

Джерело: 'Абд ар-Рахман ібн Хальдун. Мукаддіма (фрагмент. Переклад з арабської та коментарі М. Якубовича) // Філософські пошуки. Філософія і життя: форми і шляхи взаємовпливів. – Випуск XXIII. – Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 2007. – С. 288-302.

**'Абд ар-Рахман бін Мухаммад ібн Хальдун. Мукаддіма.**  
(Вибрані філософські фрагменти)<sup>1</sup>.

**6:06. Про те, що людина є невігласом в сутності своїй, і стає знаючою через набуття [знань].**

Ми вже пояснили на початку цих розділів, що людина належить до тваринного роду, і що Всевишній виділив її з нього, дарувавши здатність до мислення. За допомогою цієї здатності впорядковуються її дії, і ця [особливість] має назву «розрізняючий розум» ('акль аль-тамйазі). І коли схоплює вона, за його допомогою, від своїх одноплемінників знання про [чужі] погляди, а також про корисне чи шкідливе, то [здатність до мислення] отримує назву «досвідний розум» ('акль ат-тіджрібі). Коли ж набуває вона через нього уявлення<sup>2</sup> (тасаввур) про суще як таке, присутнє чи відсутнє, то це – «теоретичний розум» ('акль ан-нізарі). І ця здатність мислити з'являється у людини лише після того, як тваринність<sup>3</sup> в ній досягла досконалості. [Процес мислення] починається з розрізнення. Перед розрізненням вона не мала знання взагалі, і вважалася однією з тварин. Це [судження] справедливе і відносно того, що вона з'явилася шляхом створення з краплі сім'я (нутфа), згустку крові

<sup>1</sup> Переклад вибраних фрагментів здійснено за виданням: Ібн Хальдун, Абу Зайд 'Абд ар-Рахман бін Мухаммад. Мукаддіма. – Бейрут: Дар аль-Кітаб аль-'Арабі, 2002. – 588 с. Українською мовою публікується вперше.

<sup>2</sup> Тасаввур («відображення», «уявлення») – результат пізнавальної діяльності суб'єкта, сутність якої полягає у конструюванні образу феноменів об'єктивної реальності.

<sup>3</sup> Хайванійя – подібність до тваринного світу за тілесними ознаками.

(*'аляка*) чи згустку плоті (*мудга*)<sup>4</sup>. І те, чого в результаті набуває вона, є дані для неї Богом чуттєві сприйняття та «серця»<sup>5</sup>. Останні і є здатністю до мислення. З милості своєї до людини сказав Всевишній: «І зробив Він для вас слух, зір, і серця»<sup>6</sup>. І у первісному стані, ще до здатності розрізнення, людина є лише матерією (*гай'уля*)<sup>7</sup> і вона не має жодного знання. Потім вона досягає досконалості своєї форми через знання, яке отримує через свої органи чуття. Тож стає людська<sup>8</sup> природа досконалою в існуванні своєму. Поглянь на слово Всевишнього на початку одкровення Пророку Його: «Читай! Ім'ям Господа твого, Який створив! Створив людину зі згустку крові! Читай! І Господь твій – Найщедріший, Який навчив [письму] пером. Навчив людину тому, чого вона не знала»<sup>9</sup>. Він наділив її таким знанням через набуття<sup>10</sup>, якого та не мала, коли була ще згустком крові та згустком плоті.

Отож, природа і сутність людини пояснила нам, що вона загалом є необізнаною і набуває знання лише [згодом]. І вказує на це благородний аят на початку одкровення, а також перша стадія її існування разом з вродженими та набутими станами її. «А Аллах – Знаючий, Мудрий»<sup>11</sup>.

#### 6.14. Про спекулятивне богослів'я.

<sup>4</sup> Див. Коран, 23:12-14. Вказані аяти розкривають зміст коранічної антропології. Відомий шіїтський екзегет Абу Джа'фар ат-Тусі (10 ст.) коментує цей фрагмент наступним чином: «В цьому аяті міститься вказівка на те, що людина є цією видимою плоттю, вона створена з краплі сім'я (*нутфа*) та виведена з спинного мозку (*суляля*)... *Нутфа* – це крапля рідини... Тож Бог створює з *нутфи* людини – людину, а з *нутфи* кожної тварини – тварину... *'Аляк* – це частинка крові, коли вона застигає... Потім Бог перетворює *'аляк* на *мудга*, а *мудга* – це частинка тіла...» [Ат-Тусі, Абу Джа'фар. Ат-Тібйан фі тафсір аль-Кур'ан. – Бейрут: Дар Іхйа Турат аль-'Арабі, б. т. – Т. 7. – С. 353-354]. Отож, посилаючись на коранічне розуміння феномену життя, ібн Хальдун намагається довести тезу про вихідну подібність формування фізичного тіла людини та тварини.

<sup>5</sup> Див. прим. 6.

<sup>6</sup> Коран, 16:78. «Серця» (*аф'іда*; синонім – *кулуб* (однина – *кальб*)). Це пов'язано з традиційними уявленнями арабів про те, що інтелектуальні здібності людини залежать від особливостей серцевої діяльності. Дана теза знайшла відображення і в Корані (див., напр., Коран, 33:4: «Бог не дав жодній людині двох сердець в тілі»). Ат-Табрісі, один з найвідоміших екзегетів, пояснює цитований ібн Хальдуном аят наступним чином: «... щоб людина відчула через серце вигоди релігії та життя» [Ат-Табрісі, Абу 'Аля ль-Фадл. Джама' аль-Джамі. – Кум, 2000. – Т. 1. – С. 594]. Виходячи з такого контексту, ібн Хальдун протиставляє органи чуття серцю як синтезуючому елементу, тобто інтелектуальному началу.

<sup>7</sup> *Гай'уля* (з гр. *υλη* – «речовина», «сировина», «першоматерія»). Саме в такому значенні вживав це поняття ще Арістотель; пізніше воно перейшло до арабського філософського лексикону, означаючи неоформлену матерію.

<sup>8</sup> *Інсанійя* – друга стадія антропологічного розвитку людини, яка слідує за *хайванійя* – «тваринністю», подібністю до світу тварин (див. прим. 3).

<sup>9</sup> Коран, 96:1-5.

<sup>10</sup> Букв. «дав змогу набути», «змусив набути».

<sup>11</sup> Коран, 4:17 та ін.

Це – наука, сутність якої полягає в захисті віроповчальних принципів шляхом використання раціональних доказів, а також спростування прибічників нововведень, які відхиляються у своїх переконаннях від вчень першого покоління мусульман<sup>12</sup> та людей *Суни*<sup>13</sup>. Сутність цих віроповчальних принципів полягає у єдинобожжі. Тож слід викласти тут тонкощі [цієї] логічної аргументації. Це має розкрити нам єдинобожжя найдоступнішим шляхом (*акраб ат-турук*) та в [найдоступнішому] вигляді. Потім ми повинні знову повернутися до дослідження цієї науки<sup>14</sup> та того, що вона вивчає, вказавши також на те, чому вона виникла у релігійній спільноті та яку назву згодом отримала.

І ми кажемо: «Знай, що явища (*хаввадіс*) у світі суцього – як ті, що походять зі своєї самості, так і ті, що належать до людських чи тваринних дій, потребують причин, які передували б їм. Причини провадять їх до того місця перебування, де панує звичний [стан справ]<sup>15</sup>, і від них отримують своє буття [ці явища]. Кожна з цих причин, виникаючи, також потребує інших причин. І не переривається континуум цих причин, доки не досягнуть вони Першопричини (*мусабіб аль-асбаб*), того, хто спричиняє їх буття і створює їх, Преславний Він, немає бога, окрім Нього.

В процесі свого подальшого розвитку ці причини розширюються та помножуються, в довжину та в ширину. Розум обманює сам себе, сприймаючи їх та рахуючи їх. Насправді ніщо не може досягнути їх, окрім всеохоплюючого знання (*'ільм аль-мухіт*) і, особливо, людських та тваринних дій. І, справді, серед усіх причин [цих дій] очевидними є прагнення (*касуд*) та бажання (*ірадат*), бо не може відбутися [жодна] дія без бажання її та прагнення до неї. Прагнення та бажання є справами, властивими для душі. Зазвичай вони походять з уявлень<sup>16</sup> (*тасавварат*). Ці уявлення являють собою причини, [які

<sup>12</sup> *Саляфа (ас-саляфа ас-саліхін* – "праведні пращури") – перше покоління мусульман, до діянь та переказів якого апелюють мусульманські традиціоналісти (*агль ас-сунна уа аль-джамаа'* – "люди Суни та згоди"). Ібн Хальдун належав до малікітської богословсько-правової школи сунізму, тому життєвий шлях першого покоління мусульман був для нього найдосконалішим суспільним ідеалом.

<sup>13</sup> Див. прим. 12.

<sup>14</sup> Тобто *'ільм аль-калям* – спекулятивного богослов'я.

<sup>15</sup> Тобто не відбувається нічого екстраординарного, виняткового.

<sup>16</sup> В даному контексті «уявлення», тобто появу форми (*сура*) речі, можна порівняти з «формальною причиною» Арістотеля, яка, згідно з його поглядами на природу буття, є невід'ємною складовою процесу становлення

зумовлюють] наміри [, що передують] діям. Причинами цих уявлень є інші уявлення. Причина ж усіх уявлень, які виникають в душі, невідома (*маджгуль*), бо ніхто не може пізнати ні початків душевних справ, ні їхнього ладу. Вони є тими речами, які Бог вміщує в мислення, і людина не може дізнатися їхнього початку та кінця. Зазвичай, людське знання осягає ті природні та очевидні причини, які відкривають себе сприйняттю у системному та впорядкованому [вигляді], бо природа оточена душею і [знаходиться] нижче її рівня. І щодо уявлень, то їх межі ширші за душу, бо вони належать до розуму, який вищий за рівень душі. І не сприймає вона більшості з них, та й відмовляється від того, щоб осягнути їх. З цього видно мудрість Законодавця<sup>17</sup> у його забороні на теоретизування<sup>18</sup> та зупинку на ньому. Тож подібне є помилкою мислення, і не дає воно жодної користі, і не досягає [істинної] реальності. «Скажи: Бог! Та й залиш їх гратися у власному пустослів'ї»<sup>19</sup>. Іноді людина зупиняється [на теоретизування], і це заважає її пересуванню до [наступного], вищого рівня. Спинається її шлях. Вона стає однією з тих, хто блукає та гине. Шукаємо захисту в Бога від збитку та втрат очевидних! [...]

### 6.26. Наука про Божественні [справи]<sup>20</sup>.

Це – наука, що вивчає суще як воно є (*мутлак*). По-перше, вона вивчає загальні справи – тілесні та духовні, як-от щойності (*магіййят*), єдність, множинність, необхідність, можливість, та ін. Далі вона вивчає основи сущого і [встановлює], що вони – духовні, а потім [вивчає] спосіб (*кайфіййя*) витікання сущого, що походить від них, а також їхній порядок. Потім [метафізика вивчає] стани душі після її відокремлення від тіла, та її повернення до початку [свого буття].

---

будь-якого онтологічного феномену. На думку ібн Хальдуна, «уявлення» виявляють себе як причини (*асбаб*) дій (*аф'аль*), перебуваючи в сфері розумової активності.

<sup>17</sup> Тут і далі під «Законодавцем» (*шарі'*) ібн Хальдун розуміє Мухаммада.

<sup>18</sup> *Нізар* (порів. дієслово І-ї породи *назара* – «бачити», «споглядати», «дивитися», «думати») – «міркування, осмислення». Проте ібн Хальдун під *нізар* розуміє спекулятивні судження, а не мислення як таке.

<sup>19</sup> Коран, 6:91.

<sup>20</sup> Тобто метафізика.

Метафізика для її [апологетів] – благородна наука. Вони вважають, що вона дає їм знання про суще як воно є, а це для них дорівнює щастю. Цей погляд буде спростовано пізніше<sup>21</sup>.

У порядках [метафізиків] вона слідує за фізикою, і саме через це її називають «наукою про те, що є після фізики». В руках людей є книги Першого Вчителя<sup>22</sup> про це. Вони викладені ібн Сіною у «Кітаб аш-Шіфа'» та «ан-Наджа»<sup>23</sup>. Їх також виклав ібн Рушд, мислитель з Андалузії. Наступні вчені обговорювали науки мусульман та уклали праці про це. Деякі [положення метафізики] спростував аль-Газалі. Потім наступні вчені, муттакалімі<sup>24</sup>, змішали проблеми богослів'я з проблемами філософії. Так сталося через спільність об'єктів дослідження обох, а також внаслідок подібності предмету та проблем богослів'я, предмету та проблемам метафізики (*ілагіййят*). Таким чином, вони постали як єдина дисципліна (*фан*). Потім наступні вчені змішали той порядок, у відповідності до якого філософи розглядали проблеми фізики та метафізики, та й з'єднали їх у єдину дисципліну. Після цього вони стали спочатку обговорювати загальні справи. Потім слідує обговорення тілесного та притаманного йому, духовного та притаманного йому, і так далі. Саме так, наприклад, зробив *імам* ібн аль-Хатиб у «Мабдіс аль-Машрікійя»<sup>25</sup>, а також інші богослови після нього. Тож богослів'я поєдналося з проблемами філософії (*хікма*), і праці з богослів'я сповнилися останньої, що виглядає так, наче філософи та богослови у їхніх предметах та проблемах прагнуть до тієї ж самої мети.

Це заплутало людей, тому що воно не є вірним, адже проблеми богослів'я є положеннями віровчення, яке походить з шаріату, такого, яким передали його перші мусульмани, не посилаючись у ньому на розум та не перебуваючи у залежності від нього в тому сенсі, що шаріат може бути доведений без [застосування] розуму. Справді, розум відокремлений від шаріату та його

---

<sup>21</sup> Див. наступний розділ «Про хибність філософії...».

<sup>22</sup> «Першим вчителем» (*аль-му'аллім аль-авваль*) представники середньовічної арабської філософії називали Арістотеля.

<sup>23</sup> «Книга зцілення» та «Спасіння» – назви праць Абу 'Алі ібн Сіни (980-1037 рр.).

<sup>24</sup> Представники спекулятивного богослів'я – *каляму*.

<sup>25</sup> Мається на увазі Фахр ад-Дін ар-Разі (1449 – 1209 рр.).

поглядів<sup>26</sup>. І не користувалися богослови тими аргументами, про які кажуть вони, досліджуючи істину [віровчення], щоб довести її після того, як вона вже була відома. Це – справа філософії. Але це торкається раціональних аргументів для підтримки положень віровчення та поглядів перших мусульман на нього, а також для спростування сумнівів прихильників нововведень, які вважають, що їхнє пізнання [положень віровчення] є раціональним. [Раціональна аргументація] використовується лише після того, як правильність [положень віровчення] пояснена аргументами традиції, якою [ця правильність] була прийнята, та в яку вірили перші покоління мусульман.

Між цими твердженнями є велика різниця, зокрема в тому, що сприйняття Законодавця були ширшими<sup>27</sup> [за сприйняття філософів], бо їхні межі були ширшими за [межі] раціональних поглядів. [Сприйняття] Законодавця вище їх, та й охоплюють їх, тому що походять з Божественного світла. Вони не підпадають під закони слабкого теоретизування та обмеженого пізнання. Коли Законодавець провадить нас до пізнання, то слід віддати перевагу цьому пізнанню над нашими пізнаннями. Нам слід бути більш впевненими у ньому, ніж у [раціональних аргументах], і не намагатися

---

<sup>26</sup> Тобто релігійні науки, пов'язані з сакральним переданням (*Сунна*), не повинні супроводжуватися раціональним осмисленням та зазнавати критичного перегляду. Ця теза ібн Хальдуна пов'язана з його поділом наук на «інтелектуальні» та «пов'язані з традицією»: «Знай, що науки... поділяються на два види – природні для людини, до яких веде її здатність мислити, та науки, що ґрунтуються на переданні, які вона отримує від того, хто створив їх.

Перший вид – це філософські науки, науки мудрості, яких людина може набути через свою природну здатність мислити, і до чийх положень, питань, способів доведення та методів навчання, її ведуть [види] людського сприйняття, поки не стане вона відрізнити істину від хибі у них через теоретизування та дослідження, наскільки вона є людиною, здатною мислити.

Другий вид – науки, які ґрунтуються на переданні, прикладні. Усі вони спираються на відомості від Законодавця. В них немає місця для розуму, окрім як у дотичних до основних принципів галузях, бо деякі особливості, які виникають постійно, не включені у загальне передання, через низький ступінь їх важливості. Тож [ці особливості] можуть бути співвіднесені за допомогою певного виду аналогії. Втім, так як ця аналогія походить з переказів [від Законодавця], не зачіпаючи основних принципів, дотичних до передання, то вона й сама повертається до передання, бо ж походить від нього...» (Мукаддіма, 6:09). Під аналогією (*квійяс*) мислитель має на увазі один з методів мусульманської юриспруденції (*фікх*), на якому в деяких богословсько-правових школах (зокрема, малікітській, до якої належав сам ібн Хальдун) засновується т.зв. *іджтігад* – індивідуальне судження богослова з приводу суперечливих питань. Проте, як стверджує ібн Хальдун, ця процедура не повинна мати нічого спільного з методами філософської логіки. Використання раціональних аргументів у справах віровчення (*акаїд*) є дозволеним лише у випадку полеміки з «ретіками» та «прихильниками нововведень». Слід зауважити, що саме такий підхід до осмислення взаємовідношень між шаріатом та «розумом» (*'акль*) дав ібн Хальдуну змогу створити принципово нову парадигму мусульманського філософського дискурсу, у якій «раціональні науки» обмежувалися їх методологічною свідомістю, відмовляючись від претензії на пізнання кінцевої істини. Разом з тим, «науки, які ґрунтуються на переданні», виконували смислотворчу функцію по відношенню до людини, імплікуючи в її життєвий досвід усі істини створеного Богом буття.

<sup>27</sup> Див. розділ «Про знання Пророків, мир їм!».

осмислити його вірність шляхом раціонального пізнання, навіть якщо воно суперечить йому, але вірити у те, в чому нам наказано бути переконаними та в що наказано знати. Слід також мовчати про те, що не зрозуміло нам з даних справ, і залишити їх Законодавцю. Треба тримати розум подалі від них.

І щодо богословів, то їхній заклик до [використання раціональних аргументів] – слова (*калям*) єретиків, які протистояли віровченню перших мусульман шляхом раціоналістичних нововведень. Богослови мали відповідати їм доказами такого ж роду. Це було викликано використанням та перевіркою положень віровчення перших мусульман [цими доказами].

І щодо підтвердження та спростування фізичних та метафізичних проблем, то це не частина предмету спекулятивного богослів'я, і не з роду поглядів муттакалімів.

Тож знай це для того, щоб розрізнити між двома дисциплінами, які були змішані між собою у працях сучасників. Істина полягає в тому, що вони різняться одна від одної у своїх предметах та проблемах. Мішанина з'явилася внаслідок єдності обговорюваних питань. І стала аргументація богословів виглядати як прагнення впевнитися [у вірі] через [раціональний] доказ. Але ж це не повинно бути так. Справді, [раціональні аргументи] – відповідь для єретикам, і вірність її цілей, приписаних шаріатом, відома.

Подібним чином сучасні суфії-максималісти<sup>28</sup>, кажучи про екстатичні стани (*маваджід*), також змішали проблеми обох дисциплін у своїй дисципліні. І зробили вони єдиним обговорення усіх проблем. Саме так вони обговорюють пророчі місії, єднання (*имтіхад*), втілення (*халуль*), єдність (*вахда*), та інші справи. Та [види] сприйняття в цих трьох дисциплінах відмінні і відрізняються від інших. І сприйняття суфіїв є найвіддаленішими від дисциплін та наук, бо [суфії] закликають до інтуїтивного, відмовляючись від [раціонального] доказу. Інтуїтивне [сприйняття] далеке від наукового сприйняття та притаманних йому досліджень, як ми вже пояснили і як ще

---

<sup>28</sup> Мова йде про суфіїв-*гулат*. Максималістами (власне *гулат* – «маргінали») називали тих представників суфійських братств, які виявляли «непоміркованість» в своїх практиках, тобто доволі часто захищали антиноміанізм (*ібаха*) та використовували досить сумнівні з точки зору традиціоналістів ритуальні практики входження в екстатичні стани (*халь*).

маємо пояснити. А Бог наставляє на прямий шлях, кого бажає, і Бог знає, що є правильним!

### **6. 30. Про хибність філософії та зіпсутість тих, хто приймає її.**

Цей та наступні розділи<sup>29</sup> є вкрай важливими через те, що подібні науки з'явилися в цивілізації, а особливо в містах. Шкода, якої вони завдають для релігії, є надзвичайною. Тож необхідно впевнено висловитися щодо цієї проблеми, і розкрити вірне судження щодо неї.

Серед розумних представників людського роду є такі особи, які вважають, що все суще сприймається за допомогою відчуттів, а те, що поза чуттєвим сприйняттям, тобто частини сущого, його стани, причини та першопричини, пізнається через теоретичне мислення та раціональний умовивід. Вони також вважають, що віроповчальні принципи встановлюються через міркування, а не через традицію, бо вони є частиною раціонального пізнання. Такі [особи] зветься «філософами» (*фалсафа*), множина від «філософ» (*файласуф*), що на грецькій мові означає «любитель мудрості».

Вони дослідили цю [особливість сприйняття], і наполегливо прийняли за досягнення її мети. Філософи встановили правило, що провадило б розум до розрізнення між істиною та хибою через теоретизування, і назвали його «логікою». Сенс цього полягає у тому, що теорія, яка допомагає відрізнити істину від хиб, обернена до понять, позбавлених індивідуального існування<sup>30</sup>. Тож спочатку вона абстрагує від них образ, що відповідає усім індивідуальним судженням, як відповідає печатка усім відбиткам, зробленим на глині чи воску. Ці абстракції від сенсильного називаються «першим інтелігібельним» (*ма'кулят аль-авваль*)<sup>31</sup>. Потім [поняття], абстраговані від цих загальних понять, можуть бути об'єднані з наступними поняттями, від яких вони відокремлені у розумі (*загн*). Тож абстрагуються від них ці наступні поняття,

<sup>29</sup> В наступних розділах ібн Хальдун розглядає астрологію та алхімію.

<sup>30</sup> Тобто є максимально загальною. Тут і далі ібн Хальдун описує низку логічних процедур, зокрема процес утворення родових понять шляхом абстрагування. Текст та посилання свідчить про знайомство ібн Хальдуна з логічними працями Арістотеля.

<sup>31</sup> *Ма'кулят* – «пізнаване розумом», яке протиставляється «пізнаваному чуттями» – *махсусат*.



будучи об'єднаними з першим інтелігібельним. Потім, якщо поняття не об'єднується з ними, то відбувається друге та третє абстрагування, поки не досягне цей процес простих та загальних понять, що відповідають усім поняттям та індивідуальностям. І не може бути абстрагування після цього. Вони є найвищими родами. Поза участю сенсильного, усі ці абстракції можуть бути поєднані одна з одною задля утворення наук, що називається «другим інтелігібельним». І завдяки своїй здатності мислити [людина] вивчає ці абстрактні інтелігібельності та прагне уявити суще як воно є. Тому розум повинен (*ля будда*) додавати одні з них до інших, або ж [, навпаки,] віднімати одні з них від інших шляхом беззаперечного раціонального доказу, щоб отримати правильне та відповідне уявлення, якщо, [звісно,] це відбувається через вірне логічне правило, про що вже згадувалося. Це поєднання є підтвердженням істинності (*масдік*), яке полягає у додаванні. І згодом філософи зробили підтвердження таким, що передує уявленню<sup>32</sup>, а уявлення – таким, що передує йому на початку та під час [процесу] навчання, бо вони вважали, що досконале уявлення є метою розуміння, і що підтвердження істинності є знаряддям для [досягнення розуміння]. Хтось може прочитати у книгах логіків про першопочатковість уявлення і залежність підтвердження істинності від нього, в значенні [яви] у свідомості (*му'ур*), а не в значенні повного знання. Це вчення найбільшого з них – Арістотеля. Далі вони вважають, що щастя полягає у пізнанні всього сущого – як того, що у відчуттях, так і того, що поза ними, шляхом теоретизування та аргументування<sup>33</sup>. Сума того, до чого призводить їхнє пізнання сущого, є [лише] розширеними висновками їхніх теоретичних суджень, і полягає вона у наступному.

По-перше, вони виводять зі спостережень та почуттів існування нижчої субстанції (*джасд*). Потім їхнє пізнання трішки просувається уперед. Через [факт наявності] руху та відчуття у тварин, вони усвідомлюють існування душі.

---

<sup>32</sup> «Уявлення» (*масавгур*) тут є складовою теоретичного пізнання та вживається в дещо іншому сенсі, ніж у розділі «Про спекулятивне богослів'я», позначаючи мисленневий образ феномену.

<sup>33</sup> Більша частина критики ібн Хальдуна спрямована проти Абу 'Алі ібн Сіни, зокрема його праці «Ішарат», у четвертій частині якої («Про науку суфізму») Авіценна пише, що «Воістину, насолода – це пізнання та осягнення задля отримання [знання про] те, що біля пізнаючого...» [Ібн Сіна, Абу 'Алі. Аль-Ішарат у ат-Танбігат. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'руф бі-Міср, 1968. – Т. 4. – С. 11].

Потім вони дізнаються від душевних сил про головування (*салтан*) розуму<sup>34</sup>. Тут їхнє пізнання зупиняється. Вони судять про найвищу небесну субстанцію (*джасд*), слідуючи судженням відносно людської сутності. Вони вважають обов'язковим існування у небесної сфери душі та розуму, як в людини. Потім вони обмежують це кількістю одиниць, усього яких десять, а дев'ята відділена у своїй самості та множинна<sup>35</sup>. Одна ж з них, десята, є першою і неділимою. І філософи вважають, що щастя полягає у пізнанні суцього шляхом слідування даним судженням, разом з виправленням душі, та зміну її якостей на кращі. Вони вважають, що це можливо для людини – навіть якщо б не було шаріату<sup>36</sup> – через її здатність розрізняти між кращими та гіршими вчинками, за допомогою її розуму та думки, а також через її вроджену (*фимпі*) схильність до дій, за які прославляють, і уникненням дій, за які ганьблять. І ще [вони вважають], що коли душа стає такою, то досягає радості та насолоди, і що незнання цього є вічним стражданням. Таке в філософів значення блаженства та покарання у наступному житті. У подальших деталях цього вони виказують свою недалекоглядність, що відомо з їхніх слів.

*Имам*<sup>37</sup> філософських вчень, який підіймав питання, пов'язані з ними та іншими науками, записав аргументи на користь цих вчень, що дійшли до наших часів. Мова йде про Арістотеля Македонського з Македонії, що у Римській імперії, учня Платона та вчителя Олександра. Його називають «Першим вчителем» без подальших узагальнень, що означає «Вчитель логіки», бо вона не була розвинута раніше нього. Він був першим, хто систематизував логічні правила, займався усіма проблемами логічної науки, а також виклав її [положення] найкращим чином. Справді, він міг би зробити [логічні] правила якнайкращими, якби це дозволило йому взяти на себе відповідальність за напрями, пов'язані з метафізикою (*ілагійят*)<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Подібна процедура досить характерно описана в праці «Хайя ібн Йакзан» («Живий, син Пильнуючого»), створеній андалузьким філософом Абу Бакром ібн Туфайлем (поч. XII ст. – 1185/1186 р.).

<sup>35</sup> Ібн Хальдун звертається до космологічних поглядів, відомих ще з часів Піфагора. В арабській середньовічній філософії ця схема ґрунтувалася на неоплатоністичних та, частково, гностичних інтерпретаціях античних уявлень про світобудову.

<sup>36</sup> Тобто релігійного закону.

<sup>37</sup> В даному значенні – лідер, вождь.

<sup>38</sup> Ібн Хальдун стверджує, що, на противагу логічним, метафізичні уявлення Арістотеля є хибними.

Потім, вже за часів ісламу, були ті, хто приймав ці вчення і слідував поглядам Арістотеля, йдучи за ним в усьому, окрім деяких положень. І у Абасидських халіфів були переклади книг давніх [вчених], з грецької мови на арабську<sup>39</sup>. Члени мусульманської спільноти (*агль аль-мілля*) розглядали їх дуже детально, а прийняли ці вчення ті, кого збив Бог зі шляху прийняття [істинних] наук. Вони сперечалися про них та розходилися в деяких аспектах проблем. Одним з найвідоміших був Абу Наср аль-Фарабі у четвертому (десятому) столітті, в часи Сайф ад-Дауля<sup>40</sup>, та Абу 'Алі ібн Сіна в п'ятому (одинадцятому) столітті, в часи Буїдів<sup>41</sup> в Ісфагані, та інші.

Отож, знай, що погляд, якого тримаються філософи, хибний з усіх боків. Вони відносять усе суще до Першого Розуму<sup>42</sup>, і їм достатньо цього в русі до Необхідно Існуючого<sup>43</sup>. Але ж цього не достатньо для того, що [знаходиться] поза [першим розумом] зі ступенів творіння Божого. Існування ширше за ці [пояснення]<sup>44</sup>. «І створює Він те, чого ви не знаєте»<sup>45</sup>. І ті, хто обмежується лише утвердженням розуму, не мають гадки про те, що існує поза ним. Вони подібні до природознавців, які обмежуються утвердженням [існування] тіла, та заперечують і душу, і розум, будучи переконаними у тому, що Божа мудрість не передбачила [існування] чогось поза тілом.

А щодо доказів, яких тримаються філософи на користь своїх заяв про суще та які наводять для перевірки (*ма'ір*) логіки та її законів, то вони є [занадто] слабкими та недостатніми для цих цілей.

[А тепер] щодо їхніх [доказів] відносно тілесного сущого (*мавджудат аль-джасманійя*), яке відноситься до того, що вони називають фізикою (*'ільм ат-табі'і*). Слабкість цього полягає у тому факті, що відповідність (*матбака*) між цими висновками розуму, виведення яких [відбувається у певних] межах та

---

<sup>39</sup> Мова йде про наукові ініціативи халіфа аль-Мамуна (813-833 рр.) та заснований ним *Байт аль-Хікма* («Дім мудрості»), за часів існування якого була здійснена велика кількість перекладів філософських праць на арабську мову.

<sup>40</sup> Сайф ад-Дауля Абу ль-Хасан 'Алі (944-967 рр.) – правитель Сирії з династії Хамданідів, при дворі якого працював аль-Фарабі (870-950 рр.).

<sup>41</sup> Буїди – одна з наймогутніших династій часів Абасидських халіфів, члени якої займали титули головних *вазирів*. Ісфаганом керували з 902 до 1023 року. Згодом Ісфаган захопив Аля ад-Дауля з династії Каквейхідів; саме при його дворі (з 1024 р.) провів останні роки життя Абу 'Алі ібн Сіна (980-1037 рр.).

<sup>42</sup> Тобто першої космічної сфери (*'аль-акль аль-авваль*).

<sup>43</sup> «Необхідно Існуючий» – Бог.

<sup>44</sup> Тобто суще не обмежується Першим Розумом.

<sup>45</sup> Коран, 16:8.

правилах, як вважають вони, і між зовнішнім [світом], є невпевненою, бо усі ці закони розуму є загальними (*'амма*), а існуюче в зовнішньому [світі] є індивідуальним у своїх самостях<sup>46</sup>. Можливо, в усіх самостях є щось таке, що заважає відповідності між загальними [законами] розуму та індивідуальними [сутностями] зовнішнього [світу], хіба якщо свідчить про [цю відповідність] відчуття<sup>47</sup>, а його доказ може бути засвідчений. Та немає [такого свідчення] в [їхніх] логічних доказах. То де ж та впевненість, яку знаходять вони в них?

[Людський] розум також часто звертається до першого інтелігібельного, яке перебуває у відповідності з індивідуальностями через образи уяви, а не до другого інтелігібельного, яке є абстракціями другого ступеню. І цього разу судження стає впевненим, подібним до утвердження сенсигельного, коли перше інтелігібельне наближається (*акраба*) до відповідності з зовнішнім [світом], через досконалість сумісності в них. Тож в даному випадку необхідно підкоритися заявам філософів про це<sup>48</sup>. Проте нам належить уникати вивчення даних справ, бо мусульманин не повинен торкатися того, що його не стосується<sup>49</sup>. Справді, проблеми фізики не є важливими ні у нашій релігії, ні у нашому житті. Отож, ми зобов'язані уникати їх.

І [слід висловитися] відносно того, що стосується суцього, яке [перебуває] поза почуттями – духовного, яке називають наукою про Божественне, метафізикою (*ма ба'д табі'*). Сутності [духовного] для нас невідомі взагалі, ніхто не здатен досягнути їх і ніхто не здатен довести їх [існування], тому що абстракція інтелігібельного від зовнішнього суцього можлива лише через те, що ми сприймаємо відчуттями, звідки й походить загальне. І ми не можемо сприйняти духовних сутностей<sup>50</sup> та [здійснити] абстрагування, а, швидше, [нам слід] відійти від них, бо відчуття є завісою (*хіджаб*) між нами і ними. Ми не маємо доказу на їх користь, і не знаємо, як підтвердити їхнє існування взагалі, окрім як через те, що в нас самих – людська душа, її стани пізнання та її

<sup>46</sup> Ібн Хальдун стверджує, що «висновки розуму» суперечать реальним феноменам.

<sup>47</sup> Тобто верифікований досвід чуттєвого сприйняття.

<sup>48</sup> Виходячи з цих тез, можна стверджувати, що ібн Хальдун загалом визнає об'єктивність процедури логічного абстрагування, хоча й обмежує її «першим інтелігібельним».

<sup>49</sup> Порів. з хадісом: «Сказав Посланець Бога (мир йому і благословення Бога!): «Одна з кращих [якостей мусульманина] – невтручання у те, що його не стосується» (ат-Тірмізі). (*'Арбаун* Імама ан-Нававі, 12).

<sup>50</sup> Гносеологічне вчення ібн Хальдуна в багатьох аспектах апелює до містичного досвіду, тому пізнання «духовного» стає можливим лише після «зняття завіси людського відчуття».

особливості у видінні, яке, в нашому випадку, є інтуїтивним [пізнанням]. Але те, що поза цим, тобто реальності та атрибути [духовного], є темною справою, і немає шляху дізнатися про них. Про це зрозуміло висловилися дослідники, які сказали, що усе нематеріальне (*ма ля мадда*) не може бути доведено за допомогою доказів, бо засновки, згідно з умовами доказів, повинні [відповідати] самостям [духовного]. Платон, найвеличніший з філософів, сказав, що Божественне не може бути досягнуто з впевненістю, і про нього можна сказати лише найкраще та найдостойніше, тобто саму здогадку. Якщо ми, після усіх цих хвилювань та труднощів, дістали лишень здогадки, здогадки, рівні тим, які були на початку, і які могли задовільнити нас, то яка ж користь від цих наук та занять ними?

Ми прагнемо впевненості у [існуванні] того, що поза чуттями, тоді як у філософів ці [здогадки] є межею людського мислення. Вони кажуть, що щастя полягає у пізнанні суцього як такого, шляхом логічних доказів. Ця підробка повинна бути відкинута. Ось пояснення проблеми.

Людина складається з двох частин. Одна з них – тілесна, а інша – духовна, змішана з першою. Кожна з цих двох частин має особливі сприйняття, і одна з них сприймає те ж саме у двох випадках, і це – духовна частина. Іноді вона сприймає духовні сприйняття, іноді сприймає тілесні сприйняття. Але духовні сприйняття вона сприймає сама по собі, без посередників, хоча тілесні сприйняття сприймає через посередництво органів тіла, через мозок і відчуття. Кожен, хто здатний сприймати, радіє тому, що він сприйняв. Прикладом цьому є стан дитини, яка, маючи перші тілесні сприйняття, за допомогою посередника<sup>51</sup>, радіє світлу, яке вона бачить, та звукам, які вона чує. Та немає сумніву, що радість та насолода від сприйняття, яке душа отримує зі своєї сутності та без посередників<sup>52</sup>, є набагато більшими [за радість дитини]. А духовна душа, коли вона усвідомлює своє сприйняття, що походить від її сутності та без посередників, отримує таку радість та насолоду, яку не можна передати словами. І це сприйняття не досягається через теоретизування чи

---

<sup>51</sup> Тобто органів чуття.

<sup>52</sup> Тобто «духовні сприйняття».

науку, а досягається через зняття завіси відчуттів і забуття тілесного сприйняття взагалі<sup>53</sup>. Суфії наполегливо займаються досягненням цього сприйняття душею, отримуючи саме таку радість. Вони намагаються шляхом вправ вбити сили тілесності та їхнє сприйняття, і навіть [намагаються вбити] здатність мислити в мозку – задля того, щоб досягнула душа пізнання свого, яке походить від її сутності. І коли зникають тілесні хвилювання та перешкоди, то [суфії] досягають такої радості та задоволення<sup>54</sup>, яку неможливо передати словами. Це, як вважають [філософи], є вірним судженням. Можна погодитися з ними, але цього не достатньо для [згоди] з їхніми намірами.

Їх твердження про те, що саме логічні докази та аргументи призводять до цього роду сприйняття та, відповідно, радості, є хибними. Аргументи та докази походять з тілесного сприйняття, бо постають у мозкових силах, тобто уяві, мисленні та пам'яті. Ми кажемо, що перша річ, яку ми маємо на увазі щодо досягнення цього сприйняття, є вбивством усіх мозкових сил, бо вони суперечать [йому] і працюють проти нього. І знайде хтось такого розумного серед філософів, хто наполегливо займається над «Кітаб аш-Шіфа'», «Ішарат» та «Наджа»<sup>55</sup> [ібн Сіні], викладом «Органону» та інших праць Арістотеля ібн Рушдом, і так далі. Він заглиблюється<sup>56</sup> у сторінки [цих праць] та впевнено знає їхні докази, шукаючи там частинку щастя. Він не знає, що цим лише додає перепони для його [досягнення]. І [філософи] засновують свої твердження на тому, що передають від Арістотеля, аль-Фарабі та ібн Сіні, а саме: той, хто досягнув сприйняття активним розумом<sup>57</sup>, і об'єднався з ним у земному житті, отримав частку щастя. Активний розум в них означає перший зі ступенів, з яких знята завіса відчуттів, [один] зі ступенів духовних. Вони вважають єдність з активним розумом [результатом] наукового сприйняття. Ти вже побачив

---

<sup>53</sup> Див. прим. 50.

<sup>54</sup> Ібн Хальдун поступово переходить до відвертого психологізму, розглядаючи «радість» та «насолоду» у контексті людських станів свідомості.

<sup>55</sup> «Кітаб аш-Шіфа'» – «Книга зцілення». «Ішарат», тобто «аль-Ішарат уа ат-Танбігат» – «Настанови та зауваги», «Наджаг» – «[Книга] спасіння».

<sup>56</sup> Букв. «вдягається».

<sup>57</sup> «Активний розум» (*аль-'акль аль-фа'ль*) – діяльнісний розум, нижчий з розумів небесних сфер, який дає форму індивідуальним речам (*dator formaum*). Арістотелівську концепцію «активного розуму», висунуту ним у трактаті «*De anima*», арабські перипатетики розуміли дещо в новій площині. Для аль-Фарабі «активний розум» був загальною властивістю людського мислення, тоді як ібн Сіна ототожнював його з «Святим Духом», іманентним людині джерелом одкровення.

хібність цього. Говорячи про цей зв'язок та пізнання, Арістотель та його сподвижники мали на увазі душевне пізнання, яке душа отримує зі своєї сутності, без посередників. Але воно не досягається іншим шляхом, як тільки зняттям завіси відчуттів. І вони кажуть, що насолода походить від цього пізнання, яке і є рівним обіцяному щастю. Це також невірно.

Наведені тези дали нам змогу зрозуміти, що поза чуттєвим сприйняттям є щось таке, що сприймається душею без посередників. І це дає для неї невичерпну<sup>58</sup> насолоду, яка для нас не ідентична щастю потойбічного світу, хоча це і має бути одне із задовольень, які складають це щастя. Ще філософи кажуть, що щастя полягає у пізнанні сущого таким, яким воно є. Але це неправда. Дане [судження] спирається на те, що ми згадали про основу єдиногобожжя, а саме: існуюче в кожній людині [знання]<sup>59</sup> зводиться до її сприйняття. Ми пояснили помилковість цього, а також пояснити те, що суще занадто широке, щоб бути охопленим або вичерпно сприйнятим – як духовно, так і тілесно.

З усіх згаданих нами суджень [філософів] слідує наступне: духовна частина, коли вона віддаляється від сил душі, сприймає особливим, самістним сприйняттям, і це – суще, що охоплюється нашим знанням. І не існує (*лайс*) загального пізнання усього сущого, бо суще не може бути обмежене. [Духовна частина] насолоджується подібним пізнанням так само, як насолоджується дитина своїм сприйняттям у перші роки зростання. То хто ж буде після цього твердити нам про [можливість] сприйняття усього сущого, або ж про досягнення щастя, яке обіцяв нам Законодавець, якщо ми не будемо працювати для цього? «Далеко, далеко, обіцяне вам!»<sup>60</sup>.

Філософи також кажуть, що людина здатна виправити та покращити свою душу, приймаючи якості, за які прославляють, і відкидаючи ті якості, за які ганьблять. Це ґрунтується на тому факті, що насолоди душі через сприйняття, які вона отримує зі своєї самості, рівні обіцяному щастю. Адже вади

---

<sup>58</sup> Букв. «міцну, сильну».

<sup>59</sup> Букв. «існуюче в кожного, хто пізнає».

<sup>60</sup> Коран, 23:36.

перешкоджають сприйняттю душі та формують її тілесні звички та забарвлення.

Отож, ми пояснили, що прояви щастя та нещастя знаходяться поза тілесними та духовними сприйняттями. Таке покращення, яке вони доводять до [нашого] відома, корисне тільки у тому, що дає велику насолоду від духовного пізнання, яке відбувається відповідно до [усталених] критеріїв та норм. Але, щодо щастя, яке перебуває поза цим, щастя, обіцяного нам Законодавцем<sup>61</sup> в тому разі, якщо ми чинимо та поведимося так, як наказав він, то воно не може бути охоплене пізнанням пізнаючих. Це було зрозуміло їхньому очільнику Абу 'Алі ібн Сіні. Тож, в даному сенсі, він сказав у «Кітаб аль-Мабда уа 'ль-Ма'ад»<sup>62</sup>: «Воістину, духовне воскресіння та його обставини є таким, що може бути доведено за допомогою розумових доказів та критерію (*мукаййіс*) [оцінки], бо воно відбувається у безпечному природному та одноманітному вигляді. Отож, [логічні] докази тут цілком підходять. Але щодо тілесного воскресіння та його обставин, то воно не може бути сприйняте за допомогою логічного доказу, бо не відбувається одноманітно<sup>63</sup>. Нам вже розповів про нього істинний шаріат Мухаммада. Тож саме його необхідно розглядати, і до нього звертатися щодо обставин [тілесного воскресіння]».

Отож, ця наука [– логіка], як видно, недостатня для [реалізації] цілей [філософів], встановлених ними. Разом з цим, у ній є те, що суперечить шаріатам<sup>64</sup> та їх буквальному значенню. Наскільки ми знаємо, ця наука не дає нічого, крім єдиного плоду – вона загострює розум для досягнення відмінної та достовірної вправності (*маляка*) у доказах. Так відбувається тому, що порядок розмірковування та його конструювання, точне й досконале, є таким, яким визначили його [філософи] в їхніх логічних мистецтвах. Вони застосовують це у фізичних та математичних науках, а також у тому, що після них<sup>65</sup>. Так як логічні докази дуже часто застосовуються у цих науках належним чином, той, хто вивчає їх, здатен набути точності та вірності у доказах та дедуктивних

<sup>61</sup> Тобто блаженства у потойбічному житті.

<sup>62</sup> «Книга творення та воскресіння».

<sup>63</sup> Ібн Сіна стверджує, що логічні докази не можуть довести можливість тілесного воскресіння.

<sup>64</sup> Тобто релігійним законам, які передані Богом людям через пророків.

<sup>65</sup> Мається на увазі метафізика.



методах. І [навіть] якщо [ці науки] не співпадають з цілями [філософів], то вони утворюють відомі нам найкращі норми теоретизування. Це – плід даної науки, якою вона відома жителям світу в їхніх вченнях та поглядах. Шкода від неї також відома. Тож той, хто вивчає [логіку], повинен уникати її згубності, наскільки може. Він повинен робити це [лише] після того, як оволодів він [знаннями] про шаріат, став обізнаним з коментарями до Корану та правознавством, і не варто тому, хто не сповнився релігійних наук, звертатися до логіки, тому що важко буде запобігти шкоді [від цієї науки].

А Бог дає успіх у правильності та істині, і від Нього – наставництво. «Ми не йшли б прямим шляхом, якби не наставив нас Бог!»<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Коран, 7:43.