

МУСО ДИНОРШОЕВ.

ИБН СИНА: ОТ МЕТАФИЗИКИ К ТЕОЛОГИИ И
УНИВЕРСАЛЬНОЙ НАУКЕ

Метафизика (ма баъд ат-табиа), называемая также первой философией (ал-фалсафа ал-ула) и божественной наукой - теологией (ал-илм ал-илахи, илахийат), согласно «аш-Шифа» («Исцелению»), «ан-Наджат» («Спасению»), «Даншнамэ» («Книге знания») есть, наряду с физикой и математикой, одна из трех важнейших частей теоретической философии (по антично-средневековой терминологии) Ибн Сины. В отличие от физики, изучающей материальное тело и его состояния, и математики, исследующей число и количество, предметом изучения метафизики, по Ибн Сине, является бытие вообще. Проблемы же метафизики - это явления, которые безоговорочно связаны с бытием. Одни из этих явлений, например, субстанция, количество и качество являются как бы видами бытия. Другие же, например, единичность, множество, сила, действие, общее, частное, возможное, необходимое, как бы суть явления бытия. Изучение этих явлений не входит в задачу ни одной из частных наук. Их анализ - прерогатива метафизики, которая и есть подлинная философия в том смысле, что исследует наиболее общие характеристики и начала бытия. Вместе с тем по Ибн Сине метафизика изучает Первопричину, из которой исходят все вещи. Подчеркивая эту мысль, он писал: «Стало быть, метафизика есть та наука... которая является первой философией, ибо она - наука о начале, которое в бытии представляет собой Первопричину, и о началах явлений в науках, которые суть бытие и единство. Она вместе с тем есть философия, представляющая собой наидостойнейшее учение о наидостойнейшем известном. Отсюда она есть наилучшее знание, т.е. наилучшая истина о наилучшем известном, т.е. о Всевышнем Боге и причинах, следующих за ним. Она так же есть познание дальних причин и познание Всевышнего Бога».¹ Эта наука потому называется Ибн Синой метафизикой, теологией и первой философией, что она изучает «характер вещей, которые необходимым образом не нуждаются в материи и в движении, причем некоторые из них никогда не могут быть связаны с материей, как разум и Истина (т.е. Бог - М.Д.)..., а некоторые, возможно, соединяются с материей и движением, но это не вытекает с необходимостью из их природы, как например, причинность, которая может быть в теле, а может быть и качеством разума».² Изложенное ясно показывает, что метафизика в понимании Ибн Сины охватывает и трактует как чисто теологические, так и чисто философские проблемы. Этим и объясняется тот факт, что она им называется также теологией и первой философией (в отличие от физики, именуемой второй философией).

Сочетание Ибн Синой теологической и собственно философской проблематики в рамках одной единой науки- метафизики довольно отчетливо проявляется и в его трактате «О разделах рациональных наук». Здесь по образцу других наук он делит метафизику на пять основных отраслей и ряд ответвлений. К основным отраслям метафизики он относит: 1. познание тех явлений, которые имеют отношение ко всем видам сущих, как тождество, единство, множество, сущность, гармония, противоречие, противоположность, потенция, действие, причина, следствие, возможность, субстанция, акциденция и т.д.; 2. исследование постулатов и начал таких наук, как физика, математика, логика; 3. доказательство бытия Необходимосущего само по себе, его единства и атрибутов; 4. изучение земных духовных субстанций, их сущность и связь с небесными духовными субстанциями. Ответвлениями метафизики Ибн Сина считает: 1. учение об откровении и его носителе. 2. учение о возвращении души в свою обитель;³

Таким образом, в той мере в какой метафизика занимается общими проблемами природного бытия, исследованием постулатов, принципов и начал таких наук как физика, математика и логика, в этой мере она есть первая философия. В той же мере в какой метафизика занимается проблемой бытия Бога и его атрибутов, в этой мере она является теологией, божественной наукой.

Выделение в рамках метафизики основных отраслей и вычленение таким образом собственно философской и теологической проблематики имеет большое методологическое значение. Оно дает, во-первых, возможность подготовить теоретическую и методологическую базу для полного отделения философии от теологии, что впоследствии было осуществлено в «Логике восточников», во-вторых, открывает путь к более конкретной, дифференцированной мировоззренческой оценке философии и теологии Ибн Сины. Как известно одни исследователи считали его дуалистом, другие – пантеистом, третьи монистическим идеалистом, четвертые – поборником материалистического мировоззрения, пятые – представителем « иудейской традиции », шестые – сторонником натуралистического мистицизма, седьмые – последователем интеллектуалистического гностицизма⁴ и т.д. Причина подобного разнотечения философии Ибн Сины заключается не только в различных идейных и методологических установках исследователей, не только в неконтекстуальном анализе его философии, не только в забвении характера восточно-перипатетической философии, но и в игнорировании того неоспоримого факта, что философская система мыслителя состоит из ряда значительно различающихся по сущности структурных элементов- логики, натурфилософии, философии и теологии, каждый из которых требует отдельной мировоззренческой оценки. Следовательно, столь большой разброс в мировоззренческой оценке философии Ибн Сины, являющийся результатом абсолютизации и генерализации характера и

природы одной из ее граней, может быть преодолен только на путях конкретного анализа ее структурных элементов.

Ибн Сина обстоятельно обсуждает и вопрос о месте метафизики в системе наук. Суть его точки зрения по этому вопросу сводится к следующему: «Поистине, метафизика изучает то, что следует за природой. Понятие «то, что следует после природы» означает «после» по сравнению с нами, ибо первое, что мы наблюдаем из бытия и что познаем из его состояний - это бытие природы. Но, если исходить из сущности этой науки, то достойно назвать ее «наукой о том, что существует до природы», ибо явления изучающиеся ею либо по сущности, либо вообще предшествуют природе»⁵. Такое понимание места метафизики в системе наук учтено при классификации наук, данной Ибн Синой в «Донишнамэ». В «Исцелении» же, метафизика венчает систему философии мыслителя. Объясняя этот свой подход, он подчеркивал, что без предварительного изучения физики и математики трудно понять многие проблемы, обсуждаемые в метафизике.

Ибн Сину интересовал также вопрос о соотношении метафизики, диалектики (как искусство спора) и софистики. С его точки зрения, и диалектика, и софистика обсуждают те же вопросы, что и метафизика, но цели их разные. Цель метафизики - достижение истины; цель диалектики - убеждение в истинности правдоподобного; цель софистики, в зависимости от желания, - представить ложь истиной или истину - ложью.

Ибн Сина был творческим мыслителем. Как показывает «Локига восточников» мыслителя, его взгляды о родах бытия и видах наук, изучающих их, со временем претерпели значительное изменение. Он в этой работе, подразделяя явления бытия на (1) необходимо связанные с конкретной материей, (2) необходимо не связанные с конкретной материей, (3) абсолютно не связанные с материей и движением, как Первый Всевышний Творец и ангелы, и (4) связанные с материей и несвязанные с ней, как единство и множество, общее и частное, причина и следствие, указывает, что «подобно видам сущих, частей всех видов теоретических наук - четыре. Стало привычкой называть науку о первом виде сущих физикой, о втором - математикой, о третьем, теологией (илохийат), о четвертом - универсальной наукой, хотя такая классификация не традиционна»⁶.

Этот отрывок из «Логике восточников» показывает, что Ибн Сина как в «Исцелении», так и в «Философии восточников» излагает одну и ту же концепцию классификации научных знаний. Ибо классификация и систематизация наук в обоих трудах покоятся на одних и тех же принципах - на принципах выделения и субординации наук по изучаемым ими родам бытия и предметам их исследования. Причем тождество концепции классификации обоих трудов - не формальное, а содержательное. Об этом свидетельствует совпадение содержания «Исцеления» и сохранившихся частей логики и физики «Философии восточников». О том же говорит и намерение Ибн Сины включить из ма-

тематических наук в «Философию восточников» лишь то, что есть в «Исцелении». Все это означает, что разговоры об эволюции мировоззрения Ибн Сины в «Философии восточников» в сторону восточного мистицизма несостоятельны. Но в решении анализируемого вопроса можно все же отметить, существенные различия, наблюдаемые между позицией «Исцеления» и «Философии восточников». Во-первых, разделение явлений бытия не на три, а на четыре вида и в соответствии с этим классификация теоретических наук не на три, а на четыре категории. Во-вторых, разделение в «Философии восточников» метафизики на две самостоятельные науки - на теологию и универсальную науку, каждая из которых имеет свой особый предмет исследования. Предмет теологии - сущие и явления, которые абсолютно не связаны с материей и движением, как Бог и некоторые виды ангелов. Предмет же универсальной науки - явления и сущности, которые могут быть и связанными и несвязанными с материей, как единство и множество, общее и частное, причина и следствие. Попытка выделить собственно философскую проблематику в самостоятельную отрасль знания - универсальную науку - имела особо важное методологическое значение для обеспечения самостоятельного развития философии и ее освобождения из под опеки теологии. Но к сожалению, эта попытка Ибн Сины в истории философии не нашла поддержки. Не только его идейные противники, но и его последователи, в частности такой выдающийся из них как Насираддин Туси, все еще продолжали рассматривать философскую и теологическую проблематику под эгидой единой науки - метафизики. Ситуация не изменилась и в последующие века. Этот факт, прежде всего, может быть объяснен тем, что не только «Философия восточников» в целом, но и сохранившиеся ее части логики и физики, обнаруженные лишь в XX веке, не были доступны, мыслителям XI-XIV вв. Но есть еще одна более существенная причина, благодаря которой философия в странах мусульманского мира окончательно не отделилась от теологии и уживалась с ней в рамках единой метафизики. Эта - резкая критика Мухаммадом ал-Газзали и его последователями философского знания и обвинение философов в ереси и неверии, что заставила их прибегать к различным формам компромисса между философией и теологией, философией и религией. В подтверждение этой идеи достаточно сослаться на наследие Насираддина Туси, Кутбаддина Шерази, Мирдзоода, Сабзавари, Садраддина Шерази и др.

¹ Ибн Сина. аш-Шифа. ал-Илахийат. Махтут, С.6

² Ибн Сина. Даниш-намэ. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Душанбе 1980. Т.1, С.105

³ Ибн Сина. Дар аксоми улуми акли. Абуали ибн Сина. Осори мунтахаб. Душанбе, 1980. Чидди 2. С.

⁴ См. М. Диноршоев. Натурфилософия Ибн Сины. Душанбе, 1985. С.4

⁵ Ибн Сина. аш-Шифа. ал-Илахийат. Махтут, С.9

⁶ ар-Раис Абу Али ибн Сина. Мантик ал-машрикийи. ат-Таъбат ал-ула, 1982, С.25

М. ДИНОРШОЕВ.

ПРОБЛЕМА РАЗУМА И ВЕРЫ В ТРУДАХ МУХАММАДА АЛ-ГАЗЗАЛИ

Проблема взаимоотношения разума и веры является старейшей но вместе с тем вечно молодой и постоянно актуальной проблемой религии, науки, философии. В истории науки, философии и исламской религии разработаны различные подходы и способы решения этой проблемы. Так, в пределах исламской религии разработаны суннитское, шиитское и каламистское ее решения, имеющие в свою очередь множество нюансов, оттенков и видовых отличий. Дело обстоит таким образом и в области общественной мысли: каждой школой мысли и отдельными выдающимися мыслителями созданы специфические для них концепции разума и веры. Можно различать зурвантско-дахритскую концепцию, концепцию философов-друзей материи, манихейскую, исмаилитскую, суфийскую, ишракиитскую и т.п. концепции веры и разума. Анализ всех этих исторических форм концепций веры и разума мог бы серьезно способствовать пониманию современных представлений о разуме и вере, о соотношении науки и религии, философии и религии. Одним из путей решений проблемы мог бы стать адекватный анализ сущности и значения концепций разума и веры отдельных выдающихся мыслителей, чьи учения составляют эпоху в развитии человеческой мысли. К числу таких мыслителей, в частности, относится Мухаммад ал-Газзали.

Мухаммад ал-Газзали по существу является первым мыслителем, который уже в конце 10-го-начале 11-го вв. предпринял решающие шаги в деле возрождения ислама и религиозных исламских наук. Доказательством тому служит его объемистый труд, нарочито названный «Ихеу улум ад-дин» - «Возрождение религиозных наук». Но этот труд не единственное сочинение ал-Газзали, посвященное анализу проблематики ислама и его возрождению. Как пишет сам мыслитель, проблемам исламской религии, защите ее принципов от новшеств, вводимых ве-

мых вероотступниками и еретиками, укрепления ее идеологии в массовом сознании он посвятил более семидесяти книг, среди которых наряду с «Ихе...» следует назвать «Тахафут ал-фалашифа» («Опровержение философов»), «Фазаих ал-батиния» («Гнусности батынигов»), «Кимиеи саодат» («Эликсир счастья»), «Мишкат ал-анвар» (Ница лучей) и «ал-Мункиз мин аз-залал» («Избавляющий от заблуждения») и другие.

Ал-Газзали предпринял попытку воскрешения (возрождения) ислама и религиозных исламских наук в связи со сложившимися к его эпохе обстоятельствами – резким упадком престижа религии и религиозного знания, выразившегося в пренебрежении к исполнению религиозных предписаний, сильном росте светского знания и широком увлечении им просвещенной элиты. Ал-Газзали в этой связи писал: «Мы заметили охлаждение веры в принципах пророчества, затем в истинности пророчества и потом в деятельности, которой я объяснил пророчество. Мы удостоверились в том, что охлаждение это среди людей приняло распространенный характер. Поэтому я стал доискиваться причин охлаждения людей к религии и ослабления их веры и обнаружил, что таковых четыре:

- причина, исходящая от тех, кто погрузился в философскую науку;
- причина, исходящая от тех, кто погрузился в суфийскую жизнь;
- причина, исходящая от тех, кто связал себя с учением талимитов;
- причина, исходящая от того, что люди имеют дело с теми, кто отмечен печатью учености».¹

В этом следует искать причины решительного выступления ал-Газзали против философов, исмаилитов, ученых-натуралистов, а также основания его попыток окончательно примирить суфизм с исламом путем отвержения такого его радикального направления как вахдати буджуд-единство бытия. Сам ал-Газзали писал «Рассмотрев различные категории людей, чья вера пошатнулась до такой степени по упомянутым причинам, я счел своим долгом раскрыть это заблуждение, тем более что посрамить этих людей для меня было проще, чем сделать глоток воды, в силу того, что я уже порядком изучил науки их и их методы, то есть методы суфиев, философов, талимитов и видных ученых. И душу мою, как искра пронзила мысль: дело это безотлагательно и обязательно; какой тебе прок от уединения и отшельничества, когда болезнь уже стала всеобщей, врачи заболели и люди – накануне гибели».²

Одной из важнейших проблем, которая обсуждается Мухаммадом ал-Газзали в полемике с философами, батынитами (талимитами, исмаилитами) и учеными — натуралистами — это проблема места разума и откровения в познании. В частности в «Ихеу улум ад-дин» он уделяет большое внимание анализу проблем достоинства разума, его сущности и разновидностей, различия людей по разумной способности, отношения разума к вере и шариату. Суть его взглядов по этим вопросам состоит в следующем:

- достоинство разума состоит в том, что он есть источник, начало и основа всех знаний.³ Тезис этот обосновывается многочисленными ссылками на Коран и Хадисы ;

- разум есть общее имя, которое используется для обозначения четырех значений:

- а). Природной, врожденной способности, отличающей человека от животных и познающей теоретические науки. Эта способность есть появляющийся в сердце свет, при помощи которого человек постигает предметы и явления ;

- б). Знаний, появляющихся, в сущности (душе) одаренного ребенка о возможных и невозможных вещей и явлений, как, например, знания о том, что «два больше единицы » и «один индивид одновременно не может находиться в двух местах». «И это — пишет ал-Газзали, - правильно, ибо эти знания действительно существуют и назвать их разумом очевидно. Порочно то, что отрицают эту способность и утверждают, что она не существует, а существуют только эти знания »⁴

- в). Знаний, вытекающих из опыта. Ибо тот, чей разум укреплен опытом и вера сделала его благовоспитанным, тот по обычаю называется разумным, а тот , кто не достиг этого качества называется невеждой .

- г). Способности , сила которой достигла того предела, что может предвидеть последствия событий и победить страсть, призывающую к послешным наслаждениям. Носитель такой силы называется разумным, ибо его бездействие и действие в отношении принятия решения соответствует его взглядам и представлениям. Первый вид разумной способности является фундаментом, корнем, источником всей интеллекции, второй вид — ответвлением (разновидностью) первого вида , третий вид — ответвлением первого и второго видов вместе взятых, четвертый вид есть результат , возникающий в конце совершенствования разумной способности. Достижение его есть конечная цель разумного существа.

Из этой краткой характеристики разновидностей разума создается впечатление, что ал-Газзали отождествляет понятия разум и знание, считая их однопорядковыми. Он писал: «На истину похоже то, что разум, как по этимологии, так и по практике употребления есть название этой познавательной способности и он (разум-М. Д.) применяется к наукам потому, что науки суть результат этой способности. ... Но наша цель — не терминологический спор. Наша цель — доказать, что эти четыре вида разума существуют и имя (разум — М.Д.) употребляется по отношению ко всем четырем из них. Существуют разногласия не по поводу бытия всех видов разума, а только по поводу первого из них. Верно то, что и первый вид разума существует, больше того он и есть основа и эти знания скрыты в нем прирожденно. Но их бытие обнаруживается тогда, когда есть причинная цепь, приводящая их к полю существования, дабы стало известно, что эти знания не привносятся из вне, а заложены в нем изначально и проявляются со временем. »⁵ На этой основе ал-Газзали приходит к теории анамнезиса — воспоминания знания, разработанной еще Платоном и раскритикованной Аристотелем, Ибн Синой и другими мыслителями. Его же представления о четырех видах разума напоминают идеи Аристотеля, Фараби и Ибн Сины.

- Осуждение разума, встречающееся у некоторых суфиев, несостоятельно. «Но как можно осуждать свет внутреннего видения, - писал мыслитель, - благодаря которому познается Всевышний Аллах и истина пророков? Если его порицают, то чего восхваляют? Если восхваляемое есть шариат, то чем определяется его истинность? Если порицаем разум, которому нельзя ни в чем верить, то и шариат должен быть порицаемым. Не следует уделять внимание словам тех, кто говорит: «Познание их (Всевышнего Аллаха, истинности пророков и шариата — М.Д.) осуществляется при помощи ока истины и света веры, а не при посредстве разума, ибо под понятием «разум» мы подразумеваем то, что он имеет ввиду под словами «ока истины» и «свет веры». »⁶ Отсюда однозначно можно заключить, что ал-Газзали в «Ихеу улум ад-дин» твердо стоял на точке зрения, согласно которой разум является мощным средством познания как мира материальных, так и мира духовных сущих.

Но в «ал-Мункиз мин аз-залал» («Избавляющий от заблуждения») ал-Газзали, являющийся его духовным завещанием, мы находим совершенно иную концепцию познавательной

сущности разума. Здесь он в отличии от «Ихеу улум ад-дин» («Возрождение религиозных наук»), доказывает, что разуму доступно лишь познание явных материальных явлений, для познания же скрытого (сокрытого), сокровенного и духовного явлений у человека открывается «другое око, коим он созерцает сокрытое, постигает то, что произойдет в будущем и другие вещи, недоступные для разума»⁷ -Этот поворот во взглядах ал-Газзали произошел по всей вероятности под влиянием суфизма, который в последние годы жизни стал якорем его спасения и в силу необходимости доказать существование пророчества. «Доказательством существования пророчества, писал мыслитель, является то, что на свете существуют знания, приобретение которых с помощью разума нельзя даже представить себе, как, например медицина и астрономия. Ибо тот, кто изучил эти науки, с необходимостью должен был понять, что постигнуть их можно только при помощи божественного внушения, и содействия со стороны Всевышнего Аллаха. Нет пути их опытного постижения. Среди астрономических явлений есть такие, которые имеют место лишь раз в каждое тысячелетие. Как же можно постигнуть их при помощи опыта? Так же обстоит дело с познанием свойств лекарств.»⁸

Эта позиция ал-Газзали имеет сторонников в современном мире. К ним, в частности, можно отнести Иман Валерию Порохову- переводчицу и комментатора Корана на русский язык. Вдумаемся в смысл следующих ее слов: «Вдохнув в человека дух, Господь тем самым как бы приблизил его к Себе, дав ему возможность именно через Дух познать Бога-Гворца, Его Волю..., ибо все во Вселенной способно познать и почувствовать лишь по роду своему. Мозговая деятельность человека являясь продуктом мозга, обладающего телесной, то есть материальной структурой, может познать только себе подобное, и опять – также в пределах досягаемого, диктуемых жесткими ограничениями земного пространства и времени. Чисто земная рассудочная деятельность направлена на земное использование продукта: обличение, украшение, интерес телесного, земного бытия, - причем в области техники она способна на воистину великое. Но человек смертен, смертен его мозг, и смертны предметы его мозговой деятельности, в том смысле, что они служат ему только на земле, всего лишь краткий миг его земного существования, вечен лишь Дух, вдохнутый Богом, который, освобождаясь от земной оболочки, или временной одежды... обречен нести ответственность перед Тем, кто близок

ему по роду, за все содеянное мозговой деятельностью и руками того, в теле которого он пребывал.

Дух по роду своему не может быть заражен, он пребывает в человеке в так называемых «внутренних чувствах», в душе его, и только он всегда безошибочно вам подскажет, что истинно, а что ложно, что есть Добро, а что – Зло. И зная это, Сатана вызывает именно к рассудку человека, который сам по себе телесный, а потому может быть подвержен соблазну... Тягчайшим грехом человечества, Великим грехопадением, повлекшим за собой все прочее Зло, стало то, что отозвавшись на зов Сатаны, он подчинил все свои земные деяния рассудку, который стал мощнейшим инструментом владычества Дьявола. Ведь поставив рассудок во главу своей деятельности, человек лишил себя возможности познать Бога, познать духовное, - т.е. то, что лежит за пределами телесной мозговой деятельности. Ведь познать можно только по роду своему. Только Духом может быть постигнуто Духовное, родственное ему по естеству своему. Взгляните на историю, подумайте о всех тех народах и цивилизациях, которые постигла гибель в период их самого бурного расцвета, на вершине достижений рассудка. Их не смогли спасти никакие обширные и достославные знания. Они были погублены деятельностью своего собственного рассудка, плоды которого были везде одними и теми же: бездуховность и ее материальное проявление – безнравственность, бесстыдство и распущенность в самом разнообразном обличье. Только деятельностью рассудка, неспособного к постижению чужеродного ему Духовного естества можно объяснить столь долгое и упорное неверие древних и новых народов, испытывающих постоянную нужду материализации атрибутов Божественного... Не в этом ли все существо рассудочной деятельности человека. Диктат телесного (мозга), за который мы сейчас так больно и тяжело расплачиваемся».⁹

В связи с этими соображениями И.В.Пороховой о соотношении веры и рассудка следует отметить следующее:

Во-первых, вся ее патетика по поводу соотношения рассудка и веры, его неспособности познать духовное основано на подмене понятий «разум» (интеллект) и «рассудок», соответствующие арабским терминам «акл» и «зихн». В Коране широко используются различные производные от «акл» понятия¹⁰, которых переводчица передает на русский язык при помощи различных производных от разума слов – разуместь, уразуместь, разумный и тд.; но в Коране понятие «зихн» - рас-

судок отсутствует¹¹. И поэтому когда И.В.Порохова в своих комментариях речь заводит о соотношении рассудка и веры, то она совершает непростительную подмену понятия «разум» понятием «рассудок», проблемы разума и веры - проблемой рассудка и веры. Эта подмена понятий и проблем, по моему приводит переводчицу к превратному пониманию концепции разума и веры в исламе, к искажению роли разума в познавательном процессе и его уничтожающей критике.

Во-вторых, в Коране каждый раз, когда Аллах обращается к людям, Он постоянно взывает к их разуму, но не разу к их рассудку. Во всех подобных случаях видно, что сам Аллах рассматривает разум как средство понимания, разумения, постижения, познания. В качестве доказательства достаточно сослаться на следующие аяты самого священного Корана:

1. Воистину, в сотворении небес и земли, в смене ночи и дня, в кораблях, пресекающих моря для нужд людей, в воде, которую Аллах низводит с неба и ею возрождает землю после ее смерти, во всякой живности, что Он расселил в ней, в смене ветров и движении облаков заключенных между небом и землей – во всем этом знамения для людей, которые разумеют.¹²

2. Так Аллах разъясняет вам свои знамения. Быть может, вы уразуместе их смысл.¹³

3. Мы разъяснили вам аяты,- если бы вы только их уразумели.¹⁴

4. Ведь худшие из всех существ перед Аллахом – это те, кто глух, нем и ничего не разумеет.¹⁵

5. Сие – знамения ясной Книги. Воистину, Ее Мы ниспослали как арабский Коран, чтобы вы могли уразуметь.¹⁶

6. На земле есть смежные участки, сады винограда, пашни, пальмы, растущие из одного или разных корней и орошаемые одной водой. Мы предпочитаем для вашей пищи одни из них перед другими. Поистине во всем этом – знамения для людей разумных.¹⁷

7. Он подчинил вам ночь и день, Солнце и Луну и Звезды, покорно исполняющие Его веления. Воистину, во всем этом кроются знамения для людей разумных.¹⁸

8. Он Тот, кто все оживляет и умерщвляет. Он владеет сменой ночи и дня. Неужели вы не уразуместе это.¹⁹

9. Мы от событий тех времен оставили ясные знамения для людей разумных.²⁰

10. И из Его знамений -то, что Он одним из вас на страх, другим в надежду молнию являет и ниспосылает с неба воду,

чтобы оживить землю после ее смерти. В этом, поистине, знамения для тех, которые разумны.²¹

Зная все эти и многие другие коранические аяты о познавательной роли разума, учитывал что понятие «зихн- рассудок» в Коране отсутствует и имея ввиду под «рассудком» человеческий разум, как можно утверждать, что плоды рассудка (то есть разума -М. Д.) «были везде одними и теми же: бездуховность и ее материальное проявление -- безнравственность, бесстыдство и распущенность в самом разнообразном обличье ». Нет спора. С разумом случалось и такое – он иной раз оправдывал подобные явления. Но он в большей степени выступал и как основание духовного развития, совершенствования, освоения религиозных, философских и научных ценностей, способствуя их прогрессу. Вряд ли человечество поняло бы религиозные установления и следовало бы им, не обладая разумной способностью. Больше того, вряд ли пророки могли понять божественные откровения не обладая высокими интеллектуальными способностями. Нет слов, религия главным образом явление откровения, но средство понимания откровения – безусловно разум. Не следует забывать и религиозно- философский принцип согласно которому «Первое что сотворил Аллах – это разум (акл)»

-
1. Худжат ал – ислам ал-Газзали. ал-Мункиз мин аз-залал. Ал-табъат ал – хамиса. Дар ал-кутуб ал-халиса, 1385х.С. 138
 2. Там же. С. 140
 3. Абу Хамид Мухаммад Газзали. Ихеу улум ад-дин. Т.1. Рубъи ибадат, чопи 3. Техрон, 1372, С.-189-193
 4. Там же. С. 195
 5. Там же. С. 196-197
 6. Там же. С. 202
 7. Худжат ал – ислам ал-Газзали. ал-Мункиз мин аз-залал. С. 136
 8. Коран. Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. Дамаск, 1421 х. С. 702-703.
 9. Там же. С. 703
 10. Фарханги мавзуи Куръони мачид. Тадвини Комрони Фони ва Гахоуддин Хуррамшохи. Чопи дуввум. Техрон, 1369. С. 274

11. Там же. С. 205; Бахоуддин Хуррамшохи. Вожаномаи куръони — Куръони карим. Тарчима, тавзехот ва Ёжанома аз Бахоуддин Хуррамшохи. Чопи дуввум. С.754

12. Куръон. 2\164

13. Там же. 2\242

14. Там же. 3\118

15. Там же. 8\22

16. Там же. 12\1,2

17. Там же. 13\4

18. Там же. 16\12

19. Там же. 23\80

20. Там же. 29\35

21. Там же. 30\24