

**ІБН РУШД. ВИРІШАЛЬНЕ СЛОВО
ПРО ЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЙНОГО ЗАКОНУ
ТА ЛЮДСЬКОЇ МУДРОСТІ**

**Критичні дослідження, переклад з арабської та
коментарі М. М. Якубовича**

Ібн Рушд. Вирішальне слово про зв'язок релігійного закону та людської мудрості / Критичні дослідження, переклад з арабської та коментарі М. М. Якубовича. – Острог : Національний університет «Острозька академія», 2011. – С. 42-81.

III. ОСОБЛИВОСТІ ПЕРЕКЛАДУ

«Вирішальне слово про зв'язок релігійного закону та людської мудрості» відоме в Європі з часів пізнього середньовіччя, тому історія вивчення цього тексту може бути предметом окремого бібліографічного нарису. Обираючи стандартний арабомовний текст для перекладу українською мовою, зупинимося на критичному виданні Мухаммада 'Аммари¹, яке ґрунтується на порівнянні трьох наявних у ті часи видань та, додатково, одного рукописного тексту². Редактор додав до тексту чимало коментарів та, що не менш важливо, здійснив поділ «Вирішального слова» на окремі розділи.

Актуальним для перекладу виявилось й новіше видання твору ібн Рушда за редакцію марокканського мислителя Мухаммада 'Абіда аль-Джабірі³. Цей текст, супроводжуваний об'ємним критичним вступом та змістовними коментарями, містить декілька коректив, відсутніх у виданні М. 'Аммари, які також були враховані у перекладі. У виданні М. аль-Джабірі запропоновано більш деталізований поділ на частини й розділи, а весь текст фактично розбито на 85 суджень. Утім, враховуючи суб'єктивність такої структуризації та її відсутність в оригінальному тексті, використано поділ М. 'Аммари, більш загальний та нейтральний з позиції оцінки головних значень конкретних фрагментів твору. Праця М. аль-Джабірі, спрямована на з'ясування суспільно-політичного контексту поглядів ібн Рушда, цікава й згаданими коментарями, частина з яких вміщена у примітках до українського перекладу. У примітках ми враховували й відмінності між різними варіантами перекладу тексту на європейські мови, посилаючись на праці А. Сагадєєва (російський

¹ Ібн Рушд. Кітаб фасль аль-макаль фі ма байна ль-хікма уа щ-шарі'а міна ль-іттісаль / Ред. М. 'Аммари. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'ріф, 1983. – 102 с. (далі – «'А»).

² Цит. праця. – С. 16-17.

³ Кітаб фасль аль-макаль фі тақрір ма байна ль-хікма уа щ-шарі'а міна ль-іттісаль ау вуджуб ан-нізар аль-'аклі уа худуд ат-гау'віль (ад-дін уа ль-муджтама') / За ред. М. аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-'арабія, 2007. – 134 с. Перше видання було здійснено в 1997 році. (далі – «Д»).

переклад)⁴, К. Пахняк (польський переклад)⁵ та Ш. Буттерворта (англійський переклад)⁶. Утім, в усіх без винятку випадках перевага віддавалася арабському оригіналу.

Намагаючись передати українською всі конотації арабомовних конструкцій, враховано семантичні особливості, закладені в стилі самого ібн Рушда. Філософські поняття, вживані в творі, розглядалися в межах їхнього автохтонного культурного значення⁷, а тому перекладач свідомо уникав класичних для сучасних філософських текстів латинізмів. Таким чином, «Вирішальне слово» подано не просто як окрему пам'ятку середньовічної філософії, а як твір, вписаний у контекст надзвичайно багатой культури мусульманського середньовіччя.

⁴ Сагадеев, А. Ибн Рушд (Аверроэс). – М.: Мысль, 1973. – 180 с. (далі – «С»).

⁵ Pachniak, Katarzyna. *Fasl al-Makal Ibn Rushda* // *Studia Antyczne i Mediewistyczne*. – No. 7 [42]. – S. 33-56. (далі – «P»).

⁶ Averroes. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory* / Tr. by Ch. E. Butterworth. – Provo: Brigham Young University Press, 2001. – 170 p. (далі – «B»).

⁷ Так, наприклад, і російський, і польський переклади репрезентують ключове для «Вирішального слова» поняття *таувіль* як «алегорична інтерпретація». Утім, термін «алегорія», вживаний у європейських мовах, не передає усієї складності та, головне, специфіки проблеми витлумачення в мусульманській культурі загалом та в мусульманській екзегетиці зокрема. Таким чином, я зупинився на більш нейтральному й ширшому варіанті «тлумачення», який не потребує додаткових «виправдань» на користь його вжитку.

**Вирішальне слово
про зв'язок
релігійного закону та людської
мудрості**

[Вступ].

Ім'ям Бога Милостивого, Милосердного, Якого просимо про допомогу¹. Хвала Богу, Господу світів, благословення та мир володарю нашому Мухаммаду, його родині та всім його сподвижникам.

Ось що сказав видатний та незрівнянний правник, джерело великих знань, справедливий суддя, Абу ль-Валід Мухаммад бін Мухаммад бін Ахмад бін Ахмад ібн Рушд (нехай буде вдоволений ним Усевишній Бог та нехай виявить Свою милість до нього!) – після належної хвали Богу та благословення Мухаммаду, Його пречистому та обраному посланцю:

[Постанова релігійного закону стосовно вивчення філософії].

Метою цього слова є вивчення того, чи є, з точки зору релігійного закону, дозволим міркування про філософію та логічні науки. Або, можливо, воно є забороненим, приписаним (*ма'мур-ун бі-гі*), заохочуваним (*'аля джігату н-надбі*) чи навіть обов'язковим².

Ми стверджуємо: дією філософії³ є ніщо інше, як міркування про суще (*мавджудат*) та його розгляд у тому аспекті, в якому воно вказує на Творця – я маю на увазі в аспекті [сущого] саме як творіння. А суще, зі свого боку, вказує на Творця настільки, наскільки пізнається сам спосіб його творення. Таким чином, чим повнішим буде знання про спосіб творення, тим повнішим буде знання про Творця.

Оскільки релігійний закон заохочує до розгляду суцього та всіляко спонукає до цього, стає зрозуміло, що назване цим поняттям

¹ Додано з «Д».

² Ібн Рушд розглядає проблему вивчення раціональних наук у контексті ісламського права, де розроблена зазначена ним класифікація видів учинків.

³ Автори видання «Слова» за редакцією М. аль-Джабірі вказують на те, що ібн Рушд свідомо використовує поняття «дія» (*фі'ль*) у стосунку до філософської науки, наголошуючи на правовому аспекті свого підходу. Адже мусульманське право зорієнтоване, в першу чергу, саме на дії (*аф'аль*), а не погляди (*ара'*) [Д., С. 85, прим. 2].

або є обов'язковим з точки зору релігійного закону, або заохочуваним.

Стосовно ж того, що релігійний закон закликає до розгляду сущого за допомогою розуму та вимагає його пізнання саме через розум, то на це вказує не один аят із Божого Писання – Благословенний Він та Всевишній! Прикладом є такі слова Всевишнього: **«Нехай же це буде повчанням Вам, тим, хто має очі!»** (Коран, 59:2). Тут міститься чітка вказівка (*насс*) на обов'язковість використання раціонального судження (*кийас*), або раціонального та релігійного-правового (*шар'їй*) водночас⁴.

Ще одним прикладом є наступні слова: **«Невже не дивилися вони на царство небес і землі, і на кожную річ, створену Богом?»** (Коран, 7:185). Ця чітка вказівка спонукає до міркування про все суще.

Усевишній Бог дав знати, що серед тих, кого Він вирізнув та пошанував цим знанням – Ібрагім (мир йому!). Усевишній сказав: **«Ось так Ми показали Ібрагіму царство небес і землі»** (Коран, 6:75) й так далі⁵. Також Всевишній сказав: **«Невже вони не бачили верблюдів – як створені вони? Та неба – як зведено воно?»** (Коран, 88:17). І ще: **«Які роздумують над творінням небес і землі»** (Коран, 3:191). Те ж саме міститься й у незліченній кількості інших аятів.

[Необхідність міркування].

Якщо встановлено, що релігійний закон зробив обов'язком раціональне міркування про суще та його розгляд – а сам розгляд є лише здобуванням та виведенням невідомого з відомого, тобто або самим судженням (*кийас*), або чимось, отриманим шляхом судження (*бі ль-кийас*)⁶ – у нашому міркуванні про суще нам обов'язково

⁴ У мусульманському праві термін *кийас* означає «судження за аналогією». М. аль-Джабірі наголошує на тому, що *кийас* у *фальсафі* відображає елліністичну концепцію силогізму, тобто формального умовиводу аристотелівської логіки [Д., С. 89, прим. 10].

⁵ Ібн Рушд має на увазі наступні айти цієї сури. Див: Коран, 6:76-79.

⁶ М. аль-Джабірі наголошує на тому, що в першому випадку («самим судженням») мається на увазі логічний умовивід, а в другому («чимось, отриманим шляхом судження») – релігійно-правове судження за аналогією [Д., С. 87, прим. 7]. М.

потрібно використовувати раціональне судження. Стає очевидним те, що такий розгляд, до якого нас закликає та спонукає релігійний закон, є найдосконалішим міркуванням через використання найдосконаліших видів раціонального судження, і називається [цей розгляд] «доказом» (*бурган*).

Отож, релігійний закон спонукає до пізнання Всевишнього Бога та Його творінь саме через доказ. А тому, хто прагне пізнати Благословенного й Всевишнього Бога та Його творіння через використання доказу, бажано або навіть необхідно спочатку дізнатися про види доказів та умови їхнього [обґрунтування], а також відмінності між судженням аподиктичним (*кийас бургані*), діалектичним, риторичним та софістичним⁷. Утім, таке [знання] не є можливим, якщо попередньо не знати про те, чим взагалі є судження, яких воно буває видів, що є судженням, а що не є. А вже це [знання], в свою чергу, не є можливим в тому разі, якщо попередньо не знати про складові частини судження – я маю на увазі засновки та їхні види.

Таким чином, релігійний закон зобов'язує віруючого – а його припису щодо міркування над сущим необхідно підкорятись – ще до самого міркування вивчити всі ці речі, які стосовно міркування займають таке ж місце, як знаряддя стосовно праці. Так само, як правник (*факіг*) із припису щодо розуміння (*тафаккуг*) правових норм виводить необхідність знання різних видів правових суджень, того, що з них є судженням, а що – ні, так само й тому, хто пізнає

⁶ Аммара наголошує на тому, що *кийас* – один із методів «розгляду» (*'imtibar*) [’А, С. 23, прим. 6].

⁷ «Аподиктичне судження» (*кийас бургані*, у *фальсафі* так позначали гр. \square λοβεκτικός – судження, здатне бути обґрунтованим) – доведена теза, тобто підтримана належними аргументами на протигагу іншій. Для ібн Рушда та інших представників *фальсафи*, услід за давньогрецькими мислителями, саме такий спосіб раціонального пізнання вважався найдосконалішим, а тому й був характерний лише для знання філософського. Менш досконале «діалектичне судження», яке, за Арістотелем, «є лише питанням стосовно членів протиріччя», а не утвердженням одного з них [Anal. pr. I 1,24 a 22 – b 12]. Оскільки «діалектичне судження» спирається на загальні уявлення (*машгурат*), цей спосіб пізнання притаманний представникам раціоналістичного богослів'я (*калям*). Нарешті, «риторичне судження» відображає лише «здогадку» (*зани*), а тому характерне для людей в цілому (*'амм* – «маси»). «Софістичне судження» вже за своєю сутністю вводить в оману (тому й називається *аль-мугаліті* – «помилкове»).

[Бога] (*'arīf*)⁸, із припису щодо міркування про суще необхідно виводити обов'язковість знання про раціональне судження та його види. Останнього це стосується ще більшою мірою, адже якщо зі слів Усевишнього «**Нехай же це буде повчанням вам, тим, хто має очі!**» (Коран, 59:2) правник виводить необхідність знання правового судження, то невже не слушно, щоб і пізнаючий Бога (*аль-'arīfu бі-Лягі*) виводив звідси необхідність знання про судження раціональне?

Не можна назвати такого роду вивчення раціонального судження «нововведенням» (*біда*)⁹, посилаючись на те, що його не існувало серед перших мусульман (*ас-садрі ль-аувалі*). Вивчення правового судження та його видів з'явилося вже після перших мусульман, але ж ніхто не називає його «нововведенням». Так само ми повинні розглядати й вивчення раціонального судження, а для цього є підстава, про яку тут говорити не місце¹⁰. Утім, більшість тих, хто належить до нашої громади¹¹, впевнені у можливості використання раціонального умовиводу, окрім невеликої групи буквалістів¹², але й їхні твердження можна спростувати доказами з Корану й Суні (*нусус*).

Отож, доведено, що релігійний закон зобов'язує вивчати раціональне судження та його види – так само, як він зобов'язує вивчати правове судження. А тому стає зрозуміло, що якби ніхто раніше за нас не вивчав раціонального судження та його видів, то ми

⁸ А. Сагадєєв розуміє *'arīf* (букв. «той, хто пізнав») як «пізнаючий [суще]»; К. Пахняк – як «той, хто знає Бога». Другий варіант видається нам більш відповідним (див. *аль-'arīfu бі-Лягі* нижче).

⁹ З точки зору мусульманської релігійно-правової доктрини (особливо сунітського традиціоналізму – *ас-салафійя*), будь-які нововведення в ісламі заборонені. Правник ханбалітської школи ібн Раджаб (1335 — 1393 рр.) визначав *біда* наступним чином: «Нововведення – це вигадана річ, яка не має відповідної основи в релігійному законі, що доводила б її правильність. Але те, що має основу в релігійному законі, яка доводить правильність цього, термінологічно не вважається нововведенням, хоча б з точки зору лексики й було таким» (цит. за [Тафсір аль-'Ушр аль-Ахір. – [Б.м.], [Б.д]. – С. 73]).

¹⁰ М. 'Аммара вважає, що розуміння цієї підстави доступне лише «обраним філософам» [’А., С. 25, прим. 5].

¹¹ Тобто сповідує іслам.

¹² «Буквалісти» (*хашавійя*): цим полемічним терміном означали досить різні напрями ісламу – і деякі шіїтські групи, і деяких антропоморфістів (*агль ат-таджсім*) серед сунітів [Д., С. 90, прим. 11].

мушили б починати весь пошук з початку. Наступник мав би користуватися у цьому допомогою попередника, щоб таким чином удосконалити своє знання. Дуже важко – або й взагалі неможливо – щоб якась одна людина самостійно й від самого початку досягла всього, чого потребує ця справа. Так само й важко для когось одного вивести всі необхідні знання видів правового судження, а знання раціонального судження це стосується ще більшою мірою.

І якщо хтось, окрім нас, уже вивчав це, то стає очевидним, що ми, йдучи своїм шляхом, повинні шукати допомоги в словах нашого попередника, незалежно від того, належав він до нашої громади чи ні¹³. Адже, розглядаючи зняряддя, яким звершується жертвопринесення, не приймається до уваги, належить воно комусь із нашої громади чи ні – якщо, звісно, це [зняряддя] відповідає всім вимогам. Під людьми «не з нашої громади» я маю на увазі тих давніх, які міркували про ці речі ще раніше за появу ісламської громади¹⁴.

Якщо все це правда, і якщо все, чого ми потребуємо у вивченні раціональних суджень вже якнайдосконаліше досліджено давніми, то нам слід мати під руками їхні книжки й дивитись, що вони про це говорили. Якщо все там правильно, то ми приймемо його, а якщо ні – застережемо від нього.

Коли ми завершимо такого роду вивчення й матимемо зняряддя, за допомогою яких зможемо розглядати суще й вміщену в ньому вказівку на спосіб творення – адже хто не знає творення, той не знає самого творіння, а хто не знає творіння, той не знає й Творця – тоді нам слід почати вивчення суцього у відповідності з ладом та способом, запозиченим нами із мистецтва пізнання аподиктичних суджень.

Також зрозуміло, що в стосунку до суцього цієї мети можна досягнути лише через спадковий та послідовний лад. Наступник має користуватися в цьому допомогою попередника так, як це робиться в математичних науках (*'улум ат-та'алім*)¹⁵. Уявімо, наприклад, що в

¹³ Тобто був мусульманином чи ні.

¹⁴ Ібн Рушд має на увазі грецьких мислителів.

¹⁵ М. 'Аммара та М. аль-Джабірі розуміють це поняття як «математика» (*ар-рійадійят*) [А., С. 27, прим. 2, Д., С. 92, прим. 13]. Те ж саме в перекладі А. Сагадєєва. Натомість К. Пахняк перекладає *'улум ат-та'алім* («освітні науки») як «науки, що переказуються на силі авторитету» [Р., С. 40]. Варіант «математичні

наш час відсутня геометрія, а на додаток ще й астрономія. І ось якась одна людина побажала самостійно дізнатися про розміри небесних тіл, їхні форми й відстані між ними. Навіть якби вона була за своєю природою розумніша від інших людей, то не спромоглася б на це й не дізналася б ні про, наприклад, відношення розміру сонця до розміру землі, ні про розміри інших світил – якщо тільки не через одкровення або щось інше, схоже на одкровення.

Якщо хтось скаже цій людині, що Сонце більше за Землю десь у сто п'ятдесят – сто шістдесят разів, то вона порахує це за божевілля, хоча в астрономічній науці ця річ належно доведена й ніхто зі знавців цієї науки в тому не сумнівається.

Що ж іще необхідно порівнювати із математичним мистецтвом, як не мистецтво основ права та саме право, яке завершило вивчення цих [основ] лише через тривалий час?¹⁶ Якби сьогодні якась людина побажала самостійно дійти до всіх доказів, виведених релігійно-правовими школами стосовно спірних питань, про які сперечалися в усіх землях ісламу, крім Магрибу¹⁷, то викликала б лише сміх, адже не змогла б цього зробити та й, взагалі, це вже було зроблено ще раніше за неї. Ця справа очевидна сама по собі й стосується не лише теоретичних (*'ільмійя*), а й практичних (*'амалійя*) речей: серед них немає жодного мистецтва, яке могла б самостійно створити лише одна людина. А що вже говорити про мистецтво мистецтв – мудрість (*хікма*)?

Якщо все це правда, то кожен раз, коли ми знаходимо в давніх народів міркування про суще та якісь погляди на нього, що відповідають умовам доведення, нам слід вивчати їхні слова й те, що вони стверджували в своїх книгах. Те, що відповідає істині, ми

науки» видається нам більш достовірним, адже, по-перше, далі ібн Рушд пише саме про науки, які спираються на математичний метод, а, по-друге, у середньовічних філософських та релігійних текстах я не зустрічав виразу *'улум ат-та'лім* у стосунку до «традиційних» (*наклі*) релігійних дисциплін. М. аль-Джабірі наголошує на тому, що саме так позначали математику в перших арабських перекладах грекомовних праць [Д., С. 92, прим. 13].

¹⁶ Коректура – згідно з виданням М. аль-Джабірі, який замість *ya amma* («а щодо...») пропонує читати запитальне *ya ma* («а що») [Д., С. 92, прим. 14].

¹⁷ На заході (*магриб*) мусульманського світу фактично безроздільно панувала малікітська релігійно-правова школа (*мазгаб аль-Імам Малік бін Анас*), до якої належав і сам ібн Рушд.

приймемо від них, порадіємо цьому та подякуємо їм за нього, а на те, що не відповідає істині, ми вкажемо, застережемо від нього та простимо їх за це.

Отож, стає зрозуміло, що релігійний закон робить нашим обов'язком вивчення книг давніх, адже задум їхніх книг та їхня мета співпадає з метою релігійного закону. Той, хто забороняє їх вивчення гідним цього людям, тобто тим, хто поєднує в собі дві речі – по-перше, даний від природи розум, а, по-друге, релігійну справедливість¹⁸ і пізнавальні й моральні чесноти – той закриває перед людьми двері, через які релігійний закон закликає людей до богопізнання (*ма'аріфату Ллаз*). А ці двері – двері дослідження, які ведуть до пізнання, гідного Його. Тому цей вчинок є вершиною невігластва й віддаленості від Усевишнього Бога.

[Умови вивчення книг давніх].

Хтось, вивчаючи ці [книги], може заблукати або схибити. Причиною цього може бути відсутність природних здібностей, безлад у навчанні, покора пристрастям, неможливість знайти вчителя, який допоміг би зрозуміти ці [книги], або збіг усіх цих обставин чи деяких із них. Утім, на цій підставі не можна забороняти їх вивчення тим людям, які цього справді гідні. Адже такого роду шкода, що може йти від цих книг, є чимось акцидентальним (*бі ль-'арад*)¹⁹, а не сутнісним. Немає жодної необхідності відмовлятися від того, що корисне за своєю природою та сутністю, хоч би воно й приносило акцидентальну шкоду. Саме тому Пророк (мир йому й Боже благословення!) наказав напоїти медом чоловіка, який страждав від проносу, а коли хвороба того лише посилилася й він почав скаржитись, [Пророк] сказав: «Бог говорить правду; але збрехав шлунок брата твого»²⁰.

¹⁸ За поясненням М. аль-Джабірі, мається на увазі коректне й неупереджене пізнання авторських смислів [Д., С. 94, прим. 19].

¹⁹ Тобто випадковим, зовнішнім, привнесеним, тим, яке не впливає із сутності речі або явища та виникає внаслідок збігу якихось обставин.

²⁰ Хадіс, уривок з якого цитує ібн Рушд, наводить аль-Бухарі. У наступній частині переказу йдеться про те, що «брат» продовжував давати тому чоловіку мед і, в підсумку, той одужав.

Ми скажемо так: хто забороняє гідним цього людям читати філософські книжки (*кутуб аль-хікма*) лише внаслідок того, що якісь там мерзотники нібито збилися зі шляху через вивчення цих книг, той схожий на людину, яка не дасть питної прохолодної води заспраглому, маючи в думках те, що хтось колись захлинувся такою водою – і, в підсумку, той помре. Насправді смерть від захлинання – це щось акцидентальне, в той час як смерть від спраги – явище сутнісне й логічно закономірне.

Те, що притаманне мистецтву [філософії] акцидентально, такою ж мірою притаманне й усім іншим мистецтвам. У скількох же правників право стало причиною слабкості їхньої моралі й бажанням поринути в мирське життя! Ми знаходимо більшість із них саме такими, хоча їхнє мистецтво за своєю сутністю вимагає набуття моральних чеснот.

Отож, не виключено, що з мистецтвом, яке вимагає пізнавальних чеснот, може акцидентально статися те ж саме, що й з мистецтвом, яке вимагає моральних чеснот²¹.

[Класи людей у стосунку до знання].

Коли все це доведено, і ми, мусульманська громада, впевнені в тому, що наш божественний закон – істина, і що саме він вказує нам та закликає нас до щастя пізнання Бога, Всемогутнього та Величного, а також Його творинь, то все це має бути переконанням (*масдік*) кожного мусульманина, яке відповідає його вродженим якостям та природі. Адже у стосунку до переконання природа людей відрізняється: хтось приходить до переконання через доказ, а хтось приходить до того ж самого через діалектичні твердження, адже його природа не дозволяє бути іншим. Іще хтось приходить через риторичні твердження до таких самих переконань, як той, хто приходить до них через доказ, на шляху до утвердження якого використовуються аподиктичні твердження.

Оскільки наш божественний закон звертається до людей цими трьома шляхами, переконатись в його істинності може кожна людина,

²¹ Переклад – згідно з виданням М. аль-Джабірі [Д., С. 95]. Такого ж варіанту тримається й Ш. Буттерворт. К. Пахняк та А. Сагалєєв перекладають навпаки («моральних... теж саме, що й... пізнавальних»).

окрім тих, хто на словах уперто все це заперечує або, не звертаючи уваги на такі речі, не йде жодним із шляхів, якими закликають іти до Бога.

Саме тому Мухаммада (мир йому й благословення!), було обрано посланцем як до світлих, так і до темних – я маю на увазі те, що даний йому релігійний закон включає в себе всі шляхи, якими закликають йти до Бога. Це видно зі слів Усевишнього: **«Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще»** (Коран, 16:125).

[Людська мудрість та божественний закон].

Якщо релігійний закон є істиною та закликає до вивчення того, що веде до пізнання істини, то нам, мусульманській громаді, достеменно відомо, що міркування, яке спирається на докази, не може вести до того, що суперечить релігійному закону. Істина не суперечить істині, але співпадає з нею та свідчить на її користь.

Якщо все це правда, то міркування, яке спирається на докази, веде до пізнання якогось конкретного суцього (*вуджуд ма*). А релігійний закон може або мовчати про це суще, або давати якість знання про нього.

І якщо [релігійний закон] мовчить про це, то не може бути ніякої суперечки, адже так само він мовчить і про деякі норми права, тож правник виводить їх за допомогою релігійно-правового судження.

Але якщо релігійний закон про це говорить, то буквально значення (*загір*) такого висловлювання може або співпадати із тим, до чого веде доказ, або суперечити йому. І якщо тут існує співпадіння, то вже немає чого додати, але якщо існує суперечка, то необхідно вдатися до витлумачення (*таувіль*).

[Таувіль].

Витлумачення – це відхід від буквального значення слова (*хакікійя*) до значення метафоричного (*маджазійя*) – за умови врахування метафоричного слововжитку в арабській мові. Сюди

належить називання речі за чимось, схожим на неї, або за її причиною, або за якоюсь властивістю, або за чимось, близьким до неї, або щось інше, те, що зустрічається у визначенні різних видів метафоричного мовлення (*аль-калям аль-маджазі*)²².

Якщо правник вдається до такої дій стосовно багатьох норм релігійного закону, то невже той, хто користується доказовим знанням (*'ільм аль-бургані*), не має на це більше прав? Адже правник посилається тільки на судження, в основі якого лежить здогадка, тоді як той, хто пізнає Бога (*'аль-аріф*), посилається на судження, в основі якого лежить достовірність²³.

Ми впевнено стверджуємо: будь-які [висновки], що обґрунтовані доказами, але суперечать буквальному смислу релігійного закону, підвладні витлумаченню – у відповідності з тими правилами (*канун*) витлумачення, які прийняті в арабській мові. Жоден мусульманин не має сумніву щодо цього твердження й жоден віруючий не сумнівається з такого приводу. А наскільки достовірнішим воно є для того, хто сам опрацьовує таку думку й намагається випробувати її, бажаючи поєднати осмислюване розумом (*аль-ма'куль*) та переказане традицією (*аль-манкуль*)²⁴!

Більше того, ми говоримо: те, що буквально проголошується в релігійному законі, може суперечити [висновкам], обґрунтованим доказом. Але якщо ми проглянемо всі частини тексту, то в інших

²² М. аль-Джабірі наводить декілька прикладів таких виразів у арабській мові: «Такий-то говорить перлами» (коли йдеться про красиві слова), «У нього білі руки» (про благодійника), «Небо задощило рослинами» (коли після дощу все зеленіє) [Д., С. 97, прим. 25].

²³ Ібн Рушд посилається на класичну епістемологію арабського філософського й правового мислення, де був поширений трискладовий поділ категорій знання – «достовірність» (*йакін*), «здогадка» (*занн*), «сумнів» (*шаққ*).

²⁴ Мова йде про класичний для мусульманської філософської думки поділ галузей знання на раціональні (*'аклі*, від *'акль* – «розум») й традиційні (*наклі*, від *накль* – «передання»). Саме до останніх належать власне й науки релігійні. Ібн Хальдун обґрунтовує цей поділ так: «Науки, до здобуття яких прагне людина, бувають двох видів: природні, до яких людина приходить через власне мислення, а також традиційні, які вона отримує від того, хто їх встановив. Перші – науки мудрості й філософії, яких людина досягає через власне мислення й своє людське сприйняття... а другі – науки традиційні та встановлені, що спираються на передання» [Тагзіб Мукаддіма ібн Хальдун / За ред. Х. аль-Харраза, Й. аль-Харірі. – Аль-Кувейт: Мактаба Агль аль-Асар, 2010. – С. 243].

словах релігійного закону віднайдемо те, що навіть буквально свідчить на користь витлумачення, або, принаймні, близьке до того, щоб це засвідчити. Саме тому всі мусульмани погоджуються з тим, що релігійний закон у цілому не можна розуміти буквально, так само, як увесь він не може витлумачуватися. Суперечки існують лише стосовно того, що саме можна витлумачувати, а що – ні. Наприклад, ашарити витлумачують аят про *істаува*²⁵ та хадіс про сходження²⁶, а ханбаліти розуміють ці тексти буквально.

Причиною того, що релігійний закон вміщує в себе зовнішній (*загір*) та внутрішній смисл (*батин*), є відмінності між спроможністю людей до міркування та неспівпадінням їхньої здатності до твердого переконання (*масдік*). А причиною, внаслідок якої буквальні смисли [релігійного закону]²⁷ суперечать одне одному, є прагнення вказати вкоріненім у знання (*ар-расіхіна фі ль-’ільм*)²⁸ на витлумачення, яке всіх об’єднає. Саме це мається на увазі в словах Усевишнього: «Він — Той, Хто зіслав Тобі Писання. Є у ньому *айати*, які викладені зрозуміло» – і аж до слів «вкорінені у знання»²⁹.

²⁵ Мова йде, наприклад, про 5 аят сури «Та.Га.» (20): «Милостивий утвердився на троні». Ібн Рушд має на увазі суперечки навколо розуміння лексеми *істаува* ‘(«утвердився»).

²⁶ Текст «достовірною» (*сахіх*) хадісу, на який посилається ібн Рушд: «Кожної ночі, коли до світанку залишається лише третина, наш Господь – Благословенний та Всевишній – сходить на нижнє небо. І говорить: «Чи хтось кличе Мене, щоб Я йому відповів? Чи хтось просить Мене, щоб Я йому дарував? Чи хтось благає про прощення, щоб Я йому простив?» [аль-Бухарі, Муслім].

²⁷ Тобто тексти Корану й Суни.

²⁸ Під цією лексемою коранічного походження (Коран, 3:7) ібн Рушд має на увазі «людей доказу», тобто філософів.

²⁹ Повний текст цитованого айату: «Він — Той, Хто зіслав Тобі Писання. Є у ньому айати, які викладені зрозуміло, вони — матір Писання. А інші мають багато значень. Тож ті, чії серця відхилилися убік, йдуть за багатозначним, прагнучи смуги і прагнучи витлумачення їхнього. Але витлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання говорять: «Ми віримо в це. Усе воно — від Господа нашого!» Але ж пам’ятають це лише обдаровані розумом!» (Коран, 3:7). Між екзегетами існує суперечка відносно правомірності паузи перед «і вкорінені у знання...» – якщо прочитати аят без неї, вийде «але витлумачення їхнього не знає ніхто, крім Бога й вкоріненіх у знання. Вони говорять...». Утім, переважна більшість сунітських інтерпретаторів вважає паузу обов’язковою. Присутня вона й у сучасних виданнях Корану.

Хтось може сказати: у релігійному законі існують речі, з буквальним значенням яких мусульмани погоджуються одностайно, а також ті, які вони витлумачують; а також ті, про які сперечаються. Чи правомірно на підставі доказу йти до витлумачення того, що одностайно розуміється буквально, або того, що одностайно якимось витлумачується?

Ми відповімо: якщо одностайність (*іджма'*) встановлено на достовірній підставі, то це справді неправомірно, але якщо одностайність встановлено на підставі здогадок, то це не може бути неправомірним. Саме тому Абу Хамід, Абу ль-Ма'алі та інші видатні мислителі (*айймати н-назар*) стверджували, що не можна однозначно вважати невірним того, хто суперечить одностайності стосовно витлумачення таких речей³⁰.

Те, що одностайність в теоретичних питаннях не встановлюється із такою ж достеменністю, як у питаннях практичних, може бути доведено тобі³¹ [наступним чином]: неможливо встановити одностайність стосовно якогось визначеного питання й у якусь визначену добу, якщо ми не з'ясуємо меж цієї доби, не знатимемо всіх учених тієї доби – а я маю на увазі знання про кожного разом та про їхнє загальне число, – а також якщо велика кількість джерел не переказує нам про їхнє вчення (*мазгаб*) у цьому питанні. Окрім усього цього, нам ще й повинно бути відомо, що вчені, які жили в той час, погоджувалися із тим, що в релігійному законі немає [поділу] на внутрішній та зовнішній смисл, і що знання про всі питання не повинно бути прихованим ні від кого, і що шлях до пізнання релігійного закону в усіх людей однаковий³².

Натомість, як свідчать перекази, більшість мусульман першого покоління вважали, що в релігійному законі є внутрішнє й зовнішнє, і що не обов'язково про внутрішнє повинен знати той, хто не гідний

³⁰ М. аль-Джабірі наводить цитати із праць обох мислителів, які підтверджують тезу ібн Рушда [Д., С. 99, прим. 30].

³¹ «Може бути доведено тобі»: переклад – на підставі тексту М. аль-Джабірі; у М. Амари «може бути доведено» [А., С. 37].

³² На думку ібн Рушда, не можна говорити про якусь «одностайність» минулих поколінь у теоретичних питаннях (*назарійят*, тих, які належать до сфери чистого мислення), адже доказ на користь цього повинен відповідати всім перерахованим умовам.

цього знання й неспроможний його зрозуміти. Аль-Бухарі наводить переказ від 'Алі бін Абу Таліба (нехай буде вдоволений ним Бог!), що той сказав: «Говоріть людям про те, що їм відомо. Невже ви хочете, щоб Бога та Його Посланця звинуватили в брехні?»³³ Майже те ж саме переповідають від цілої групи (*джама'*) перших мусульман (*салаф*). Як можна собі уявити якусь одностайну думку в теоретичних питаннях, яка дійшла би до нас, якщо ми достеменно знаємо, що вчені всіх часів наголошували на існуванні речей, сутність яких не повинна бути відомою усім людям?

Інакше відбувається з речами практичними. Кожен вважає, що їх необхідно однаково доносити до всіх людей. Для того, щоб стосовно такого питання існувала одностайність, необхідно, щоб воно було широко розповсюдженим та не містило в переказах про себе жодних протиріч. Цього достатньо, щоб досягнути одностайності в практичних речах – на відміну від теоретичних.

[Аль-Газалі та філософи].

Ти можеш запитати: якщо немає необхідності звинувачувати когось у невір'ї за порушення одностайності в питаннях витлумачення, адже будь-яка одностайність тут не є можливою, то що ти скажеш про таких філософів ісламу як Абу Наср [аль-Фарабі] та ібн Сіна? Адже Абу Хамід у своїй книзі, відомій під назвою «Непослідовність»³⁴, однозначно звинувачував їх у невір'ї на основі

³³ Відомий сучасний апологет-традиціоналіст Саліх аль-Фаузан коментує цей хадіс так: «Не відкривайте кожній людині тих питань, смисл яких їй недоступний... відкривайте ті речі, які люди можуть зрозуміти та які будуть для них корисними» [Шейх Саліх аль-Фаузан. 'Інату ль-мустафід бі-шарх кітаб ат-таухід. – Бейрут: Му'асаса ар-Рісала, 2003. – Т. 1. – С. 51]. Аль-Фаузан підкреслює необхідність «доречності» певних слів: «Якщо хтось буде говорити перед грішниками, які вживають вино, чинять перелюб та крадуть, слова «Бог – Всепрощаючий та Всемилолюбивий, Близький та Відповідаючий, Преславний та Всевишній, Він прощає та вибачає», то вони лише збільшать їхнє зло. Краще сказати: «Бійтеся Бога, Преславного й Всевишнього, Який обіцяє кару розпусникам та крадіям...» [Там само].

³⁴ Мова йде про твір аль-Газалі «Непослідовність філософів» (*Тагафут аль-фаласіфа*), у відповідь на який ібн Рушд написав «Непослідовність непослідовності» (*Тагафут ат-Тагафут*).

трьох питань: твердження про вічність світу, про те, що Бог – Пречистий від цього Він! – не знає одиничних речей, а також витлумачення тілесного воскресіння й усіх подробиць потойбічного життя.

На це ми відповімо так: із його слів стає очевидним, що звинувачення у невір'ї, висловлене [Абу Хамідом] на адресу цих двох [мислителів], не було однозначним. Адже в книзі під назвою «Межа»³⁵ він чітко висловився про те, що питання звинувачення у невір'ї за порушення однастайності можна розуміти по-різному³⁶.

Із наших слів стає зрозуміло, що в таких питаннях не можна дійти до однастайності (*іджма'*). Від багатьох праведних попередників – не згадуючи вже всіх інших – передають, що існують витлумачення, які не можна відкривати нікому, крім гідних його людей, тобто «вкорінених у знання». Ми віддаємо перевагу зупинці після слів Усевишнього «і вкорінені у знання»³⁷, адже якщо вчені (*агль аль-'ільм*) не будуть знати витлумачення, то в них не буде й можливості виявити таку особливість, як здатність приходити до переконання (*масдік*). А саме воно, в свою чергу, зобов'язує їх до такої віри в Нього, якої немає в інших людей. Усевишній Аллах описав їх як тих, що вірують у Нього; тож це стосується віри, яка ґрунтується на доказі, а вона стає можливою тільки через знання такого витлумачення. А не-вчені (*гайр агль аль-'ільм*) віруючі – це ті, чия віра [в «багатозначні» айати]³⁸ не ґрунтується на доказі.

Якщо Бог відзначив учених саме такою вірою, то вона обов'язково повинна ґрунтуватись на доказі. А бути такою вона може тільки через знання витлумачення. Бог, Всемогутній та Преславний,

³⁵ Йдеться про книгу під назвою «Межа, що розділяє іслам та ересь» (*Файсал ат-тафріка байна ль-іслам уа з-зандіка*).

³⁶ М. 'Аммара цитує відповідний фрагмент зі згаданого твору аль-Газалі, де йдеться про те, що про «звинувачення в невір'ї» (*такфір*) за заперечення однастайності «потрібно ще поміркувати» (*фі-гі назар-ун*) [’А, С. 37, прим. 2].

³⁷ Див. прим. 29. Ібн Рушд вважав, що правильним розумінням айату буде наступне: «але витлумачення їхнього не знає ніхто, крім Бога й вкорінених у знання. Вони говорять...». Див. про дискусію екзегетів навколо вказаного айату в: Abdul-Raof, Hussein. On the Dichotomy Between the Muhkam and Mutashabih // Journal of Qur’anic Research and Studies. – 2008. – Vol. 3. – Issue 5. – P. 47-70.

³⁸ Інтерполяція – згідно з коректурою Ш. Буттерворта, що підтверджується й контекстом.

розповів, що такі витлумачення цих [айатів] є істиною, а доказ може свідчити лише на користь істини.

Якщо все це справді так, то стосовно витлумачень, якими Бог відзначив учених, не може бути повної згоди. Це очевидно для кожної неупередженої людини.

[Божественне знання].

Більше того, ми вважаємо, що Абу Хамід помилився, приписавши філософам-перипатетикам (*аль-хукама' аль-маша'ін*) твердження про те, що Бог – Пресвятий та Всевишній – взагалі не знає одиничних речей. Але насправді вони стверджують, що вони відомі Всевишньому, але Він знає їх знанням зовсім іншого роду, ніж наше. Адже наше знання про них зумовлене пізнаванням, з'являючись та змінюючись разом із ним. Але знання Преславного Бога про суще протилежне й навіть зумовлює собою це суще. Той же, хто уподібнює ці [роди] знання одне одному, намагається поєднати сутності й властивості протилежностей, а це – найвища ступінь невігластва!

Якщо поняття «знання» вживається на позначення як того знання, що з'явилося³⁹, так і того знання, що існувало вічно⁴⁰, то воно є лише омонімом. Адже на позначення протилежностей вживається чимало одних і тих самих імен. Наприклад, і про велике, і про мале говорять як про *аль-джалаль*⁴¹; і про світло й п'тьму говорять як про *ас-сарім*⁴². Тут не може йти мови про якесь визначення, що включало б у себе обидва [роди] знання, як це уявляють собі наші сучасники-мутакалліми. Цьому питанню ми присвятили окреме міркування, до написання якого нас спонукав один із наших друзів⁴³.

³⁹ Тобто людського.

⁴⁰ Тобто божественного.

⁴¹ *Аль-джалаль*: «величне», «славне», так говорять про щось значиме.

⁴² *Ас-сарім*: «гостре», так можуть називати і світанок, який «ріже» темряву, і сутінки, які «розрізають» день.

⁴³ Мова йде про невеликий текст під назвою «Про божественне знання», який часто розглядають як додаток до «Судження». У вказаному тексті ібн Рушд доводить, що порівнювати людське й божественне знання неприпустимо, а тому, відповідно, не можна приписувати філософам погляд про те, що Бог нібито не знає одиничних речей.

Як можна уявити, що перипатетики говорять: «Через Своє вічне знання Бог – Преславний Він! – не знає одиничних речей», тоді як вони цілком слушно вважають, що правдивий сон може включати в себе попередження про одиничні речі, які мають відбутися у майбутньому, і що людина отримує це попереджувальне знання (*аль-’ільм аль-мунзір*) від знання вічного, що впорядковує весь світ та володарює ним⁴⁴?!]

[Перипатетики] не вважають, що лише божественне знання одиничних справ відрізняється від нашого, але ще й стверджують те ж саме про знання речей загальних. А наші знання про загальні речі також походять із природи суцього, тоді як у випадку зі знанням божественним все відбувається навпаки⁴⁵. Висновок, до якого веде доказ, свідчить, що божественне знання вільне⁴⁶ від того, щоб про нього говорити як про загальне чи про одиничне. Тому суперечки з цього приводу – я маю на увазі, вважати [перипатетиків] невірними чи ні – не мають жодного сенсу.

[Світ: створений чи нестворений].

⁴⁴ Вказана філософська концепція «правдивого сну» справді зустрічається у працях арабських перипатетиків. Абу ’Алі Міскавайг (932/936 – 1030 pp.) формулює цей погляд наступним чином: «Уже стверджено й доведено філософськими пошуками, що душі не притаманний час і що її вчинки ніяк не залежать від часу. Вона не потребує його, адже час іде слідом за рухом, а рух — особливість фізичної природи. І якщо це так, то в душі присутні всі речі, незалежно від того, є вони минулими чи майбутніми. Вона бачить їх одним і тим самим оком. Сон — це відмова душі від деяких засобів, які у цей час відпочивають. Під такими засобами я маю на увазі відчуття. Отож, коли душа відмовляється від цих засобів, то в неї залишаються інші — самісні дії, які характеризуються іншим видом руху, а цей рух і називається сновидінням та душевною подорожжю. Такий самісний рух залежить від двох станів — Божественного, сутність якого полягає в баченні душею вищих обр’їв, а також фізичного, який є баченням нижніх обр’їв» [Абу ’Алі Міскавайг та Абу Хайан ат-Таухіді. Верблюди, які тікають, і собаки, які їх переймають. Переклад з арабської, передмова та коментарі М. Якубовича // Всесвіт. – No. 9-10. – 2009. – С. 176]

⁴⁵ Тобто людське знання про загальні речі (*кулліїят*, у середньов. схоластиці – *universalia*) формується під впливом суцього, в той час як знання Божественне творить саме суще й цілком незалежне від нього.

⁴⁶ Поняття *муназзіг* («вільне [від]», «чисте [від]») тут позначає трансцендентність божественного знання та його відмінність від знання, притаманного творінням.

Що стосується питання про те, створений світ чи вічний, то, на мою думку, суперечки з цього приводу, які розгорнулися між мутакаллімами-ашаритами та мудрецами давнини, ледь не є суперечками про відмінності вжитку понять, особливо у декого з давніх.

Адже [давні] зійшлися на тому, що суще буває трьох видів – двох крайніх та одного проміжного. Вони узгодили вжиток понять на позначення двох крайніх видів, але сперечалися про вид проміжний.

Один із цих видів сушого – це суще, яке існує завдяки чомусь іншому та від чогось, а я маю на увазі від певної діючої причини та завдяки певній матерії⁴⁷. Час випереджає це суще, тобто його існування. Саме так відбувається з тілами, які досягаються нашими відчуттями – наприклад, утворення води, повітря, землі, тварин, рослин та всього іншого. Усі – як давні, так і ашарити, погоджуються з тим, що цей вид сушого називається «виниклим».

Протилежним видом сушого є те, існування якого не залежить від чогось іншого та ні від чого не походить, а час не випереджає його.

Усі – тобто обидві групи – також погоджуються із тим, що воно називається «вічним», а його існування досягається через доказ. Таким є Бог, Благословенний та Всевишній, Причина всього світу, Той, Хто його творить та зберігає. Преславний Бог та велика в Нього сила!

Вид сушого, яке знаходиться між цими двома краями – суще, існування якого не залежить від чогось іншого, того, що не випереджається часом. Але його існування походить від чогось – а я маю на увазі певне діюче начало. Саме таким загалом є світ. Усі вони⁴⁸ погоджуються із тим, що в світі існують ці три якості. Мутакалліми або допускають, що час не випереджає його, або вимушені з цим погодитись, адже, на їхню думку, час – це щось, пов'язане із рухами й тілами. Вони також погоджуються із давніми мислителями, що майбутній час – так само, як і майбутнє існування –

⁴⁷ Поняття «діюча причина» (*сабаб фа'іль*) та «матерія» (*мадда*) вжиті ібн Рушдом без означеного артикля.

⁴⁸ Тобто і «давні філософи», і ашарити.

нескінченний⁴⁹. Сперечаються вони лише про минулий час, а також минуле існування. Мутакалімі вважають, що вони скінченні – а саме таким є вчення Платона та його прихильників. Натомість Арістотель та його послідовники вважають, що вони нескінченні – так само, як у випадку з майбутнім [часом та існуванням].

Цей інший вид суцього⁵⁰, очевидно, має схожість як із існуванням, що дійсно виникає (*вуджуд аль-ка'ін аль-хакікі*), так і з існуванням, що є вічним. У кого переважила думка про те, що воно більше схоже на вічне існування, ніж на виникле, той назвав його «вічним», а у кого переважила думка про те, що воно більше схоже на виникле, той назвав його «виниклим». Але насправді воно не є ні «виниклим», «ні вічним», адже те, що справді є виниклим, із логічною необхідністю підвладне знищенню, в той час те, що є справді вічним, не має причини.

Дехто з них⁵¹, зокрема Платон та його послідовники, назвав цей вид суцього «виниклим разом із часом» (*мухдас азалі*)⁵², адже, на їхню думку, час є обмеженим у минулому.

Отож, вчення про [створення] світу не є настільки далекими одне від одного, щоб якесь одне із них вважати невір'ям, а інше – ні. Адже в такому разі ці погляди мали б бути принципово відмінними⁵³ – я маю на увазі протилежними. Саме так розглядають це питання мутакалімі, тобто стверджують, що поняття «вічний» та «виниклий» стосовно світу в цілому є протилежностями, але, як стає очевидно з наших слів, насправді все зовсім інакше.

Разом із цим, такі погляди⁵⁴ на світ не відповідають буквальному сенсу релігійного закону. А якщо ми проглянемо айати, що розповідають про виникнення світу, то побачимо, що, згідно з їхнім буквальним смислом, форма світу справді є «виниклою», а

⁴⁹ Як відзначає М. аль-Джабірі, мова йде про віру в нескінченне потойбічне життя [Д., С. 105, прим. 41].

⁵⁰ Тобто «світ в цілому».

⁵¹ Ібн Рушд має на увазі «давніх філософів».

⁵² Тобто тим, яке має початок, але не має кінця. К. Пахняк перекладає: «створене й вічне» [Р., С. 46].

⁵³ Букв. «на межі віддаленості».

⁵⁴ Тобто позиція мутакалімів.

буття й час самі по собі простираються в обидва напрямки⁵⁵, тобто є нескінченними. Це так, адже слова Всевишнього «**Він — Той, Хто створив небеса й землю за шість днів, коли трон Його був над водою**» (Коран, 11:7) вимагають буквального [розуміння] того, що одне суще було перед іншим, а саме «трон» і «вода», а також і те, що певний час був перед цим часом, тобто поєднаним із формою цього сущого – числом рухів небесної сфери⁵⁶. Інші слова Всевишнього – «**Того Дня земля зміниться іншою, так само, як і небеса**» (Коран, 14:48) – так само вимагають буквального [розуміння] того, що певне суще буде існувати після цього сущого. А слова Всевишнього «**Потім Він повернувся до неба – а воно було димом**» (Коран, 41:11) буквально вимагають [розуміння] того, що небеса створені із чогось⁵⁷.

Отож, слова мутакаллімів про світ не відповідають буквальному значенню релігійного закону, а тому є лише витлумаченнями. Ніде в релігійному законі не говориться, що Бог був поряд із чистим небуттям, а тому там немає жодної чіткої вказівки на це. То чи можна розглядати слова мутакаллімів про ці аїати як одностайне судження, яке вимагає віри в себе? А от саме про

⁵⁵ М. аль-Джабірі наголошує, що під «двома напрямками» мається на увазі минуле й майбутнє [Д., С. 106, прим. 42].

⁵⁶ Йдеться про актуальний, тобто *наш* час.

⁵⁷ Мутакаллім-ашарит Фахр ад-Дін ар-Разі (1149 – 1209 рр.), коментуючи цитований ібн Рушдом аїат, де згадується «трон» (*'арш*) Божий, вважає, що в тексті міститься аргумент на користь досконалості Божої могутності (*кудра*). Адже трон – найбільше з творінь – згідно з витлумаченням ар-Разі, перебував «над водою» без жодної опори [Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Мафатіх аль-Гайб. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1982. – Т. 17. – С. 195]. Під «димом» із 11-ого аїату 41-ї сури («Пояснені»), на думку цього мутакалліма, маються на увазі неділимі частинки, тобто атоми: «...коли Бог побажав створити з цих частинок небеса, сонце та місяць, вони були темними. Адже «дим» не може означати нічого іншого, крім розрізаних частинок, які не пов'язані між собою та яким не притаманне світло» [Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Мафатіх аль-Гайб. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1982. – Т. 27. – С. 105]. Традиціоналіст Такі ад-Дін ібн Таймійя (1268 – 1328 рр.), критикуючи представників як *каляму*, так і *фальсафи*, наголошував, що «все, крім Бога, є виниклим – після того, як його не було» [Ібн Таймійя. Кітаб ас-Сафадійя / За ред. Мухаммада Саліма. – Ар-Ріяд: [Б.м.], 1406/1986. – Т. 2. – С. 126]. У той самий час ібн Таймійя стверджував, що «дим», пояснюваний ним як «пара від води», виник із «певної матерії» (*мадда*), що була створена Богом раніше [Ібн Таймійя. Кітаб ас-Сафадійя / За ред. Мухаммада Саліма. – Ар-Ріяд: [Б.м.], 1406/1986. – Т. 2. – С. 125].

буквальний смисл говорить ціла група (*фірка*) мудреців⁵⁸. Мабуть, ті, хто сперечається про [витлумачення]⁵⁹ цих заплутаних питань, або праві та, відповідно, заслуговують винагороди, або помиляються, заслуговуючи на виправдання. Адже переконання в чомусь, яке завдячує своїм існуванням утвердженому в душі доказу, є примусовим, а не вибірковим. Я маю на увазі те, що ми не можемо переконуватись чи не переконуватись так само, як підійматись чи не підійматись.

[Буквальний та внутрішній смисл].

Оскільки вільний вибір є однією з умов появи відповідальності⁶⁰, то людина, переконання якої стало помилковим внаслідок якоїсь неясності, заслуговує на виправдання, якщо, звісно, належить до вчених. Тому Пророк, мир йому, сказав: «Якщо суддя вдається до самостійного судження й виявляється правим, то заслуговує двох винагород, а якщо помиляється, то все одно заслуговує на одну»⁶¹. А який суддя величніший за того, хто судить про суще, про те, яким воно є або не є?

Цими «суддями» є вчені, яких Бог вирізнив [можливістю] витлумачення. Таку помилку стосовно релігійного закону їм можна пробачити, адже ця помилка з'являється серед вчених, котрі міркують про заплутані речі – а міркувати про них їм доручив саме релігійний закон.

Але якщо така помилка з'являється серед інших категорій людей, то стає чистим гріхом, незалежно від того, є вона помилкою в справах теоретичних чи практичних. Так само, як не заслуговує на виправдання суддя, який, не маючи достатніх знань про Суну⁶²,

⁵⁸ Вище (с. 42. у виданні М. 'Аммари) ібн Рушд називає поняттям *фірка* (букв. «група») послідовників Арістотеля, у той час як прибічників Платона мислитель означає як *ші'а* (букв. «партія», «прихильники»). Можливо, в даному випадку ібн Рушд має на увазі конкретно арістотелістів, які вважали матерію співвічною Богу.

⁵⁹ У окремих рукописах слово «витлумачення» (*таувіль*) пропущене, тому М.

'Аммара цілком слушно розглядає його як інтерполяцію ['А., С. 43].

⁶⁰ Як відзначає М. аль-Джабірі, в ісламському праві таких умов загалом є три: повноліття, здоровий глузд і свобода вибору [Д., С. 107, прим. 45].

⁶¹ Цей хадіс наводить Абу Давуд.

⁶² М. 'Аммара уточнює, що мова йде про «закон» (*канун*) взагалі.

помиляється у своєму судженні, так само й суддя, який судить про суще, але сам не відповідає необхідним умовам для такого судження, не заслуговує на виправдання; більше того, він стає грішником або невіруючим.

Оскільки від людини, яка береться судити про дозволене й заборонене, вимагається поєднання в собі усіх здібностей до самостійного судження, тобто знання принципів [права] та вміння виводити на їх основі висновки через релігійно-правове судження (*кийас*), то чи не більш важливо встановити такі ж умови для того, хто береться судити про суще – я маю на увазі знання мисленнєвих основ та способу виведення з них висновків.

Отож, у стосунку до релігійного закону⁶³ помилка буває двох видів. Це може бути помилка, якої припускається людина, що розбирається у певних речах, і за це вона заслуговує на виправдання. Так, наприклад, заслуговує на виправдання вправний лікар, який припускається помилки в медичній науці, вправний суддя, який помиляється в судженні. Але не заслуговує на виправдання той, хто не гідний займатися цими речами.

А що стосується помилки, за яку не заслуговує на виправдання жодна людина, то, якщо це помилка у віроповчальних принципах релігійного закону, вона вважається «невір'ям» (*куфр*), а якщо стосується речей, дотичних до цих принципів, то вважається «нововведенням» (*біда*). Такого роду помилка можлива в стосунку до тих речей, до пізнання яких ведуть усі види доказів, а, отож, в такому сенсі пізнання цих речей доступне всім. Сюди належить визнання Бога, Благословенного й Усевишнього, пророчих місій, потойбічного щастя й нещастя.

Саме до цих трьох віроповчальних основ ведуть три види доказів, завдяки яким кожна людина може переконатися в тому, що їй потрібно знати. Я маю на увазі докази риторичні (*хатабія*), діалектичні (*джадалія*) та аподиктичні (*бурганія*)⁶⁴.

Той, хто заперечує речі, схожі на ці – тоді як вони належать до основ релігійного закону – є або невіруючим, упертим на словах, але

⁶³ Як і в багатьох інших частинах тексту, тут ібн Рушд позначає терміном «релігійний закон» (*аш-шар'і*) тексти Корану й Суни загалом.

⁶⁴ Ці поділ аргументації на три види, відомий в арабській філософській думці з часів появи *фальсафи*, запозичений східними перипатетиками від Арістотеля.

не в своєму серці⁶⁵, або просто невігласом, який відвертається від пізнання відповідних доказів. Адже якщо така людина належить до аподиктиків, то може йти вже існуючим шляхом до переконання через доказ. А якщо вона належить до діалектиків – то через суперечку; а якщо до людей, які чекають на повчання – то через повчання⁶⁶. Саме тому Пророк, мир йому, сказав: «Мені наказано боротися з людьми доти, доки вони не скажуть «немає бога, крім Бога» й не повірять мені»⁶⁷, маючи на увазі саме ці три шляхи до віри.

А що стосується речей, які через свою прихованість стають відомими тільки через доказ, то Бог виявив свою милість до рабів, яким закритий шлях до доказу – або через їхню природу, або через їхні звички, або через відсутність можливостей навчатись – створивши їм відповідні образи та приклади й закликавши їх до переконаності в цих образах. Адже переконаність у цих образах можлива через докази, спільні для усіх – я маю на увазі діалектичні й риторичні.

Саме в цьому полягає причина поділу релігійного закону на зовнішню (*загір*) й внутрішню (*батин*) частини. Зовнішня – це образи, які позначають смисли; внутрішня – це самі смисли, які відкриваються лише для аподиктиків. Такими є чотири або п'ять видів суцього, про які Абу Хамід згадує в книзі «Межа»⁶⁸.

Якщо, як уже йшлося, вийде так, що пізнаємо саму річ усіма трьома способами, то ми не будемо мати потреби у створенні якихось образів; таким чином доти, доки річ буде для нас такою, якою є ззовні (*'аля загірігі*), нам не буде потрібне витлумачення. І якщо такого роду

⁶⁵ «Серце» (*кальб*) – тут вживається як традиційний арабський термін на позначення інтелектуального й чуттєвого начала людини.

⁶⁶ Як відзначає М. аль-Джабірі, ібн Рушд намагається провести паралель між вченням Арістотеля та власне коранічним поглядом на методіку доказу: «**Клич на шлях Господа свого з мудрістю й добрим повчанням і сперечайся з ними тільки тим, що найкраще**» (Коран, 16:125) [Д., С. 109, прим. 47].

⁶⁷ Уривок з хадісу, наведеного Муслімом. У схожій редакції цитується й аль-Бухарі.

⁶⁸ У згаданій праці аль-Газалі класифікує види суцього наступним чином: 1) Сутнісне (*заті*), тобто речі як такі. 2) Чуттєве (*хассі*), тобто уявні образи. 3) Уявне (*хайалі*) – наприклад, спогади. 4) Рациональне (*'аклі*) – «чиста» думка, яка схоплює сутність та вільна від форм. 5) Уподібнювальне (*шубугі*) – атрибутоване, тобто, наприклад, уявлення про «гнів» чи «любов» Божу, яке лише частково передає реальний смисл властивості (цит. за: [Д., С. 110, прим. 48]).

зовнішньою буде щось із основ [релігійного закону], то будь-хто, хто вдасться до витлумачення, стане невірющим. Наприклад, таким може бути той, хто не вірить ні в щастя, ні в нещастя у потойбічному житті, думаючи, що ці слова покликані лише захищати одних людей від інших, зокрема їхні тіла й почуття. Нібито все це – лише хитрість, а єдиною метою людського життя є лише чуттєве існування⁶⁹.

Якщо доведено це, то із наших слів тобі вже зрозуміло, що в релігійному законі є така зовнішня частина, яку не можна тлумачити. І якщо таке витлумачення буде стосуватись віроповчальних основ, то стане невір'ям, а якщо буде стосуватись речей, дотичних до основ, то буде нововведенням.

Існує також інша зовнішня частина, яку можуть витлумачувати лише аподиктики. Але якщо вони будуть розуміти її буквально, то це стане невір'ям. І якщо витлумаченням [цієї частини] будуть займатися не-аподиктики та ще й відхилятися від буквального значення, то з їхнього боку це буде невір'ям або нововведенням. До цього виду [текстів] належить аят про «утвердження [на троні]»⁷⁰ й хадіс про сходження. І саме тому Пророк, благословення йому й мир, висловився про чорношкіру рабіню, яка сказала йому, що Бог знаходиться на небі, так: «Відпустіть її, вона віруюча». Адже ця рабіня не належала до аподиктиків⁷¹.

Причина цього полягає в тому, що людям, у яких переконання визріває лише за допомогою уяви – я маю на увазі те, що вони переконуються в якійсь речі лише тоді, коли можуть її уявити – досить важко переконатись у речах, які неможливо уявити.

Це ж саме стосується й тих, які в даному випадку розуміють, що йдеться саме про конкретне місце. Такі люди знаходяться на більш високому ступені міркування, ніж перші, які вірять у тілесність⁷². Говорячи з ними про подібні речі, таким людям слід відповідати, що [ці тексти] належать до багатозначних аятів

⁶⁹ Тобто тілесне.

⁷⁰ Мова йде про цитовані вище тексти, де буквально йде мова про те, що Бог перебуває «на небі».

⁷¹ Цей хадіс наводить Муслім.

⁷² Переклад – згідно з поясненнями М. аль-Джабірі.

(*муташиббігат*), і що зупиняйтесь потрібно після слів: «їхнього витлумачення не знає ніхто, крім Бога»⁷³.

І хоча аподиктики зійшлися на тому, що такого роду [тексти] необхідно витлумачувати, самі їхні витлумачення різняться між собою – в залежності від того, якого рівня досягнув кожен із них у пізнанні доказу.

У релігійному законі існує ще й третя категорія [текстів], яка знаходиться посередині між двома першими. Стосовно неї є сумніви. Деякі люди, що вдаються до міркувань, пов'язують її із зовнішньою стороною, яку не можна витлумачувати; інші люди пов'язують її з внутрішньою стороною, буквально розуміння якої для вчених неприйнятне. Так складається тому, що ця категорія [текстів] надто заплутана й незрозуміла, а тому той, хто стосовно них помиляється, заслуговує на виправдання – я маю на увазі тих, хто належить до вчених⁷⁴.

[Потойбічне життя].

Хтось може запитати: якщо стало зрозуміло, що релігійний закон поділяється на три відповідних категорії, то до якої категорії, на вашу думку, належить те, що сказано про потойбічне життя та його особливості?

Ми відповімо: це питання, цілком очевидно, належить до категорії [текстів], у розумінні яких існують розбіжності. Ми бачимо, як деякі люди, що самі себе відносять до аподиктиків, говорять: необхідно розуміти їх буквально, оскільки немає доказу, який доводив би неможливість цього. Таким є метод ашаритів.

Інші люди, які посилаються на доказ, вдаються до витлумачення цих [текстів], але їхні витлумачення суттєво відрізняються одне від одного. Саме до такої категорії можна віднести Абу Хаміда й багатьох представників суфізму. Деякі з них

⁷³ Таким чином, відповідаючи цим людям, необхідно наголошувати на найбільш поширеному розумінні цитованого аята (Коран, 3:7), а не тому, яке обирає сам ібн Рушд (див. прим. 29 та 37).

⁷⁴ Тобто помилка з боку «не-вчених» не заслуговує на виправдання.

навіть поєднують два витлумачення – так, як, наприклад, сам Абу Хамід у деяких зі своїх книг⁷⁵.

Видається, що той із учених, хто помиляється у цьому питанні, заслуговує на виправдання, а той, хто правий, заслуговує на подяку або й винагороду. Це стосується тих випадків, коли [вчений] визнає існування [потойбічного життя], вдаючись до його витлумачення – я маю на увазі витлумачення того, яким воно є, а не того, існує воно чи ні – і коли це витлумачення не призводить до заперечення існування [потойбічного життя]. Адже невір'ям в даному випадку є лише заперечення існування, тому що це – одна з віроповчальних основ релігійного закону, переконаність у якій досягається усіма трьома шляхами, спільними як для світлих, так і для темних⁷⁶.

А що стосується тих, хто не належить до вчених, то їм необхідно розуміти [відповідні тексти] буквально, а якщо вони будуть вдаватися до витлумачення, то це буде невір'ям, адже це веде до невір'я.

Ми вважаємо, що витлумачення з боку тієї людини, обов'язком якої є віра в буквальный смисл, може вважатися невір'ям, адже це веде до невір'я. І якщо хтось із людей, гідних займатися витлумаченням, розголошує їй це, то насправді закликає таку людину до невір'я. А той, хто закликає іншого до невір'я, сам є невір'ючим. Таким чином, усі витлумачення повинні викладатися тільки в аподиктичних книгах, адже якщо вони будуть там, то не досягнуть нікого, хто не належить до аподиктиків. Якщо ж вони викладаються

⁷⁵ М. 'Аммара вважає посилання на аль-Газалі не зовсім коректним, адже, як свідчать цитовані ним твори цього видатного мислителя, він займав однозначну (а не «поєднував два витлумачення», як відзначає ібн Рушд) позицію щодо тілесного воскресіння [’А, С. 50, прим. 4]. Натомість М. аль-Джабірі наголошує на суперечливості й неоднозначності поглядів аль-Газалі на цю проблему, зауважені ще ібн Туфайлем (пом. 1186 р.) – старшим сучасником та близьким приятелем самого ібн Рушда. У деяких працях аль-Газалі вдавався до містико-алегоричних тлумачень віроповчальних доктрин, визнаючи свою належність до суфізму [Д., С. 112, прим. 51]. Складність філософської системи аль-Газалі висловив ібн Таймія, який наводить наступне твердження одного з послідовників самого Абу Хаміда: «наш шейх Абу Хамід зайшов у глибокі нетра філософії, але так і не зміг вийти звідти» [Ібн Таймія. Дару’ т-та’руд аль-’акль уа н-наклъ. – Ар-Ріяд: Джамі’а аль-Імам, 1991. – Т. 1. – С. 2-16].

⁷⁶ Тобто для всіх людей, незалежно від їхніх інтелектуальних здібностей.

не в аподиктичних книгах, де використовуються поетичні, риторичні чи діалектичні методи – так, як це робить Абу Хамід – то звершується помилка⁷⁷, що суперечить як релігійному закону, так і людській мудрості – навіть за умови, що людина мала виключно добрий намір. Прагнувши таким чином примножити кількість вчених, вона примножила не кількість вчених, а кількість прихильників нечестя. Завдяки таким людям дехто почав ганити мудрість, а дехто – релігійний закон. Але у той самий час інші люди почали їх поєднувати; видається, що саме це було однією з цілей книг [Абу Хаміда].

Свідченням того, що [Абу Хамід] намагався таким чином збудити людську природу (*танбіг аль-фітар*), є те, що в своїх працях він сам не відносив себе до жодного конкретного вчення, будучи з ашаритами – ашаритом, із суфіями – суфієм, а з філософами – філософом. Про таких, як він, говорять:

Єменець я – зустрів бо єменця,
А зустріну маадця – аднанцем буду⁷⁸.

Провідники мусульман повинні забороняти читання тих його книг, які вміщують таку науку, майже всім, окрім людей, що є вченими – так само, як необхідно забороняти читання аподиктичних книг усім, хто їх не гідний. Хоча шкода, якої завдають людям аподиктичні книги, менша, адже зазвичай аподиктичні книги читаються тільки людьми з найвищою природою (*аглу ль-фітрі ль-фа'іка*). А ця категорія людей може помилитись⁷⁹ лише через відсутність пізнавальних чеснот⁸⁰, через невпорядковане читання цих книг, або через те, що вивчали їх без керівництва вчителя. Але

⁷⁷ Коректура – згідно з варіантом М. аль-Джабірі.

⁷⁸ Вірш поета 'Імрана бін Хіттана [Р., С. 50, прим. 19]. *Ма'ад* – північні араби, які, згідно з переказами, походили від *Ма'ада бін 'Аднана*.

⁷⁹ Коректура – згідно з текстом М. аль-Джабірі.

⁸⁰ К. Пахняк та А. Сагадеев перекладають «практичних чеснот», проте як текст М. 'Аммари, так і М. аль-Джабірі наводить варіант «пізнавальних» (*'ільмійя*) як основний. Див. також аналогічну проблему в розділі «Умови вивчення книг давніх». Сам М. аль-Джабірі наголошує, що «пізнавальна чеснота» – це щира любов до знання, а не використання його змісту в якихось інших цілях [Д., С. 70].

забороняти їхнє читання всім – це означає відвертати [людей] від того, до чого закликає релігійний закон, адже це буде несправедливістю до найкращої з різних категорій людей та найкращої з різних категорій суцього.

А справедливість до найкращих із різних категорій суцього – це їхнє найглибше пізнання тими, хто до такого пізнання готовий, а такою може бути тільки найкраща з категорій людей. Чим величнішим є суще, тим більшою несправедливістю є відсутність знань про нього. Тому Всевишній сказав: **«Воістину, багатобожжя – велика несправедливість!»** (Коран, 31:13).

Ось те, що ми хотіли зауважити стосовного такого роду міркувань – я маю на увазі стосовно зв'язку між релігійним законом та людською мудрістю, а також правил витлумачення самого цього закону.

Якби не поширення розмов про це серед людей, якби не поширення згаданих нами питань, то ми не дозволили б собі написати про це жодної літери й не наводили б людям, гідим витлумачення, якихось виправдань, адже такого роду питання можна згадувати лише в аподиктичних книгах.

А Бог вказує шлях і веде до того, що є правильним⁸¹.

[Мета релігійного закону].

Тобі необхідно знати, що метою релігійного закону є навчання знанню істини та дії у відповідності з істиною.

Знання істини – це пізнання Благословенного й Всевишнього Бога, а також усього суцього таким, яким воно є, особливо його найшляхетніших частин; а також пізнання щастя й нещастя наступного життя.

⁸¹ М. аль-Джабірі вважає, що саме тут закінчувався текст «Слова» в його першій редакції.

Дія у відповідності з істиною – це звершення тих вчинків, які ведуть до щастя, а також уникнення тих вчинків, які ведуть до нещастя. Знання таких вчинків називається практичним знанням. Загалом ці [вчинки] поділяються на два види:

Перший – тілесні зовнішні вчинки, знання про які називається «правом».

Другий – душевні вчинки, такі як вдячність, терпіння та інші причетні до моралі вчинки, до яких релігійних закон закликає або від яких застерігає. Знання про це називається «аскезою» (*зугд*) та «науками про потойбічне життя» (*'ulum аль-ахіра*). Саме на це звернув увагу Абу Хамід у одній зі своїх книг⁸². Оскільки люди залишили цей рід [дій]⁸³, але почали обговорювати інший⁸⁴ – в той час як саме цей вміщує більше богобоязливості, яка й слугує причиною потойбічного щастя – [Абу Хамід] назвав свою книгу «Відродження наук про релігію».

Але ми відійшли від нашої теми – тож повернемося до неї та продовжимо виклад наших слів.

[Шляхи, що ведуть до переконання].

Метою релігійного закону є навчання знанню істини та дії у відповідності з істиною – а саме навчання, як видно з пояснень знавців науки, поділяється на два види, тобто уявлення (*масаввур*) та переконання (*масдік*)⁸⁵. Серед людей існує три шляхи, які ведуть до переконання, тобто аподиктичний, діалектичний та риторичний, а також два шляхи, які ведуть до уявлення, тобто або сама річ, або

⁸² Тобто в книзі «Відродження наук про релігію», цитованій далі.

⁸³ Мова йде про «душевні вчинки».

⁸⁴ Тобто «тілесні зовнішні вчинки», предмет мусульманського права.

⁸⁵ Ці два поняття широко вживалися представниками східного перипатетизму; загалом під «уявленням» мається на увазі знання про річ, отримане через розуміння відповідної дефініції; «переконання» з'являється в результаті судження, тобто обґрунтування того, на що вказує дефініція. Абу Наср аль-Фарабі розуміє під «досконалим уявленням» образ речі, сформований дефініцією [Аль Йасін, Джа'фар. Аль-Фарабі фі худуд-гі уа русум-гі. – Бейрут: 'Алпм аль-Кутуб, 1405/1985. – С.152], а під «досконалим переконанням» – повну відповідність між уявленням про річ та річчю в дійсності [Аль Йасін, Джа'фар. Аль-Фарабі фі худуді-гі уа русумі-гі. – Бейрут: 'Алам аль-Кутуб, 1405/1985. – С. 151].

щось, схоже на неї. За своєю природою не всі люди можуть сприймати докази чи діалектичні висловлювання, не кажучи вже про аподиктичні. Адже навчання аподиктичним висловлюванням – важка справа, яка займає багато часу навіть у того, хто гідний їх вивчати. Враховуючи й те, що метою релігійного закону є навчання для всіх, можна впевнено стверджувати, що релігійний закон включає в себе всі шляхи, що ведуть до переконання, а також усі шляхи, що ведуть до уявлення.

Деякі зі шляхів, що ведуть до переконання, є спільними для більшості людей. Я маю на увазі те, що саме завдяки ним у [людей] може з'явитися переконання. Такими шляхами є риторичний та діалектичний, але риторичний більш ширший.

Інші шляхи є особливими та притаманні меншості людей. Таким шляхом є аподиктичний. А метою релігійного закону є таке піклування про більшість, яке буде зважати й на обраних⁸⁶. Таким чином, найбільш уживаними в релігійному законі є ті шляхи, які в стосунку до появи уявлення і переконання є спільними для більшості.

Загалом вживані в релігійному законі шляхи поділяються на чотири категорії.

Перша – коли ці шляхи, будучи спільними, водночас є особливими. Я маю на увазі той випадок, коли вони достеменні в стосунку як до уявлення, так і до переконання, будучи самі по собі риторичними або діалектичними. Такими є умовиводи, засновки яких можуть бути достеменними, хоч би ці [засновки] й були загальноприйнятими судженнями або здогадками. Їхні висновки можуть приймаються самі по собі, без уподібнення чомусь іншому.

Ця категорія висловлювань релігійного закону не потребує витлумачення, а хто її заперече або витлумачує, той – невіруючий.

Друга категорія – коли засновки, будучи загальноприйнятими судженнями або здогадками, є достеменними, а висновки – схожими на речі, які й намагалися отримати в висновках. У даному випадку витлумачення можливе – я маю на увазі витлумачення висновків.

Третя категорія зовсім протилежна. Це той випадок, коли висновки самі по собі є тими речами, які й намагалися отримати в

⁸⁶ Ібн Рушд вживає типовий для арабської філософської думки поділ на *хасс* («еліту») та *'амм* («народ»).

висновках, тоді як засновки, будучи загальноприйнятими судженнями або здогадками, не є переконливо достеменними. У даному випадку не можна вдаватися до витлумачення – а я маю на увазі витлумачення висновків; утім, можна тлумачити засновки.

Четверта категорія – коли засновки є загальноприйнятими судженнями або здогадками, але не є переконливо достеменними. Їхні висновки схожі на речі, які намагалися в цих висновках отримати. У даному випадку обов'язком⁸⁷ обраних стає витлумачення, а обов'язком народу (*джумгур*) – буквально сприйняття.

Загалом усе, до чого веде витлумачення, можна зрозуміти тільки через доказ. Таке витлумачення – це обов'язок обраних, а обов'язок народу – це буквально розуміння в обох випадках, під якими я маю на увазі уявлення й переконання. Адже їхня природа неспроможна на щось більше.

Перед тими, хто розмірковує над релігійним законом, можуть постати витлумачення, що є наслідком переваги деяких спільних шляхів до переконання над іншими [спільними шляхами]. Я маю на увазі той випадок, коли свідчення, що ґрунтується на тлумаченні, переконливіше за свідчення, що ґрунтується на буквальному розумінні. Такого виду витлумачення доступні для загалу, тому вони можуть бути обов'язком тих, чия спроможність до міркування досягла рівня спроможності діалектичної. До цього роду тлумачень належать витлумачення ашаритів та мутазилітів, хоча мутазиліти бувають правими частіше.

А що стосується народу, який не спроможний на щось більше за риторичні висловлювання, то їхній обов'язок – це буквально сприйняття [релігійного закону]. Витлумачення вони взагалі не повинні знати.

[Категорії людей].

Отож, залежно від [розуміння] релігійного закону люди поділяються на три категорії:

⁸⁷ Ужиток правового терміну *фард* свідчить про те, що йдеться не просто про обов'язок взагалі, а конкретно про обов'язок, до якого закликає релігійний закон (поряд із іншими *фара'ід* мусульманської громади, зокрема «заклику до заохочуваного», *джігаду* та ін.).

Категорія, яка взагалі не має жодного стосунку до витлумачення. Такі люди – риторики, до яких належить переважна більшість народу загалом, адже немає жодної людини зі здоровим глуздом, яка була б неспроможною на такого роду переконання.

Ще одна категорія – це прихильники діалектичного витлумачення; діалектиками вони стають або від природи, або від природи й відповідної навички.

Інша категорія – прихильники достеменного витлумачення; аподиктиками вони стають від природи й від мистецтва – я маю на увазі мистецтво мудрості.

Таке витлумачення⁸⁸ не можна розголошувати перед діалектиками, не говорячи вже про народ. Адже розголошення якоїсь частини таких витлумачень перед тими, хто цього не гідний – а, особливо, витлумачень аподиктичних, далеких від спільних шляхів пізнання – веде до невір'я того, перед ким його розголошують й того, хто його розголошує. Так відбувається тому, що наміром останнього⁸⁹ є спростування буквального смислу й утвердження витлумачення, а спростування буквального смислу перед тим, хто на нього покладається (*ман гува мін агль аз-загір*) та хто не може переконатись у правдивості витлумачення, веде його до невір'я – за умови, якщо справа стосується віроповчальних основ релігійного закону.

Немає потреби розголошувати витлумачення перед народом. Так само й не можна викладати їх у риторичних або діалектичних книгах – я маю на увазі ті книги, висловлювання яких складені з цих двох родів – так, як це робив Абу Хамід.

Отож, необхідно вдаватися до розголошення й говорити про буквально зрозумілий текст лише тоді, коли проблемно стверджувати, що він сам по собі зрозумілий усім, а його витлумачення для [народу] недоступне, наголошуючи на тому, що цей [айат] належить до багатозначних, і що зупинитись потрібно після слів: **«їхнього витлумачення не знає ніхто, крім Бога»** (Коран, 3:7). Так само потрібно й відповідати на запитання, які стосуються глибинних речей, недосяжних для розуміння народом. Наприклад, як у словах Усевишнього: **«Вони запитують тебе про дух. Скажи: дух – із**

⁸⁸ Тобто достеменне, аподиктичне.

⁸⁹ Тобто аподиктика, який розголошує витлумачення.

дозволу Господа мого. Небагато ж вам дано знати про це!»⁹⁰
(Коран, 17:85).

Той, хто розголошує ці витлумачення людям, які цього не гідні, стає невір'ючим, адже закликає людей до невір'я. Така людина суперечить закликам Законодавця, особливо в тих випадках, коли витлумачення є хибними й стосуються віроповчальних основ релігійного закону. Так сталося із деякими нашими сучасниками. Ми є свідками того, як ці люди, вважаючи самих себе філософами й гадаючи, що за допомогою своєї дивовижної мудрості вони осягнули речі, які в усьому суперечать релігійному закону – зокрема [текстам], які не можна витлумачувати – вважають своїм обов'язком розголошення цих речей перед народом. Через розголошення перед народом цих неправдивих переконань вони спричинили як його загибель, так і свою – як у земному, так і наступному житті.

Намір цих людей стосовно наміру Законодавця можна розглянути на такому прикладі. Ось хтось поспішає до вправного лікаря, який прагне дбати про збереження здоров'я усіх людей та зцілення їх від хвороб. Для цього [лікар] вказує їм на необхідність використання речей, які будуть берегти їхнє здоров'я та зцілюватимуть їх від хвороб, а також необхідність уникнення інших речей, що протиставляються цим. При цьому [лікар] вдається до висловлювань, у правдивості яких може переконатись кожен. Але не в його силах зробити лікарями всіх інших людей. Лікарем може стати лише той, хто, використовуючи саме аподиктичні шляхи, вивчає речі, які бережуть здоров'я та зцілюють від хвороб. Але хтось, звертаючись до людей, говорить: «Шляхи, які приписав вам цей лікар, хибні», – і ставить собі за обов'язок їхнє спростування, досягаючи того, що [народ] також починає вважати їх хибними. Або така людина може сказати: «Ці [шляхи] потребують витлумачення». Але ж [народ] їх не розуміє та не може впевнитись у їхній правдивості на практиці! Чи будуть тепер люди, які перебувають в такому стані, вдаватись до тих речей, які бережуть здоров'я та зцілюють від хвороб? Чи зможе ця

⁹⁰ Традиційна екзегеза зазвичай розуміє під «духом» в цьому аяті ангела Джібріла, який приносив одкровення пророку Мухаммаду. Деякі тлумачі пропонували й іншу інтерпретацію. Так, під «духом» малося на увазі життєве начало людини та інших істот [Аль-Маварді, Абу ль-Хасан. Тафсір ан-нукут уа ль-'уїн / За ред. ас-Сайїда б. 'Абд ар-Рахіма. – Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ільмійя, [Б.м]. – Т. 3. – С. 269-270].

людина, яка спростувала те, в що вони вірили, використовувати разом із ними ці речі – я маю на увазі ті, які бережуть здоров'я? Звісно, що ні! [Ця людина] не зможе їх використовувати разом із [народом], а [народ] сам не зможе використовувати їх. І тоді загинуть усі!⁹¹

Так відбувається тоді, коли перед [народом] розкриваються правильні витлумачення цих речей, адже вони неспроможні зрозуміти таке витлумачення. А що говорити про ті випадки, коли перед ними можуть розкрити хибні витлумачення! Тоді вони дійдуть до того, що подумують, наче взагалі не існує здоров'я, яке потрібно берегти, і хвороби, від якої потрібно лікуватись, не говорячи вже про речі, які бережуть здоров'я та зцілюють від хвороби!

Ось так насправді ставиться до релігійного закону той, хто розкриває витлумачення перед іншими людьми й тими, хто цього не гідний. Ця людина поширює нечестя й відвертає від [релігійного закону] інших; а той, хто відвертає від релігійного закону інших – невірний!

Наведений нами приклад – достеменний, а не якийсь наче поетичний, як хтось може сказати, адже співвіднесення тут цілком відповідне. Лікар має такий самий стосунок до здоров'я тіл, як Законодавець – до здоров'я душ. Я маю на увазі те, що лікар – це той, хто прагне зберегти здоров'я тіл, якщо воно є, а також повернути його тоді, коли його немає, а Законодавець – це той, хто прагне того ж самого, але в стосунку до здоров'я душ.

Таке здоров'я називається «богобоязливістю» (*таква*). Дорогоцінне Писання у багатьох айатах закликає прагнути до неї через вчинки, приписані релігійним законом. Усевишній сказав: **«Встановлено для вас піст — так само, як його було встановлено для тих, які жили раніше за вас. Можливо, будете ви богобоязливі!»** (Коран, 2:183). А ще Всевишній сказав: **«Ні м'ясо**

⁹¹ Висловлюючись сучасною мовою, інтерпретація у таких випадках перетворюється на ідеологію, яка примушує вірити в себе навіть її авторів. Адже «той, хто розголошує витлумачення» (*мусарріх*), не може не показувати своїм прикладом його правильності. І хоча, як відзначає далі ібн Рушд, таке витлумачення може бути правильним, орієнтація на «народ» (*джумгур*) в цілому, неспроможний прийняти істину, породжує чимало негативу. У цьому контексті політичний ідеал ібн Рушда (як і більшості мусульманських інтелектуалів середньовіччя) також пройнятий песимізмом – якщо, звісно, державою не будуть керувати філософи.

[жертвоних тварин], ні кров їхня не досягають Аллаха, але Його досягає ваша богобоязливість!» (Коран, 22:37), а також **«Воістину, молитва утримує від розпусти й відразного»** (Коран, 29:45). Про те ж ідеться у інших айатах з таким смислом, вміщених у Дорогоцінному Писанні.

Законодавець прагнув, [щоб ми досягали] цього здоров'я через відповідне релігійному закону знання й відповідну релігійному закону дію. Плід цього здоров'я – щастя у потойбічному житті, а плід його протилежності – нещастя у потойбічному житті.

Отож, звідси тобі вже зрозуміло, що не можна викладати навіть правильних витлумачень у книгах, призначених для загалу, не говорячи вже про хибні. Правильне витлумачення – це взята на себе людиною відповідальність, тоді як усе суще відчувало перед нею страх. Я маю на увазі те, про що йдеться в словах Усевишнього: **«Ми показали відповідальність небесам, землі й горам...»** – і так далі⁹².

[Витлумачення й секти, що з'явилися в ісламі].

Саме завдяки витлумаченням, особливо хибним, а також думці про те, що, коли вони стосуються релігійного закону, їх необхідно розголошувати всім, у ісламі з'явилися секти, які звинувачують одне одну в невір'ї та в нововведеннях.

Так, мутазиліти тлумачили чимало айатів та хадісів, розголошуючи це витлумачення перед народом. Те ж саме робили й ашарити, хоча й рідше вдавалися до витлумачення. Як наслідок, вони посіяли між людьми ворожнечу, взаємну ненависть та війни, розірвавши на шматки релігійний закон та розколовши людей на різні секти.

Більше того, викладаючи свої витлумачення, вони йшли цим шляхом і без народу, і без обраних. Із народом вони не йшли тому, що їхні шляхи занадто глибокі для більшості, а з обраними вони не йшли тому, що, поміркувавши про ці витлумачення, можна зробити висновок про їхню невідповідність умовам доказу. Кожен, кому відомі умови доказу, зрозуміє це дуже швидко.

⁹² Повний текст айату: **«Ми показали відповідальність небесам, землі й горам, але ті відмовились її нести та злякались. Її понесла людина — воістину, несправедлива й невігласна вона!»** (Коран, 33:72).

Більшість основ, на яких ашарити побудували свої знання, належать до софізмів, адже вони заперечують чимало істин, необхідних логічно (*дарурійат*) – наприклад, постійність акциденцій⁹³, взаємовплив різних речей, існування причин, обов'язкових для наслідків⁹⁴, субстанційних форм, а також існування проміжних причин⁹⁵. Через це їхні мислителі ворогували з мусульманами, адже секта ашаритів звинувачувала в невір'ї усіх, хто пізнавав Преславного Творця шляхами, відмінними від утверджених у їхніх книгах. Насправді невіруючі й ті, хто потрапив в оману – це вони самі!

Звідси й походять їхні суперечки. Деякі люди говорять: «Найперший обов'язок – це міркування»⁹⁶. А інші говорять: «Віра»⁹⁷. Я маю на увазі, що причиною цих [суперечок] є відсутність у них знань про те, який шлях є спільним для усіх, шлях, через врата якого релігійний закон звертається до всіх людей. Але вони вважають, що цей шлях єдиний, помиляючись щодо справжньої мети Законодавця. Вони заблукали самі й ввели в оману інших!

[Шляхи навчання, відповідні релігійному закону].

Хтось може запитати: якщо шляхи, котрими йдуть ашарити й інші мислителі, не можуть вважатися спільними, тобто тими, якими Законодавець мав намір учити народ – а навчати його якимось іншими просто неможливо – то які шляхи в нашому законі є цими [спільними]?

Ми скажемо: це лише ті шляхи, які викладені в Дорогоцінному Писанні.

⁹³ Згідно з вченням ашаритів, акциденція існує лише одну мить, а потім змінюється іншою.

⁹⁴ Ашарити, зокрема й аль-Газалі, заперечували причинність.

⁹⁵ М. аль-Джабірі наголошує на тому, що під «субстанційними формами» маються на увазі небесні розуми, а під «проміжними причинами» – небесні тіла [Д., С. 122, прим. 57].

⁹⁶ Так вважали мутазиліти, наголошуючи на тому, що людина може пізнати існування Творця за допомогою самого тільки розуму, а вже потім довершити це знання через одкровення.

⁹⁷ Твердження ашаритів.

Поміркувавши над Дорогоцінним Писанням, можна знайти там усі три шляхи, які існують серед людей, шляхи, які спільні для навчання більшості людей, а також призначені для обраних⁹⁸.

Якщо поміркувати над цим, то стане зрозуміло, що немає кращих спільних шляхів для навчання народу, ніж згадані в [Дорогоцінному Писанні]. А той, хто викривляє їх витлумаченням, яке не є зрозумілим саме по собі, або краще зрозумілим для всіх, ніж самі [ці шляхи] – а такого [витлумачення] не існує – той намагається спростувати їхню мудрість та їхню дію, яка веде людину до щастя.

Це добре видно на прикладі перших мусульман і тих, хто жив пізніше. Перші мусульмани досягнули досконалих чеснот і богобоязливості, використовуючи ці висловлювання без жодного витлумачення, а ті з них, хто вдавався до такого витлумачення, його не розголошували.

Коли ж ті, які жили після них, почали використовувати тлумачення, то їхня богобоязливість стала куди слабшою, їхні суперечки примножились, а їхня любов зникла. І ось, у підсумку вони розкололися на різні секти.

Тому, хто прагне очистити релігійний закон від цього нововведення, необхідно звернутися до Дорогоцінного Писання, запозичити існуючі там докази того, у що ми зобов'язані вірити та, в підсумку, намагатися розмірковувати над ними, звертаючись до буквального значення та, наскільки це можливо, уникати якихось витлумачень. Винятком може бути лише те витлумачення, яке зрозуміле саме по собі – як маю на увазі, зрозуміле для всіх.

Якщо уважно розглянути висловлювання, вміщені в релігійному законі з метою навчання людей, почне здаватись, що той, хто їх засвоює, доходить до межі, за якою ніхто, крім аподиктика, не може вивести з їхнього буквального смислу того значення, яке саме по собі не є очевидним⁹⁹. Така особливість не зустрічається в жодних

⁹⁸ Коректура – згідно з текстом М. аль-Джабірі [Д, С. 123, прим. 59]. Натомість у виданні М. 'Аммари перші й другі «шляхи» ототожнюються, тобто три шляхи названо «спільними».

⁹⁹ К. Пахняк перекладає: «...в яких явне значення, що не є в тих словах очевидним, може здобути...» [Р., С. 55]. Оскільки як у тексті М. 'Аммари, так і тексті М. аль-Джабірі, вжито вираз *йахруджу 'ан* («вивести з»), мова йде саме про «виведення з

інших висловлюваннях. Отож, релігійним висловлюванням, якими Дорогоцінне Писання звертається до всіх людей, притаманно три особливості, які вказують на незрівнянність¹⁰⁰:

Перша: не існує чогось, більш достеменного й більш переконливого для всіх без винятку, ніж вони.

Друга: вони за своєю природою засвоюються до тієї межі, за якою ніхто не зможе їх розтлумачити, крім аподиктиків (якщо вони належать до тієї [частини], яка потребує витлумачення).

Третя: вони вміщують у себе вказівку, яка вказує прихильниками істини на істинне витлумачення.

Усього цього не існує ні у вченні ашаритів, ні у вченні мутазилітів¹⁰¹. Я маю на увазі те, що їхні тлумачення і не засвоюються, і не містять вказівки на істину. Та й самі по собі вони не є істиною. Ось тому й примножилися нововведення.

Ми хотіли б цілковито віддатися цій меті й осилити її. Якщо Бог продовжить наш вік, ми будемо, в міру сил, впевнено йти до неї. Отож, можливо, все це буде початком для тих, хто прийде після нас. Сумно й боляче нашій душі від тих гріховних пристрастей та викривлених переконань, які потрапили в наш релігійний закон, а особливо тих, які виявляються в людях, що говорять про свою приналежність до мудрості. Справді, образа від друга вражає сильніше, ніж образа від ворога. Я маю на увазі те, що мудрість – це подруга релігійного закону та його молочна сестра. Тому образа від того, хто говорить про свою приналежність до неї, вражає щонайсильніше. Скільки ж між ними взаємної ворожнечі, ненависті й колотнечі, тоді як від природи [мудрість та релігійний закон] – друзі

буквального смислу», а не самого «буквального смислу». Такого варіанту тримався й А. Сагадеев.

¹⁰⁰ Мова йде про «незрівнянність Корану» (*’іджаз аль-Куран*). Це широке поняття включає в себе чимало концепцій; загалом під «незрівнянністю» розуміють неможливість створення тексту, який міг би зрівнятися з Кораном [Ар-Ріфа’і, Мустафа Садік. *’іджаз аль-Куран у аль-балягату н-набаувія / За ред. Дарвіша аль-Джувейді*. – Сайда-Бейрут: аль-Мактабату ль-’Асрїя, 1424/2003. – 278 с.].

¹⁰¹ Таким чином, ібн Рушд протиставляє різного роду «сектам» (*фірак*) Коран.

одне одному, а за своєю сутністю й вродженими потягами – закохані одне в одного.

[Мудрість] ображало й чимало її нерозумних друзів, зокрема тих, які говорять про свою приналежність до неї, тобто належать до різних сект. Проте Бог веде до правильного шляху всіх, допомагає всім у любові до Себе, поєднує їхні серця у богобоязливості, а також, через Свою ласку й милість, видаляє з них ненависть і лють.

Своїм усеперемагаючим наказом Бог уже видалив чимало цього зла, невігластва й доріг, що ведуть в оману, дарувавши шлях до багатьох благ, а особливо тій категорії людей, яка йде дорогою міркування й жадає пізнавати істину. Бог зробив це, закликавши народ іти до богопізнання серединним шляхом, який буде вищим за ницість сліпого наслідування авторитетів (*хадід аль-мукаллідін*), але нижчим за смуту мутакаллімів; а обраним Він вказав на необхідність досконалого міркування над віроповчальними основами релігійного закону.

Хвала Богу, Господу світів!

