состоит в том, что подобно тому, как Бог, по аяту «Воистину, Аллах не нарушает обещание», не нарушает и даже не может нарушить радостные вести и воздаяния (в этом согласны все мусульмане), подобно этому Он не допускает нарушения и по поводу наказания. Поэтому все увещевания, которые даны по поводу грешников и развратников, - например о том, что тиран подвергнется таким-то мучениям, лжец — таким-то, а пьяница - таким-то, - безусловно, будут исполнены без всякого нарушения, разве только, что он заранее покался в этом мире. Поэтому прощение без покаяния невозможно.

Мутазилилы уверены, что прощение без покаяния необходимым образом нарушает увещевания. А нарушение увещевания так же непристойно и невозможно, как нарушение обещания. Поэтому особое мнение мутазилилов по поводу обещания и наказания связано с проблемой прощения и проистекает из их идеи о прекрасном и безобразном.

Промежуточное состояние.

Вера мутазилилов в принцип промежуточного состояния была продолжением двух противоположных идей, ранее существовавших в исламском мире, - о неверии и вере грешника. Впервые хариджиты выдвинули идею о том, что совершение великого греха противоположно вере, т.е. равно неверию. Стало быть, человек, совершивший великий грех, является неверным.

Как мы знаем, хариджиты появились под влиянием события «арбитраж», во время сифинской войны. Они появились в первой половине первого века хиджры, т.е. около 38 г. хиджры, одновременно с вступлением на должность халифа Али - повелителя правоверных (мир ему).

В «Пути совершенства» пишется, что повелитель правоверных дискутировал этот вопрос с ними и на основе многочисленных аргументов доказал ложность их теории. Хариджиты и после Его величества повелителя правоверных были противниками халифов времени, сторонниками повеления одобряемого и запрещения порицаемого, приверженцами обвинения в вероотступничестве и греховности. Поскольку большинство халифов совершали великие грехи, постольку естественно, что хариджиты считали их неверными. По этой причине хариджиты постоянно находились на полюсе, противоположном господствующей политике

Появилась другая группа (группа, вызванная к жизни политикой), члены которой назывались мурджитами. Мурджиты по своим взглядам на ценность влияния греха находились на противоположном хариджитам полюсе. Они говорили, что главное - это то, чтобы человек был мусульманином в своих воззрениях и вере, связанной с сердцем. Если вера, являющаяся делом сердца, правильная, то допустимо, чтобы его действие было порочным. Вера есть искупление дурного действия.

¹⁹ В оригинале «куфр» - «неверие», что по смыслу предложения явная опечатка (примечание переводчика).

Взгляды и идеи мурджитов были на руку господствующему аппарату, т.е. они становились причиной того, чтобы люди не придавали грехам и проступкам власть имущих большого значения и, несмотря на все преступления, считали их безгрешными людьми.

Мурджиты ясно говорили, что «хотя предводитель и совершает грех, тем не менее, его сан сохраняется, повиновение ему обязательно, и совершение молитвы за ним правильно». По этой причине халифы-тираны защищали мурджитов. Мурджиты говорили, что грех, как бы ни был велик, не вредит вере. Следовательно, человек, совершивший великий грех, все равно мусульманин, а не вероотступник.

Мутазилиты выработали «среднее» мнение. Они говорили, что человек, совершивший великий грех, ни верующий, ни неверующий. Между ними есть некое состояние (граница), которое мутазилиты называют промежуточным состоянием.

Говорят, что тот, кто первым высказал эту идею, был Васил ибн Ата - ученик Хасана Басри. Однажды Васил сидел на собрании у своего учителя, где возник этот вопрос, бывший предметом разногласия между хариджитами и мурджитами. Прежде чем Хасан дал какой-либо ответ на него, Васил сказал: на мой взгляд, люди, совершившие большие грехи, являются грешниками, а не вероотступниками, - и, отделившись от собравшихся (а по другой версии - Хасан Басри удалил его от своего кружка), уединился и стал пропагандировать свое мнение. К нему присоединился его ученик и шурин Амр ибн Убайд. В это время Хасан сказал: «и'тазала 'анна», т.е. «он отделился от нас». По другой версии, люди сказали: «и'тазала каула ал-умахи», т.е. «Васил и Амр ибн Убайд, отделившись от мнения всех, создали третье мнение».

Повеление одобряемого и запрещение порицаемого.

Повеление одобряемого и запрещение порицаемого также являются необходимостями ислама и в них согласны и солидарны все мусульмане. Существующие разногласия связаны с их границами и условиями. Например, хариджиты повеление одобряемого и запрещение порицаемого не считают обусловленными какими-либо условиями. Они были уверены, что эти две обязанности должны выполняться в любых условиях. Другие, например, вероятность успеха и отсутствие упорядоченной постоянной распущенности считают условием необходимости повеления одобряемого и запрещения порицаемого. Но хариджиты не признавали эти условия. Некоторые же другие были убеждены, что повеление одобряемого и запрещение порицаемого являются исключительно сердечными (душевными) и языковыми (словесными) явлениями, т.е. сердечно (душевно) необходимо быть сторонником одобряемого и противником порицаемого, а словесно также пропагандировать в пользу одобряемого и против порицаемого. Хариджиты, однако, были уверены, что перед необходимостью надо восстать и приняться за дело. Ради повеления одобряемого и запрещения порицаемого следует браться за меч.

В противовес хариджитам существовала группа, которая считала, что повеление одобряемого и запрещение порицаемого обусловлены вышеперечисленными условиями. Она также не преступала границы сердца и языка. Ахмад ибн Ханбал из этой группы. Согласно мнению этой группы, кровавое восстание против дурных поступков недопустимо.

Мутазилиты приняли условия повеления одобряемого и запрещения порицаемого. Но они не ограничивали эти условия сердцем и языком. Мутазилиты были убеждены, что если порицаемое распространяется или власть является тиранической, то мусульманам следует мобилизовать свои силы и восстать.

Следовательно, особый взгляд мутазилитов на повеление одобряемого и запрещение порицаемого, в отличие от взглядов хадисистов и суннитов, состоит в допущении восстания против разврата и распущенности. Хариджиты также придерживались подобной теории, но с указанной выше разницей.

УРОК ПЯТЫЙ

МУТАЗИЛИТЫ (3)

Идеи и взгляды мутазилитов.

То, о чем мы говорили на двух предыдущих уроках, было связано с принципами школы мутазилитов. Но как мы указали, мутазилиты поставили много проблем и разъясняли их. Некоторые из этих проблем связаны с теологией, некоторые - с природоведением, иные - с общественным знанием, а некоторые - с антропософией. Некоторые проблемы теологии связаны с универсалиями, а иные - с теологией в особенном смысле. Конечно, целью мутазилитов, как и других мутакаллимов, является исследование проблем теологии в собственном смысле, находящихся в сфере религиозных воззрений. Проблемы универсалий относятся к пропедевтике. Точно так же дебаты о природе для мутакаллима имеют вводный характер, т.е. мутакаллим потому исследует природу, чтобы открыть дорогу для доказательства какого-либо религиозного принципа или найти путь решения какой-либо религиозной проблемы. Мы здесь в виде перечня укажем некоторые из них, начиная с *теологии*:

1. Атрибутивное единобожие.
2. Справедливость.
3. Сотворенность Божьего Слова.
4. Действия Аллаха суть следствия Его намерения (каждое действие Бога осуществляется ради какой-либо пользы и какого-либо результата).
5. Прощение без покаяния невозможно (принцип обещания и увещевания).
6. Извечность исключительно свойственна Богу (с этим взглядом не согласны только философы).
7. Невыполнимая обязанность невозможна.
8. Действия рабов ни в коем случае не сотворены Богом, и воля Бога не связана с действиями рабов.
9. Мир создан во времени (философы не согласны с этой идеей).
10. Бог не лицемерит ни в этом, ни в потустороннем мире.

Природоведение.

1. Тело состоит из неделимых частиц (атомов).
2. Запах состоит из частиц, распространяющихся в пространстве.
3. Вкус есть не что иное, как частицы, оказывающие воздействие на вкусовое чувство.
4. Свет есть частицы, распространенные в пространстве.
5. Взаимопроникновение тел друг в друга не невозможно (эта идея принадлежит некоторым мутазилитам).
6. Скачок не невозможен (этот взгляд также присущ только некоторым мутазилитам).

Проблемы антропософии.

1. Человек свободен и суверенен, а не принужден (эта проблема, проблема сотворения действий и проблема божественной справедливости взаимосвязаны).
2. Могущество (человек до всякого действия имеет силу действовать и отказаться от этого действия).
3. Верующий способен совершать грех, а неверующий способен принять веру.
4. Грешник - ни верующий, ни неверующий.
5. Интеллект познает часть проблем самостоятельно (без нужды в предварительном руководстве шариата).
6. Во взаимном противодействии Хадиса и разума предпочтителен разум.
7. Коран можно комментировать при помощи разума.

Социальные и политические вопросы.

1. Необходимость повеления одобряемого и запрещения порицаемого вынуждает браться за меч.
2. Имамат праведных халифов истинен в том порядке, в каком он существовал.
3. Али (мир ему) был мудрее предшествовавших ему халифов. (Это мнение некоторых, а не всех мутазилитов. Ранние мутазилиты, за исключением Василя ибн Ата, считали более мудрым Абу Бакра, но поздние мутазилиты в своем большинстве наиболее мудрым признавали Али, мир ему.)
4. Критика и исследование действий сподвижников пророка допустимы.
5. Анализ политического образа действия Омара и политического образа действия Али (мир ему) и сравнение их методов между собой.

То, что сказано, есть только часть вопросов, поставленных мутазилитами. Конечно же, помимо этих проблем, они поставили и много других вопросов. В решении некоторых из этих проблем мутазилиты имели отношение только с ашаритами, в некоторых - только с философами, в некоторых - только с шиитами, в некоторых - только с хариджитами, в некоторых - только с мурджиитами.

Мутазилиты никогда не подчинялись греческой мысли и не приняли должным образом греческую философию, проникшую в мир ислама одновременно с появлением и расцветом мутазилизма. Напротив, со всей смелостью писали книги в опровержение философии и выражали свои взгляды. Борьба мутакаллимов с философией закончилась и в пользу калама, и в пользу философии, т.е. она продвинула вперед обе науки и в конце концов так сблизила эти две науки друг с другом, что между ними не осталось разногласий во взглядах, кроме как в немногочисленных вопросах. Объяснение вопроса о том, какие услуги калам оказал философии, а какие - философия каламу и каково главное различие философии и калама, не входит в задачу этих уроков.

Историческое развитие и эволюция калама.

Очевидно, что все эти вопросы были поставлены не одновременно и не одним человеком. Напротив, они возникли постепенно и при помощи разных людей, став причиной развития калама.

Среди названных вопросов, вероятно, самым древним является вопрос о фатальности и свободе воли. Мутазилиты, несомненно, были сторонниками свободы воли. Проблема фатальности и свободы воли есть проблема, которая была поставлена в самом Коране, т.е. Коран поставил эти проблемы таким образом, что вызывает размышления. Ибо, с одной стороны, в некоторых аятах разъяснено, что человек суверенен и свободен и никакой фатальности не существует, с другой стороны, в некоторых других аятах объяснено, что все совершается по желанию и воле Аллаха.

Здесь возникло предположение, что будто эти два типа аятов противоречат друг другу. Поэтому некоторые аяты, объясняя свободу воли, признали фатальность, а некоторые другие аяты, разъясняя Божественную волю (решение и предопределение Божье), признали свободу воли. Конечно же, есть третья группа, которая не видит никакой контрастности и никакого противоречия между этими двумя типами аятов.²⁰

Кроме того, в речах Али (мир ему) вопрос о фатальности и свободе поставлен многократно. Поэтому постановка проблемы фатальности и свободы возникла одновременно с возникновением самого ислама. Однако группирование, выстраивание мусульман друг против друга и разделение их на две группы - на джабаритов и не-джабаритов (кадаритов) - произошло во второй половине первого века хиджры.

Говорят, что идея свободы воли впервые стала пропагандироваться при помощи Гайлана Дамашки и Ма'бада Джухани. Омейяды были склонны к тому, чтобы идея фатальности пропагандировалась среди публики, ибо из этой идеи они извлекали политическую выгоду. Омейяды под прикрытием того, что всё от Бога - веруем в меру Его добра и зла, - укрепляли свою тираническую и навязанную власть. Поэтому они подавляли любую мысль о человеческой воле,

²⁰ Этот вопрос мы обстоятельно обсудили в книге «Человек и рок».

свободе. В этой связи и были убиты Гайлан Дамашки и Ма'бад Джухани. В то время сторонники свободы воли назывались кадаритами.

Проблема неверия грешника, конечно, стала предметом обсуждения раньше проблемы фатальности и свободы воли, ибо она была поставлена хариджитами в первой половине первого века хиджры - одновременно с установлением халифата Али (мир ему). Но хариджиты не защищали этот свой взгляд каламистскими средствами. Она получила каламистский оттенок только в связи с той позицией, которая установилась между мутазилитами и привела к возникновению теории промежуточного состояния.

Проблема фатальности и свободы воли, в свою очередь, породила проблемы справедливости, сущностного и интеллектуального прекрасного и безобразного, обусловленности действий Бога его целями и намерениями, невозможности невыносимой обязанности и т.п.

В первой половине второго века хиджры некий муж по имени Джахм ибн Сафван высказал новый взгляд об атрибутах Бога. Историки религиозных общин и сект претендуют на то, что проблема атрибутивного единобожия (т.е. то, что атрибуты Бога не противоположны Его сущности, специально называемое мутазилитами принципом единобожия) и проблема отрицания антропоморфизма (т.е. то, что Бог ни в коем случае не подобен тварям (принцип танзих - лишенность Бога человеческих качеств)) впервые были сформулированы Джахмом ибн Сафваном, последователи которого назывались джахмитами. Подобно тому, как мутазилиты при объяснении идеи свободы воли стали последователями кадаритов, подобно этому при объяснении идеи единобожия и очищения стали приверженцами джахмитов. Сам Джахм ибн Сафван был джабаритом. Мутазилиты не приняли джабаритскую концепцию Джахма, но его идею единобожия одобрили.

Поэтому мутазилиты, согласно сказанному, по двум основным принципам своего пятеричного принципа, т.е. по принципам единобожия и справедливости, были последователями двух других сект: они принцип единобожия взяли у джахмитов, а принцип справедливости у кадаритов. Даже можно сказать, что школа мутазилитов в действительности есть результат эволюции и совершенствования кадаризма и джахмизма.

Главой мутазилитов и тем человеком, чьими руками мутазилизм оформился в качестве отдельной школы мысли, был Васил ибн Ата. Раньше мы говорили, что Васил был учеником Хасана Басри и на одном процессе отделился от центра его уроков, создав свой самостоятельный центр. В этой связи Хасан сказал: «и'тазала минна», т.е. «отделился от нас». Известно, что именно по этой причине его последователи были названы мутазилитами. Но некоторые уверены, что причиной этого наименования является нечто другое. Слово «мутазила» первоначально применялось к группе, которая в ходе джумальской и сифинской войн избрала нейтралитет и сепаратизм, как Са'д ибн Абу Ваккас, Зейд ибн Сабит и Абдуллах ибн Омар.

Впоследствии, когда хариджитами был поставлен вопрос о неверии и вере грешника и мусульмане разделись на две группы, другая группа избрала третий путь, который представлял собой сепаратизм и нейтралитет, т.е. они избрали тот самый путь, что и Са'д ибн Ваккас и ему подобные в области политики и острых социальных проблем своей эпохи. Они избрали путь нейтралитета и сепаратизма в одной из идейных проблем - проблеме веры и неверия грешника. Поэтому они также назывались мутазилитами, т.е. нейтралами, и в дальнейшем это название сохранилось за ними.

Васил родился в 80-м году хиджры и умер в 131 году хиджры. Его дебаты ограничивались проблемами отрицания атрибутов Бога, свободы воли, промежуточного состояния, обещания и увещевания, заявлением о некоторых разногласиях сподвижников пророка.

После Василя наступил черед Амра ибн Убайда. Амр - брат жены Василя, он развил и совершенствовал теории Василя. После Амра появились Абул-Хузайл Аллаф и Ибрахим Наззам. Абу Хузайл и Наззам оба считаются выдающимися личностями му-тазиллизма. Калам благодаря этим двум личностям приобрел философский характер. Абу Хузайл изучал книги философов и писал на них опровержения. Наззам же выработал особые теории в области природоведения. Это он сформулировал атомистическую теорию тела. Абу Хузайл и Наззам оба умерли в третьем веке хиджры. По твердому предположению, Абу Хузайл скончался в 235 г. хиджры, а Наззам - в 231 г. хиджры.

Другой выдающейся личностью мутазилизма является Джахиз - известный наставник и писатель, автор книги «Ал-Байан ва ал-табйин» («Разъяснение и различение»), живший в третьем веке хиджры.

Мутазилиты во время Омейядов не имели с аппаратом власти добрых отношений. В начале правления Аббасидов заняли нейтральную позицию. Но в век Мамуна, который сам являлся ученым, литератором и философом, привлекли к себе внимание. Мамун, после него Мутасим, а после него Васик решительно защищали мутазилитов и считали себя мутазилитами.

Именно в это время разгорелся жаркий спор, размах которого распространился на всю территорию тогдашней великой исламской страны. Спор этот заключался в том, что относится ли Слово Божье к атрибутам действия или к атрибутам сущности Бога. Является ли Слово Божье сотворенным или Оно, подобно Его знанию, могуществу и жизни, извечно? Наконец, является ли Коран как Слово Божье сотворенным и возникшим во времени или он извечен и не сотворен? Мутазилиты были убеждены, что Слово Божье является сотворенным. Следовательно, Коран сотворен и возник во времени. Вера в извечность Корана есть неверие.

Противники мутазилитов, напротив, были убеждены, что Коран извечен и не сотворен. Мамун в защиту мутазилитов издал циркуляр, согласно которому следовало наказывать каждого, кто верит в извечность Корана. В этой связи было арестовано и убито большое количество людей.

Мутасим и Васик продолжили линию Мамуна. В числе попавших в это время в тюрьму был известный Ахмад ибн Хан-бал. Линия Мамуна продолжалась до тех пор, пока не наступил черед Мутаваккиля. У Мутаваккиля возникла антипатия к мутазилитам. Несогласно было с мутазилитами и большинство народа. Мутазилиты и их сторонники были разгромлены, даже уничтожены и ликвидированы. В этой интриге было пролито море крови и уничтожены люди и их достояния. После этого события мутазилиты больше не смогли расправить плечи и арена навсегда перешла в руки их противников, называемых суннитами и хадисистами. В то же время и в период ослабления мутазилитов появлялись отдельные выдающиеся личности, в числе которых Абул - Касим Балхи, известный как Ка'би, умерший в 217 г. хиджры; Абу Али Джуббаи, скончавшийся в 303 г. хиджры; Абу Хашим Джуббаи - сын Абу Али Джуббаи; Казн Абд ал-Джаббар Мутазили, умерший в 415 г. хиджры; Абу-л-Хасан Хайят; Сахиб ибн Аббад; Замахшари, скончавшийся в 583 г. хиджры и Абу Джафар Исфахи.

АШАРИТЫ

Из прошлых уроков стало ясно, что мысли и идеи, завершившиеся возникновением школы мутазилитов, начали появляться во второй половине первого века хиджры. Метод мутазилитов при осмыслении и познании принципов религии, поистине, состоял в использовании определенного вида логики и доказательства. Разумеется, что для подобного метода первым условием является доказательность, свобода и независимость разума.

Также разумеется, что простонародье, не являясь сторонником разума, размышления, анализа и исследования, постоянно считает набожность равносильной умственному «поклонению» и умственной покорности внешней стороне аятов Корана и Хадисов, особенно Хадисов, и любое размышление и умственное усердие рассматривает как некий вид мятежа и бунта против религии, особенно если политика времени поддерживает это ради своих интересов и, в особенности, если некоторые улемы пропагандируют этот способ мышления, если они в особенности действительно уверены и убеждены в правоте своего экзотеризма и практически занимаются насаждением фанатизма и догматизма. Атаки ахбаристов²¹ против усулистов²² и муджтахидов²³, наступления некоторых факихов и мухаддисов против философов в исламском мире коренятся в названных явлениях. Мутазилиты имели глубокое отношение к пониманию ислама его пропаганде и распространению, к его защите от дахритов, иудеев, христиан, магов, сабеистов, манихеев и др. Они даже организовывали и направляли пропагандистов в разные окрестности и окраины. И несмотря на это они внутри самого ислама посредством экзотеристов, называвших себя «людьми Хадиса» («хадисистами») и «людьми Сунны» («суннитами»), подвергались угрозам и в конце концов, пронзенные с тыла, ослабли и постепенно потерпели крах.

Поэтому в начале, т.е. почти до конца третьего - начала четвертого вв. хиджры не существовало никакой каламистской школы, борющейся с мутазилизмом, такая школа возникла значительно позднее. Все противодействия совершались под тем предлогом, что идеи мутазилитов противоречат внешним сторонам Хадиса и Сунны.

Главы хадисистов, как Малик ибн Анас и Ахмад ибн Ханбал в вопросах веры считали споры - «как?», «почему?» - и доказательство в основном недопустимыми. Стало быть, сунниты не только не имели каламистскую школу против мутазилитов, но вообще отрицали калам и логическое рассуждение.

Около конца третьего - начала четвертого веков хиджры возникло совершенно новое явление. Оно заключалось в том, что один из выдающихся и мыслящих личностей, долгие годы усваивавший основы учения школы мутазилитов у Казн Абд ал-Джаббара Мутазили, ставший его знатоком и создавший свою концепцию, отошел от мутазилизма и примкнул к суннитскому направлению. Поскольку он, с одной стороны, не был лишен некоторой гениальности, а с другой, был вдохновлен идеями мутазилизма, постольку все принципы суннитов поставил на особые дискурсивные основания и выстроил их в форме одной относительно точной школы мысли. Этой выдающейся личностью был Абул-Хасан Ашари, умерший в 330 г. хиджры.

Прежде всего, Абул-Хасан Ашари, в отличие от старых хадисистов, как Ахмад ибн Ханбал, считал дозволенным использование обсуждения, доказательства и логики в науке об основах религии и для обоснования этой своей претензии привел аргументы из Корана и Сунны. Он написал книгу под названием «Трактат об одобрении углубления в науку калам» (Рисала фи истихсани-л-хавз фи илми-л-калам).²⁴

²¹ Ахбаристы (ахбарийун) - хадисоведы, которые исключительно опираются на внешнюю сторону Хадисов (примечание переводчика).

²² Усулисты (усулийун) - группа исламских ученых, опирающихся в трактовке вопросов шариата на доводы и доказательства разума (примечание переводчика).

²³ Муджтахид - законовед, достигший высшей ступени в толковании юридическо - богословских наук и законов (примечание переводчика).

²⁴ Этот трактат опубликован в качестве дополнения к его «Ал-Лума» («Сияния»), и Абдул - Рахман Бадави целиком приводит его на 15-26 стр. первого тома «Мазахид ал-исламиин» («Толки мусульман»).

Именно в это время сунниты распались на две группы: на ашаритов, т.е. последователей Абул-Хасана Ашари, считающих калам и размышление дозволенными, и ханбалитов, т.е. приверженцев Ахмада ибн Ханбала, считавших их недозволенными. На уроках по логике мы говорили, что ханбалит Ибн Таймийа написал книгу о недозволенности логики и калама.²⁵

Мутазилизм стал ненавистен простолюдинам и по другой причине. Она - ссора «испытания», ибо именно мутазилиты, следуя халифу Мамуну, хотели насильно подчинить народ своему учению о сотворенное™ Корана. Это событие повлекло за собой массовые убийства, кровопролития, тюрьмы, насилия и разорения, удручившие мусульманскую общину. Толпа считала повинным в этих событиях мутазилизм. И это обстоятельство стало причиной сильного отвращения народа к школе мутазилизма.

По этим двум причинам появление школы Ашари было одобрительно принято массами. После Абул - Хасана Ашари в этой школе появились другие выдающиеся личности, которые укрепили ее устои. В их числе следует упомянуть Кази Абу Бакра Бакиллани (современника Шейха Муфида, ум. в 403 г. хиджры), Абу Исхака Исфараини (идущего по рангу после Бакиллани и Сайда Муртаза), Имама Харамайна Джувайни - учителя Газзали, самого Имама Мухаммада Газзали - автора «Ихйау улум Ад-Дин» («Воскрешение религиозных наук»), скончавшегося в 505 г. хиджры, и Имама Фахраддина Рази.

Несомненно, школа Ашари постепенно претерпела значительное изменение, и особенно в руках Газзали, немного потеряв свою каламистскую окраску, приняла мистический облик. Она благодаря Фахру Рази приблизилась к философии. Когда же появился Хаджа Насираддин Туси и написал книгу «Таджрид ал-калам» («Очищение калама»), калам более чем на девяносто процентов приобрел философскую окраску. После «Таджрид ал-калам» («Очищение калама») все мутакаллимы, включая ашаритов и мутазилитов, пошли по тому пути, который был проложен этим великим шиитским философом и мутакаллимом.

Например, книги «Мавакиф» («Позиции»), «Макасид» («Цели») и все их комментарии имеют окраску «Таджрида». Поистине надо сказать, что чем больше увеличивался временной интервал, тем больше Ашариты удалялись от Абу-л-Хасана Ашари и приблизили его взгляды к мутазилизму или философии. Теперь упомянем в виде перечня взгляды Ашари, направленные на защиту принципов суннитов или определенным образом разъясняющие и объясняющие их убеждения.

1. Отсутствие единства атрибутов и сущности Аллаха - против взглядов мутазилизма и философии.

2. Общность божественной воли, божественного решения и произволения во всех явлениях (это тоже против точки зрения мутазилитов, но соответствующее взглядам философов).

3. Зло, подобно добру, исходит от Бога (по Ашари, это мнение, несомненно, есть вывод вышеупомянутой идеи).

4. Несвободность человека и сотворенность его действий Богом (это мнение, по Ашари, также есть вывод идеи общности воли).

5. Прекрасное и безобразное не сущностные, а канонические действия. Точно так же справедливость - каноническое, а не интеллектуальное установление (вопреки мнению мутазилитов).

6. Соблюдение милости и наидобрейшего действия для Бога не обязательно (вопреки мнению мутазилитов).

7. Способность человека к действию существует одновременно с действием, а не раньше действия (вопреки философии и мутазилизму).

8. Абсолютное очищение; т.е. никакого сходства и подобия между Богом и иными сущими не существует (вопреки мутазилизму).

9. Человек - не творец своего действия, а присваивающий его (разъяснение мнения суннитов о творении действий).

10. Бог в День воскресения будет виден воочию (вопреки мнению философов и мутазилитов).

П. Грешник - правоверный (вопреки мнению хариджитов доказывающих вероотступничество грешника, и вопреки мнению мутазилитов, признающих принцип промежуточного состояния).

²⁵ См. Ибн Зухра. Ибн Таймийа.

12. Прощение Богом раба своего без покаяния не сопряжено ни с какими трудностями, подобно тому, как подвергать верующего мучению не имеет никакой трудности (вопреки мутазилитам).

13. Заступничество не имеет затруднения (вопреки мутазилитам).

14. Для Бога ложь и нарушение обещания недопустимы.

15. Мир возник во времени (вопреки философам).

16. Слово Божье извечно, но духовное слово, а не устное слово (разъяснение мнения суннитов).

17. Действия Бога совершаются не ради какой-либо цели и какого-либо намерения (вопреки философам и мутазилитам).

18. Непосильная обязанность не имеет препятствий (вопреки мнению философов и мутазилитов).

Абу-л-Хасан Ашари относится к числу мыслителей, у которых большое количество сочинений. Говорили, что он составил более двухсот книг. В антологиях упоминается около ста его книг, однако большинство из этих книг, по-видимому, утрачено. Известнейшей его книгой является «Макалат ал-исламиин» («Сочинения исламистов»), которая издана, но в значительной мере беспорядочна и бессистемна. Опубликована и другая его книга под названием «Ал-Лам» («Сияние»). Возможно, опубликованы и другие его книги.

Абу-л-Хасан Ашари из числа тех мыслителей, взгляды которых оказали большое влияние на мир ислама, и это вызывает сожаления. Позднее, конечно, со стороны философов и мутазилитов велось много дебатов относительно его взглядов. Ибн Сина в «Аш-Шифа» («Исцеление»), не называя его, упоминает многие его идеи и взгляды. Даже некоторые последователи самого Ашари, как Кази Абу Барк Бакиллани и Имам ал-Харамайн Джувайни, пересмотрели и обновили его теорию предопределения о сотворении деяний и поступков.

Имам Мухаммад Газзали, хотя ашарит и в значительной мере укрепил и утвердил принципы ашаритов, но придал им другие основания. При его помощи калам сблизился с мистикой и суфизмом. Мавлана Мухаммад Джалаладдин Руми - автор книги «Маснави» - в свою очередь, является ашаритом, но глубокая его мистика придала всем обсуждаемым им вопросам другой оттенок. Имам Фахр Рази, знакомый с взглядами философов, способствовал эволюции и укреплению ашаритского калама.

Для мира ислама победа школы Ашари имела тяжелые последствия. Эта победа была победой догматизма, и верхоглядства над свободой мысли. Несмотря на то, что борьба ашаризма и мутазилизма относится к миру суннизма, тем не менее, мир шиизма не остался в стороне от некоторых следов ашаритского догматизма. Эта победа имеет особые исторические и социальные корни. Некоторые исторические события в этой победе ашаризма имели решающее влияние.

Как было указано, в третьем веке хиджры Мамун, являвшийся ученым и свободомыслящим мужем, встал на защиту мутазилизма. Мутасим и Васик также последовали его примеру, пока не наступил черед Мутаваккиля. Мутаваккиль сыграл основную роль в победе суннизма, который приблизительно через один век при содействии Ашари приобрел твердое каламистское основание. Несомненно, если бы Мутаваккиль обладал тем же способом мышления, что и Мамун, то мутазилизм не имел бы подобную печальную судьбу.

Победа сельджукидских турков над Ираном также была важным фактором победы и распространения идей Ашари.

Сельджукиды, в отличие от Бундов, отдельные представители которых являлись философами, учеными и литераторами, не были свободомыслящими и интеллектуальными людьми. При дворе Бундов школа шиизма и школа мутазилизма процветали. Ибн ал-Амид и Сахиб ибн Аббад - два просвещенных визиря Бундов - оба были противниками Ашари. Мы не хотим защищать идеи мутазилизма, позднее мы раскроем слабость многих их идей. То, что достойно у мутазиликов похвалы, - это их рациональный метод, исчезнувший в связи с их ликвидацией. Как мы знаем, такая богатая и основательная религия как ислам нуждается в каламе, который твердо ориентирован на свободу разума, веры и мысли.

ШИИЗМ (1)

Теперь наступил черед приступить хотя бы к краткому изложению сущности шиизма. Калам в смысле рационального и логического доказательства вероисповедных принципов ислама в шиизме имеет особое и высокое положение.

Шиитский калам, с одной стороны, исходит из сердцевины шиитского Хадиса, с другой стороны, связан с шиитской философией. На прошлых занятиях мы узнали, что суннитский калам воспринимался как течение, противоположное Сунне и Хадису. Однако шиитский калам не только не противоположен Сунне и Хадису, а имеет место в контексте Сунны и Хадиса.

С хадисистской точки зрения, тайна вопроса состоит в том, что шиитский Хадис, в отличие от суннитского, охватывает серию Хадисов, в которых логически предметом изучения и анализа являются важные метафизические и социальные проблемы.

В суннитских Хадисах по этим проблемам никаких анализов и исследований не осуществлено. Например, если речь идет о предопределении и всеохватывающей воле Истины, об именах и атрибутах Бога, о духе и человеке, о жизни после смерти, Дне Страшного Суда, мосте через геенну, весах, об имамате и халифате и тому подобных вопросах, то никаких дебатов вокруг них в суннитских Хадисах не осуществлено и никаких разъяснений не дано. Но в шиитских Хадисах все эти проблемы поставлены, и по ним даны соответствующие объяснения. Простое сопоставление глав «Сихах - Сита» («Шесть достоверных собраний») суннитских Хадисов с главами Аль-Кафи («Достаточное») Кулейни четко осветят вопрос. Поэтому в самих шиитских Хадисах «говорение» («такаллум») используется в значении разумного мышления и рассудочного анализа. Поэтому шииты не распались на две группы - на хадисистов и каламистов, как распались сунниты.

Мы на прошлых уроках на основе суннитских источников говорили, что первой проблемой, поставленной в качестве вероисповедного принципа, была проблема «неверия грешника», поставленная в первой половине первого века хиджры хариджитами.

После этого был вопрос о воле и свободе, поставленный и разъясненный двумя лицами - один из них по имени Ма'бад Джухани, другой - по имени Гайлан Дамашки. Это мнение было направлено против взгляда, пропагандируемого и распространяемого Омейядскими правителями. После этого во второй половине второго века хиджры Джахмом ибн Сифваном была выдвинута идея единства атрибутов и сущности Бога. Тогда Васил ибн Ата и Амр ибн Убайд в качестве первых основателей школы мутазилизма, взяв идею свободы и воли у Мабада и Гайлана и идею единства атрибутов и сущности у Джахма ибн Сифвана, изобрели по поводу неверия или веры грешника идею «промежуточного состояния». Они также обсудили и ряд других вопросов. Таким образом, был основан исламский калам.

Да, таков, с точки зрения западных и восточных востоковедов и исламоведов, способ разъяснения и объяснения возникновения рациональных религиозных исламских споров.

Эта группа умышленно или ошибочно забывает о дискурсивных и глубоких интеллектуальных спорах, впервые осуществленных повелителем правоверных Али (мир ему).

Истина заключается в том, что план глубоких интеллектуальных дебатов в исламском просвещении впервые был разработан в проповедях, обращениях и беседах его величества Али (мир ему). Это он впервые осуществил глубокое обсуждение проблем сущности и атрибутов Бога, возникновения и изначальности, простоты и сложности, единства и множества и др., упоминаемых в «Нахдж – ал - Балага» («Путь совершенства») Али и в обоснованных преданиях шиизма. Эти обсуждения имеют такой оттенок, окраску и дух, что совершенно отличают их от методов мутазилитского и ашаритского калама, а также от каламов некоторых шиитских ученых, находившихся под влиянием каламов своего века.

Мы эту проблему обсуждали в книге «Сайре дар "Нахдж ал - Балага"» («Путешествие в "Путь совершенства"») и также в пятом томе «Усули фальсафа ва равиши рийализм» («Принципы философии и метод реализма»).

Историки-сунниты признают, что шиитский интеллект изначально был философским, т.е. способ шиитского мышления изначально был дискурсивным и рациональным. Шиитский интеллект и шиитское мышление были противоположны и отличались не только от ханбалитского мышления, в корне отрицавшего использование доказательства в обосновании религиозных идей, но и от ашаритского мышления, лишавшего интеллект подлинности и подчинявшего его экзотерике слова. Шиитское мышление противоположно и мутазилитскому мышлению со всем его рационализмом, ибо мутазилитское мышление, хотя и рационалистическое, но оно диалектическое, а не дискурсивное мышление.

Мы на лекциях по общим принципам философии разъясняли отличия перипатетической и иллюминативной философий, философии откровения и диалектической философии (каламистской философии мутазилизма и ашаризма). По этому разъяснению приблизительно большинство философов по их общему согласию были шиитами. Философская исламская жизнь защищалась только шиизмом, и шиизм унаследовал этот дух у своих вождей, особенно от повелителя правоверных Али (мир ему).

Шиитские философы без того, чтобы придать философии форму калама и перевести ее из формы дискурсивной философии в форму диалектической мудрости, укрепили исламские взгляды и принципы при помощи вдохновения от коранического откровения и благодеяний своих религиозных вождей. Поэтому, если мы хотим перечислить шиитских мутакаллимов, имея в виду всех, кто придерживался в вопросах ислама интеллектуального мышления, то мы должны считать мутакаллимами и группу передатчиков Хадиса, и группу шиитских философов. Ибо, как мы уже сказали, шиитский Хадис и шиитская философия выполнили задачу науки калама лучше, чем сам калам.

Но если, говоря о мутакаллимах, будем иметь в виду группу, которая под влиянием мутазилитских и ашаритских мутакаллимов была оснащена диалектической мудростью, то необходимо, чтобы мы занялись анализом взглядов особой группы.

Но мы не видим никаких оснований, чтобы сделать объектом внимания только эту особую группу.

Если оставим разъяснения пречистых имамов (мир им) о верованиях, имеющих в форме проповеди, предания и мольбы, то обнаружим, что среди шиитских авторов первым мыслителем, написавшим книгу о верованиях, является Али ибн Исмаил ибн Майсам ибн Таммар. Сам Майсам Таммар был проповедником, оратором и считался посвященным в тайны повелителя правоверных Али (мир ему). Али ибн Исмаил является внуком этого великого мужа. Этот муж является современником Амра ибн Убайда и Абул-Хузайля Алафа - одного из известных мутакаллимов первой половины второго века хиджры и основателя первой стадии мутазилитского калама.

Среди сподвижников Имама Садика (мир ему) есть группа, представителей которой сам Имам Садик (мир ему) упоминает под именем «мутакаллим», как Хишам ибн ал-Хакам, Хишам ибн Салим, Хумран ибн Айн, Абу Джафар Ахвал, известный как Мумин ат-Так, Кайс ибн Масир и др.

В книге «Кафи» («Достаточное») приводится рассказ о дискуссии этой группы с одним из противников, проходившей в присутствии Имама Садика (мир ему) и ставшей причиной его душевной радости.

Этот слой мутакаллимов также жил в первой половине второго века хиджры. Представители этой группы были воспитанниками школы Имама Садика (мир ему). Этот факт показывает, что имамы дома Али (мир ему) не только занимались изучением, анализом и исследованием каламистских проблем, но и воспитывали в своей школе группу для участия в дискуссиях по проблемам веры. Все величие Хишама ибн Хакама проявлялось в науке калам, а не в фикхе, или Хадисе, или герменевтике. Имам Садик (мир ему) уважал его больше всех своих сподвижников и сажал его выше всех, хотя в то время он был лишь юношей с только что пробившейся бородкой.

Все в разъяснении этого поступка имама сходятся в том, что все эти почести оказывались Хишаму потому, что он был мутакаллимом.

Имам Садик (мир ему) предпочтением Хишама факихам и хадисистам воистину хотел подчеркнуть ценность исследования проблем верования и возвысить калам над фикхом и Хадисом. Несомненно, что подобный подход пречистых имамов оказывал серьезное влияние на распространение науки калам и на то, чтобы шиитский интеллект с самого начала стал каламистским и философским интеллектом.

Его высочество Риза (мир ему) принимал участие в дискуссиях, организовываемых Мамуном с участием мутакаллимов всех толков. Перечень этих собраний сохранен в текстах шиитских книг.

Подобно тому, как западные и восточные востоковеды и исламоведы умалчивают усилия повелителя правоверных Али (мир ему), подобно этому они игнорируют все действия, предпринимаемые пречистыми имамами на пути возрождения интеллектуальных споров относительно проблем религиозной веры, что вызывает удивление.

Фазл ибн Шазан Нишапури, являющийся сподвижником Имама Ризы (мир ему), Имама Джавада и Имама Хади (мир, им), и похороненный в Нишапуре, наряду с тем, что был факихом и хадисоведом, был и мутакаллимом. Ему принадлежит большое количество книг.

Многие представители династии Навбахт, по-видимому, вообще были мутакаллимами. От Фадла ибн Навбахти, работавшего во времена Харуна в известной библиотеке «Дом мудрости» и являвшегося известным переводчиком с персидского на арабский язык, до Исхака ибн Абу Сахла ибн Навбахта, его сыновей Исмаила ибн Исхака ибн Абу Сахла ибн Навбахта и Али ибн Исхака, его внука Абу Сахла Исмаила ибн Али ибн Исхака ибн Абу Сахла ибн Навбахта, прозванного у шиитов Мутакаллимом, и Хасана ибн Мусы Навбахти – племянника Исмаила ибн Али и ряда других представителей этой династии - все были из шиитских мутакаллимов.

Ибн Кибахи Рази в третьем веке хиджры и Абу Али ибн Миска-вайх Мискуйа - известный исламский философ и медик четвертого века хиджры, автор книги «Тахарат ал-а'рак» (Очищение родословий) также являются шиитскими мутакаллимами.

Шиитские мутакаллимы многочисленны. Хаджа Насираддин Туси - знаменитый философ и математик, автор книги «Таджрид ал-и'тикад» («Очищение веры») и Аллама Хилли - знаменитый факих и комментатор «Очищения веры» являются известными мутакаллимами седьмого века хиджры.

Хаджа Насираддин Туси, являющийся энциклопедическим мудрецом и философом, написанием книги «Таджрид ал-и'тикад» («Очищение веры») создал основательнейший каламистский текст.

После «Таджрид ал-и'тикад» («Очищение веры») всякий появившийся мутакаллимом, включая шиитских и суннитских, непременно обращался к тексту этой книги.

Хаджа Насираддин в большей мере приблизил калам, как мудрость диалектического стиля, к мудрости дискурсивного стиля. Но в более поздние времена калам почти полностью утратил свой диалектический стиль. Все стали последователями дискурсивной мудрости и поистине утратили перед философией свой дискурсивный калам.

Шиитские философы, появившиеся после Хаджи, переместили необходимые каламистские вопросы в философию, анализируя и исследуя их философскими стилем и методом. Они были более удачливыми, чем мутакаллимы, которые работали старым стилем. Например, хотя Садр ал-мута'аллихин или Хаджи Сабзавари и не причислялись к плеяде мутакаллимов, тем не менее, с точки зрения реального влияния они имели больше авторитета, чем любой мутакаллимом.

Истина состоит в том, что если мы обратимся к подлинным исламским текстам, т.е. к Корану, «Нахдж ал -Балаге», преданиям и мольбам людей дома Али, то этот стиль мы найдем более близким к языку подлинной логики религиозных вождей, чем тот стиль. Здесь мы вынуждены довольствоваться этими указаниями.

ШИИЗМ (2)

На этом уроке нам необходимо изложить резюме шиитских теорий о каламистских проблемах, распространенных среди исламских мутакаллимов.

Ранее при объяснении школы мутазилизма мы говорили, что мутазилиты считали пять основ - единобожие, справедливость, обещание и увещание, промежуточное состояние, повеление одобряемого и отрицание порицаемого, - принципами своей школы. Мы также говорили, что превосходство этих пяти основ над другими принципами мутазилизма определяется тем, что эти пять принципов исключительно присущи только мутазилизму и считаются источниками преимущества этой школы над другими противоположными школами. Нельзя думать, что эти пять принципов у мутазилитов суть принципы религии, а все остальное - ветви религии.

Шиитские ученые, но не шиитские имамы, также истари популяризировали пять принципов в качестве пятеричного принципа, который состоит из тоухида, справедливости, пророчества, имамата и воскресения.

Обычно говорится, что эти пять принципов суть принципы религии, а все остальное - ее ветви. Естественно, здесь возникает мысль о том, что если под принципами религии имеются в виду принципы, исповедание которых и вера в которые является основой мусульманства, то больше двух принципов, т.е. принципов единобожия и пророчества, не существует. Содержание двоекратного исповедания веры сводится только к этим двум принципам. Новое второе исповедание веры относится к особенному пророчеству, т.е. пророчеству Его величества Хатама ан - Набийина (Венца пророков).²⁶ Общее пророчество, т.е. пророчества других пророков, не включается в содержание двоекратного исповедания веры, в то время как то, что является составной частью принципов религии и веры, в нем необходимо - это признание пророчеств всех пророков.

Если, говоря о принципах религии, имеются в виду принципы, являющиеся с точки зрения ислама частью дел веры и вероисповедания, а не практических дел, то и некоторые другие дела соответствуют явлениям вероисповедания, как ангелы, о чем в Коране объясняется, что необходимо верить в существование ангелов.²⁷ Вдобавок к этому какова особенность атрибута справедливости, что только этот атрибут Истины включен в сферу явлений веры, а все другие атрибуты Истины, вроде знания, жизни, силы, искренности, проницательности, оказались вне сферы явлений веры. Если вера в атрибуты Бога необходима, то следует уверовать во все его атрибуты, но если это не необходимо, то ни в один атрибут не следует уверовать. Истина состоит в том, что вышеупомянутый пятеричный принцип потому так выбран, чтобы, с одной стороны, он был дифиниенсом принципов, в которые с исламской точки зрения следует верить, а с другой стороны, чтобы он был определяющим признаком школы. Принцип единобожия, принцип пророчества и принцип воскресения - это три принципа, в которые, с исламской точки зрения, должен верить каждый человек, т.е. вера в них есть составная часть целей ислама. Принцип же справедливости есть особый дифиниенс школы шиизма.

Принцип справедливости, хотя и не является составной частью вероисповедных целей ислама, т.е. не отличается от принципов знания, жизни и силы Истины, тем не менее, он часть тех принципов, которые показывают особый взгляд шиизма.

Принципу имамата, с точки зрения шиизма, присущи оба свойства, т.е. он входит и в сферу вероисповедных принципов, и является определяющим принципом школы.

Если вера в ангелов, в соответствии с текстом Корана, так же обязательна и необходима, то почему она не упомянута в качестве шестого принципа? Ответ на этот вопрос состоит в том, что вышеназванные вероисповедные принципы - составные части целей ислама, т.е. пресвятой пророк

²⁶ Имеется в виду пророк ислама Мухаммад ибн Абдуллах (примечание переводчика).

²⁷ Уверовал посланник в то, что ниспослал ему Господь его, и все праведные уверовали в Аллаха, Его ангелов, Книгу и пророков (Коран. Ковва, 285).

призывал народ веровать в них, т.е. пророческая миссия пророка есть предпосылка этих верований. Но вера в ангелов, и также все необходимости религии, вроде молитвы и поста, не есть часть целей пророческой миссии, а есть следствие пророческой миссии. Другими словами, она есть из необходимых условий веры в пророчества, а не из целей пророчества.

Если проблему имамата рассмотреть с социальной и политической сторон, т.е. со стороны власти и управления, то она подобна принципу справедливости, т.е. не входит в сферу явлений веры. Но если ее рассмотрим с духовной стороны, т.е. с той точки зрения, что имам, в соответствии с терминологией Хадисов, есть "доказательство Бога", "заместитель Аллаха" и связующее звено между каждым мусульманином и совершенным человеком, необходимым во все времена, то она - элемент вероисповедных проблем.

Теперь упомянем каждый особый шиитский каламистский взгляд, включая, вышеназванные пять принципов и другие отличные от них принципы.

1.Единобожие. Единобожие было элементом пятеричного принципа мутазилизма. Оно также - элемент принципов ашаризма, но только с той разницей, что единобожие мутазилитов, считающееся дефиниенсом их школы, есть атрибутивное единобожие, отрицаемое ашаритами; единобожие, же ашаритов, считающееся дифиниенсом их школы, есть единобожие действий, отвергаемое мутазилистами.

Ранее мы сказали, что поскольку сущностное единобожие и культовое единобожие признаются всеми, постольку они выходят за рамки обсуждения и рассмотрения.

Теперь рассмотрим, что такое единобожие с точки зрения шиизма? Шиитское единобожие наряду с сущностным единобожием и единобожием культовым охватывает также атрибутивное единобожие и актное единобожие, т.е. шииты при обсуждении проблемы атрибутов являются сторонниками атрибутивного единобожия, а при обсуждении проблемы действий - сторонниками актного единобожия. Но атрибутивное единобожие шиитов отличается от атрибутивного единобожия мутазилитов. Их теория актного единобожия также противоречит учению актного единобожия ашаритов.

Атрибутивное единобожие мутазилитов означает лишенность сущности Бога всякого атрибута. Другими словами, оно означает отсутствие у сущности Бога атрибутов. Шиитское же атрибутивное единобожие означает тождественность атрибутов с сущностью.²⁸ Подробное объяснение этого вопроса необходимо искать в каламистских и философских книгах шиизма.

Актное единобожие шиитов противоположно актному единобожию ашаритов. Актное единобожие ашаритов имеет тот смысл, что ни одно сущее не обладает каким-либо действием, все они от Бога. Поэтому непосредственным творцом действий рабов также является Бог, раб не является творцом и создателем своего поступка. Такое мнение есть чистый фатализм, и его ложность доказана многими аргументами. Но актное единобожие шиитов означает, что система причин и следствий имеет свои основания и любое действие в то же самое время, существующее благодаря своей ближней причине, существует благодаря сущности Истины. Эти два вида существования находятся в долготе, а не в ширине друг друга.

Для объяснения этого вопроса обратитесь к книге "Человек и рок".

2.Справедливость. Справедливость является предметом согласия шиитов и мутазилитов. Смысл справедливости состоит в том, что Бог свои милость и прощение, а также бедствия и блага дает на основании сущностных и прежних достоинств, и в системе творения с позиции милости, прощения, бедствия, благ, воздаяния и наказания существует особый порядок.

Ашариты отрицают справедливость и отвергают такую систему. С их точки зрения, вера в справедливость в смысле упомянутой системы сопряжена с подчиненностью и подвластностью сущности Истины. А это противоречит абсолютной мощи сущности Истины. Справедливость, в свою очередь, имеет разные виды, на которые укажем при объяснении других принципов.

3.Воля и свобода. В шиизме принцип воли и свободы в определенной мере подобен тому, чему верят мутазилиты. Однако существует разница между свободой и волей, о которых говорят шииты, и свободой и волей, о которых глаголют мутазилиты.

²⁸ о, что приписывается мутазилитам об атрибутах, есть то, что здесь сказано. Хаджи Сабзавари говорит: Ал - Ашари был чрезвычайно многословен и говорил много от имени мутазилитов. Но от имени некоторых мутазилитов, например, от имени Абул - Хузайла, приводятся слова, содержание которых совпадает с тем, что говорят шииты.

Воля и свобода мутазилитов равны "уполномочию", т.е. предоставлению человека самому себе и отстраненности божьей воли от оказания влияния. Но это, как написано в своем месте, невозможно.

Воля и свобода, являющиеся предметом верования шиитов, имеют тот смысл, что рабы сотворены волевыми и свободными. Но, подобно любым другим тварям, рабы во всем своем бытии, со всеми достоинствами своего бытия, в том числе со всеми своими достоинствами деятельности, существуют благодаря сущности Истины и зависят от ее воли и милости.

Поэтому воля и свобода в вероучении шиитов являются посредующими звеньями между ашаритским фатализмом и мутазилитским поручительством. В этом заключается смысл известного суждения, дошедшего до нас от пречистых имамов: "Нет ни фатальности, ни поручительства, а есть только промежуточное явление".

4. Сущностное прекрасное и безобразное. Мутазилиты уверены, что действия в границах своей сущности являются прекрасными или безобразными. Например, справедливость прекрасна в меру своей сущности, а насилие безобразно в меру своей сущности. Мудрец выбирает добрые дела и избегает выбора дурных. Поскольку Всевышний Бог мудр, постольку неотделимым свойством его мудрости является совершение добрых и несовершение дурных дел. Следовательно, неотъемлемое свойство красоты и безобразности вещей, с одной стороны, и неотделимое свойство Бога быть мудрым, с другой, состоит в том, что совершение некоторых дел для Бога необходимо, а совершение некоторых других - непозволительно.

Ашариты резко против этого принципа, они отвергают как сущностью красоту и безобразность действий, так и суждения о позволительности или непозволительности чего-либо для Бога.

Некоторые шииты, находившиеся под влиянием мутазилитов, приняли вышеназванный принцип в той мутазилитской форме, но некоторые другие, думавшие более глубоко, приняв принцип сущностной красоты и безобразности, тем не менее, не признали его действующим на уровне Божественного мира.²⁹

5. Милость и выбор наилучшего - между ашаритами и мутазилитами существует спор о том, господствует ли милость, т.е. выбор наилучшего, в системе мира ради состояния рабов или не господствует? Мутазилиты считают принцип милости одной из обязательных и необходимых задач и обязанностей Бога. Ашариты же отвергали принцип милости и выбора наилучшего.

Правило милости, несомненно, является ветвью принципа справедливости и принципа прекрасного и безобразного. Некоторые шиитские мутакаллимы приняли правило милости в той мутазилитской форме. Но те шииты, которые считают в отношении Бога вопрос о задаче и обязанности чистой ошибкой, о принципе выбора наилучшего имеют другое представление, объяснить которое на этом уроке нет возможности.

6. Подлинность, независимость и доказательность интеллекта. В доктрине шиитов больше, чем у мутазилитов, доказывается суверенность, подлинность и доказательность интеллекта. С точки зрения шиитов, основанной на достоверных преданиях непогрешимых имамов, интеллект пророка есть внутренний интеллект, подобно тому, как сам пророк является внешним интеллектом. В шиитском фикхе интеллект считается одним из четырех доказательств.

7. Намерение и цель в действии Истины. Ашариты отрицают принцип, согласно которому действия Аллаха совершаются ради одного или нескольких намерений, одной или нескольких целей. Говорят, что иметь намерение и цель свойственного людям или им подобным тварям. Но Бог отрешен от этих свойств, ибо обладание каждого действующего намерением и целью означает фатальное господство цели и намерения над ним. Бог свободен и отрешен от любой зависимости, ограниченности и подчиненности, если даже подчиненность имеет свою цель.

Шииты подтверждают идею мутазилитов о намерениях действий и уверены, что между намерением действия и намерением действующего существует различие. То, что невозможно, сводится к тому, что Бог в своих действиях не преследует никакой для себя цели, но цель и намерение, направлены на тварь, ни в коем случае не противоречат совершенству, превосходству сущности и сущностной независимости Бога.

²⁹ См.; книгу "Адли илахи" ("Божественная справедливость").

8. Обнаружение скрытого в действии Истины допустимо, подобно тому, как допустима отмена в повелениях Истины.

Анализ темы обнаружения скрытого следует искать в глубокомысленных философских книгах, таких как "Асфар" Садр ад-Дина Ширази ("Путешествия").

9. Лицезрение Бога. Мутазилиты усиленно отрицают лицезрение Бога, они полагают, что в Бога лишь надо верить. Вера и вероисповедание связаны с мышлением и рассудком, т.е. только в рассудке и мышлении можно удостовериться в бытии Бога. Это и есть высший предел веры. Бог, ни при каких обстоятельствах не поддается созерцанию и лицезрению. Кораническое доказательство заключается в том, что Коран говорит: "Ни один взор не постигает Его, но Он постигает все взоры. Он духовный и всеведущий".³⁰

Но Ашариты серьезно убеждены, что Бог лицезрим глазами, но только в День Страшного Суда. Ашариты в подтверждение своего взгляда также апеллируют к некоторым Хадисам и стихам Корана. Среди них священные стихи: "Одни лица в тот день будут сиять, и взирать на Господа своего. А другие лица будут омрачены думой о том, что их поразит беда".³¹

Шииты верят в то, что Бог никогда глазами не будет виден - ни в этом мире, ни на том свете. Но высшим пределом веры также не является рациональная и рассудочная уверенность. Рациональная уверенность - это уверенное знание (илм ал-йакин). Выше рациональной уверенности стоит сердечная (душевная) уверенность, являющаяся подлинной уверенностью (айн ал-йакин). Подлинная уверенность - это созерцание Бога сердцем (душой). Стало быть, Бог глазами не лицезревается, он лицезревается сердцем (душой). Спросили у Али (мир ему): "Видел ли ты Бога?" Ответил: "Я не поклонялся Богу, которого не видел. Глаза его не лицезреют, а сердца (души) почему не могут его лицезреть?" У имамов спросили: "Видел ли пророк Бога при вознесении?" Ответили: "Глазами? - Нет. Сердцем? - Да". В этом вопросе только мистики придерживаются мнения, подобного мнению шиитов.

10. Вера грешника. В этом постоянно обсуждаемом вопросе шииты согласны с ашаритами, а не с хариджитами, уверенными, что грешник - вероотступник, и не с мутазилитами, являющимися сторонниками принципа "промежуточного состояния".

11. Непогрешимость имамов и святых. Одна из особенностей шиизма состоит в том, что пророки, по его мнению, считают имамов невинными в грехах, включая и малые и великие грехи.

12. Прощение и заступничество. И в этом вопросе шииты не согласны с догматическим взглядом мутазилитов, уверенных в том, что каждый, кто умирает без покаяния, не достоин прощения и заступничества. Они также против безосновательного ашаритского принципа прощения и заступничества.³²

³⁰ Коран. Скот, 103.

³¹ Коран. Воскресение, 22-25.

³² См. книгу: "Адли илахи". Бахш-и шафаат. ("Божественная справедливость" Глава "Заступничество").