

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ САДРИДДИНА АЙНИ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ**

На правах рукописи

**ГУЛОВ ИСЛОМ ФАЙЗАХМАДОВИЧ**

**ПРОБЛЕМЫ ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ И  
РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ГАЗАЛИ**

**Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук**

**Специальность:  
09.00.14 – философия религии и религиоведение**

**Научные руководители:  
доктор философских наук,  
профессор М.Музаффар  
кандидат философских наук,  
доцент Бердиев Ш.П.**

**Душанбе – 2020**

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	3-15
 <b>ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМЫ ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ГАЗАЛИ</b>	
1.1. Герменевтические идеи аль-Газали как основа его гносеологического учения.....	16-36
1.2. Трактовка разума аль-Газали и рационализм в его философско-религиозном учении.....	36-54
1.3. Истоки скептицизма в философских и религиозных воззрениях аль-Газали.....	54-73
 <b>ГЛАВА II. УЧЕНИЕ АЛЬ-ГАЗАЛИ О ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ</b>	
2.1. Знание как результат познания ноуменального и феноменального миров в представлении аль-Газали.....	74-92
2.2. Связь знания и мистического опыта в философско-религиозном учении аль-Газали.....	92-110
2.3. Представления аль-Газали о сакральном знании.....	110-127
 <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	 128-135
 <b>СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ</b> .....	 136-154

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования.** В условиях расширяющейся глобализации, сопровождающейся научно-техническим прогрессом в социально-экономической и духовной жизни, человечество сталкивается с множеством новых проблем. Необходимость их решения привела к появлению таких парадигм в культуре, которые имеют явные этнонациональные корни.

К примеру, современное состояние ислама рассматривается на Западе и в мусульманском мире как антимодернистское, антирационалистическое духовное явление, хотя, как известно, религия ислам вовсе не отрицает науку и рациональность. Об этом свидетельствуют исторические факты, которые доказывают, что еще в период расцвета исламской цивилизации ее известные представители разрабатывали различные концепции по проблемам знания и познания. Конечно, вопрос о том, существуют ли систематическая теория исламской гносеологии, остается открытым. В то же время, нельзя отрицать тот факт, что различные вопросы гносеологии и различных воззрениях о знании и познании обсуждались в мусульманской философии. Однако они рассматривались несколько иначе, чем в западной эпистемологии. Ярким примером в данном случае является религиозное и философское наследие великого мусульманского мыслителя Мухаммада аль-Газали.

Изучение концепции аль-Газали о знании и познании приобретает особую значимость в связи с тем, что в современной мусульманской интеллектуальной жизни философы исламского мира они играют большую роль. Несомненно, сложилась такая ситуация, при которой философия и другие гуманитарные дисциплины оказались на периферии исламского мира, где главное место заняли юристы, теологи и традиционные улемы (религиозные ученые). В связи с этим, представления об исламе и его

духовных ценностях, особенно на Западе, имеют неадекватную сущность. Так, до сих пор бытует мнение, что якобы философское мышление ведет к подрыву исламской традиции. Но такая точка зрения сложилась не только потому, что о величайших философах ислама и их идеях мало что знают в западных философских школах. Она возникла и потому, что современные исследователи не уделяют им должного внимания, между тем, как их труды имеют огромное значение в развитии исламской культуры и мировой цивилизации в целом.

Все сказанное прямо относится к аль-Газали и его наследию. Проблемы знания и познания рассматриваются им в различных трактатах, и поэтому они нуждаются в систематизации.

Аль-Газали, по мнению образованных мусульман, достигших вершин знания, мудрости и добродетели, сочетал в своих взглядах интеллектуальное и духовное качество. Его огромное наследие по вопросам гносеологии и знания отличается самобытностью, глубоким проникновением в самую их суть, и его взгляды в этой области знания до настоящего времени так и не были комплексно изучены. В этом плане актуальность темы исследования не вызывает сомнений.

Важность изучения концепции знания и познания аль-Газали обусловлена и необходимостью преодолеть превратное представление о том, что роль данного мыслителя сводилась только к защите религиозных догматов от рациональных и научных идей. Поэтому, на основе исследования учения аль-Газали необходимо обосновать творческий и оригинальный подход данного мыслителя в решении многих вопросов гносеологии и религии.

**Степень разработанности проблемы.** Проблема знания и познания во взглядах аль-Газали еще не была объектом комплексного научно-философского анализа. Однако это не значит, что его гносеологические идеи оставались вне поля внимания ученых. Исследовательские работы, которые

были использованы при изучении проблемы, можно разделить на несколько групп:

1) Труды средневековых мусульманских мыслителей и философов, в которых, кроме фактов о жизни и деятельности аль-Газали, излагались некоторые идеи мыслителя о гносеологических проблемах. К таким работам можно отнести произведения ибн Ахмеда аз-Захаби, Тадж ад-Дина ас-Субки, Имама ал-Ханбали и др.,<sup>1</sup> поддержали учения аль-Газали, указывая на его эрудированность в решении разных философских и теологических вопросов, подчёркивая уникальность его подхода к классификации наук.

Но были и такие мыслители, которые критиковали аль-Газали за его уклонение от шариатских знаний в сторону суфизма и выступления в философских дискуссиях, обвиняя его в игнорировании отдельных религиозных догм. Об этом писали ибн Сабин, ибн Рушд, Али ибн ал-Валид, Таш Кубризаде, ас-Сафади и многие другие.<sup>2</sup>

В средневековой европейской философии изучение наследия аль-Газали было весьма скудным. Из европейских мыслителей более позднего периода можно выделить Гегеля, который оценил аль-Газали, как остроумный скептик и «разрушитель каузальности, ниспровергатель философии».<sup>3</sup>

2) Исследование жизнедеятельности, творчества и интеллектуального развития аль-Газали, в основном, начались с прошлого столетия. Это труды западных ученых У.М.Уотта, Ф.Фостера, Т. де Бура, И.Гольдциера, Д.В.

---

<sup>1</sup>Ибн Ахмад аз-Захаби. Сайр а'лам ан-нубала'. – Бейрут, 1405 (на ар. яз.); Тадж ад-Дин ас-Субки. Табакаат аш-шафе'ийа. - Бейрут, 1383, Т.4. (на ар. яз.); Ибн ал-Ханбали. Шазарат аз-захаб фи ахбар мин захаб. - Бейрут, 1406, Т.3. (на ар. яз.). – 200 с.

<sup>2</sup>Ибн Сабин. Ар-расаил: ар-рисала аль-факирийа. - Каир, 1965. - С.14 (на ар. яз.); Ибн Рушд. Китаб фасл аль-макал ва такрир ма бейн аш-шари'а ва ль-хикма мин аль-иттисал. - Аль-Джазаир, 1977. - С.11 (на ар. яз.); Таш Кубри-заде. Мифтах ас-саада ва мисбах ас-сийада. - Хайдарабад, 1299, Т.2. - С.202 (на ар. яз.); Ас-Сафади. Аль-вафи би-ль-вафайат. - Стамбул, 1931, Т.1. – С.276 (на ар. яз.); Али ибн Валид. Даминг ал-батил ва хатф ал-муназил. - Бейрут, 1982, Т.1. – С.33 (на ар. яз.).

<sup>3</sup>Гегель Г. Сочинения. - М.- Л.: Соцэкгиз, 1935, Т.ХІ. – С.105.

Макдональда, Д.В.Карра, М.Хортена, С.М.Звемера, Дж.Хаурани, И.Обермана, Х.Фрика, Г.Лея и таких советских исследователей, как Б.Э.Быховский, С.Н. Григорян, Т.Г.Ибрагим и др.<sup>1</sup> Заслуживают внимания и работы, написанные арабскими авторами, среди которых можно выделить исследования Дж. Салиба, А.К.ал-Усмана, ал-Бакари, З.Мубарака и др.<sup>2</sup>

3) Работы, в которых рассматривается отношение аль-Газали к философии, а также анализируются его онтологические взгляды, взаимосвязанные с вопросами гносеологии, логики, этики, педагогики, с социально-политической и метафизической тематикой. Эти проблемы исследованы в трудах Л.Биндера, Х.Лаоуста, А.Дж.Венсика, М. ал-Джанаби, А.К.Ламбтона, П.Шехади, П.Рахмана, А.Алтмана, Ф.Йабре, Л.Е.Гудмана, М. Абул Касема, С.Дуниа, А.К. ал-Усмана, Н.С.Кирабаева, Г.М.Керимова, З. Вазирова и др.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Watt W. Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali. - Edinburgh, 1963; Он же. The Faith and Practice of al-Ghazali. - Edinburgh, 1963; Foster F. Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion in His Child//Muslim World 23 (1933): 378–396; Дэ Бур Т. Тарих аль-фалсафа фи-л-ислам. - Каир, 1957 (на ар. яз.); Гольдциэр И. Ал-акида ва-л-шариа фи-л-ислам. - Каир, 1959. - С.181 (на ар. яз.); Macdonald D.B. The Life of al Ghazzali, with Special Reference to His Religious Experience and Opinions//Journal of the American Oriental Society. 20 (1899): 117–132; Карра де Во Б. Аль-Газали. - Каир, 1958; Horten M. Die Hauptlehre des Averroes nach sein Schrift „Die Widerlegung“ des Gazali. - Bonn, 1913; Zwemer S.M. A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century. - New York: Fleming H. Revell, 1920; Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. - New York: Cambridge University Press, 1985. 10; Obermann I. Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazali's. Ein Beitrag zum Problem der Religion. - Leipzig, 1921; Frick H. Ghazalis Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen. - Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1919; Лей Г. Очерк средневекового материализма. - М.: Иностранная литература, 1962. - С.129–143; Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. - М.: Мысль, 1979. - С.32, 38; Григорян С.Н. Из истории философии народов Средней Азии и Ирана. - М., 1969; Он же. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. - М., 1966.

<sup>2</sup> Салиба Дж., Айяад К. Мукаддимат аль-мункиз мин ад-далал. - Бейрут, б.г. - С.5–51 (на ар. яз.); аль-Усман А.К. Сират аль-Газали ва аквал ал-мутакаддимин фихи. - Дамаск, 1961 (на ар. яз.); ал-Бакари М. И'тирафат аль-Газали. - Каир, 1943 (на ар. яз.); Мубарак З. Аль-ахлак инд аль-Газали. - Каир, 1971. - С.25, 53,74,102, 344 (на ар. яз.).

<sup>3</sup>Binder L. Al-Ghazzali's Theory of Islamic Government//Muslim World, 45, 1955. - P.229-241; Wensink A.J. Pensee de Ghazzali. - Paris, 1940; Henri Laoust. La Politique de Gazali. - Paris: Paul Geuthner, 1970. - 414S; Ал-Джанаби М. Аль-Газали ва-л-сира ал-аш'ариал-му'тазили//Ан-Нахдж. - 1989, № 27. - С.148–161 (на ар. яз.); Он же. Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления. - Ч.1. Аль-Газали в оценках современников и «газалиана» XIX—XX вв.//Пространство и Время. - 2017, № 2-3-4 (28-30). - С.192 -207;

В последние годы появился целый ряд работ по философии аль-Газали, в которых раскрываются отдельные аспекты гносеологии и учения о знании и познании мыслителя. Среди них особо выделяются исследовательские труды таджикских философов М. Диноршоева, А.А. Шамолова, И.Р. Насырова, З.М. Диноршоевой.<sup>1</sup>

М. Диноршоев в своих статьях по гносеологии и вопросам знания, особенно в статье «Гносеология аль-Газали и его мировоззренческая сущность», рассматривает отношение мыслителя к знанию и науке, формам

---

Он же. Знание и вера в философии ал-Газали//Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. - М., 2008. - С.163-171; Ламбтон А.К. Ал-фикр ас-сийаси инд ал-муслимин//Турас ал-ислам. - Кувейт, 1978, Ч.3. - С.33-76 (на ар. яз.); Shehadi P. Ghazali's Unique Unknowable God. - Leiden, 1964; Rahman P. Prophecy in Islam. - London, 1958; Altmann A. The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism//Studies in Religious Philosophy and Mysticism. - London: Routledge, 1969. - P.1-40; Jabre F. La Notion de la Ma`rifa chez Ghazali. - Beyrouth, 1958; Goodman L.E. Did al-Ghazali Deny Causality?//Studia Islamica, 47 (1979): 83–120; Abul-Quasem M. The Ethics of al-Ghazali. - Jaya, 1975; Дуния С. Аль-хакика фи назр аль-Газали. - Каир, 1965 (на ар. яз.); ал-Усман А.К. Ад-дирасат ан-нафсия инд аль-муслимин ва аль-Газали биваджхин хас. - Каир, 1962 (на ар. яз.); Кирабаев Н.С. Идея совершенства человека в этике аль-Газали//Философия зарубежного Востока и социальной сущности человека. - М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1988. - С.86–98; Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм. - Баку, 1969; Ибрагим Т.К. Философия калама (VIII-XV вв.): дисс. д.ф.н. - М., 1984; Вазиров З. Социальная философия калама: монография. – Душанбе, 2000. – 142 с.

<sup>1</sup> Диноршоев М. Гносеология Газали и его мировоззренческая сущность//Известия АН Тадж. ССР. Отд. обществ. наук. - 1976. - С.56-68; Он же. Проблема разума и веры в трудах Мухаммада Газали//Известия АН Тадж. ССР. Серия: Философия и правоведение. – 2001, №4. - С.70-78; Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М. Диноршоева и З.М. Диноршоевой. – Душанбе, 2008. – С.3-110; Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1994. –180 с.; Он же. Худжат-ул-ислом Газоли: Андешаҳои иҷтимоӣ ва сиёсӣ (Худжат-ул-ислам Газали: Социально-политические взгляды). - Душанбе, 1996 (на тадж. яз.). – 330 с.; Он же. Философско-теологические воззрения Газали. – Душанбе, 2002. – 362 с.; Он же. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе, 2008. – 467 с.; Он же. Сравнительный анализ этических концепций Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. - Душанбе, 1993; Насыров И.Р. аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру//Философия религии: аналитическое исследование. - М., 2017, Т.1. - С.100-105; Он же. Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)//Мистицизм: теория и история. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2008. - С.122-153; Он же. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом аль-Газали//Философский журнал. – 2015, Т.8, № 3. - С.60–77; О критике разума в философии аль-Газали/Философия и наука в культурах Востока и Запада. Ин-т философии РАН. – М.: Наука – Вост. лит., 2013. – 357 с. (320-329 с.); Диноршоева З.М. Мухаммад аль-Газзали и его отношение к философии. – Душанбе, 2002. – 160 с.

и видам познания, анализирует вопрос о том, как он оценивал способности человека к постижению наук.

Исследованием наследия аль-Газали серьезно занимался А.А.Шамолов. Он, изучая, решаемые этим мыслителем многие философские и религиозные проблемы, касается и вопросов знания и познания. Этот отечественный исследователь особое внимание уделяет анализу вопросов о видах разума, роли разума в постижении мира, формах познания и знания, классификации наук и др., которых разрабатывал аль-Газали.

Другой современный исследователь И.Р.Насыров в своих статьях и предисловии к переводам наследия аль-Газали затрагивает вопросы познания и знания в фокусе теории и духовной практики суфийского мистицизма, проблемы постижимости трансцендентного бытия, мистико-интуитивного познания Бога. Он также рассматривает в воззрениях мыслителя понятия боговдохновенного знания (ма'рифат), интуитивно-созерцательного познания посредством созерцания (мушахада), учения мыслителя о знании предельной степени достоверности (йакин) человека, об истине, как уверенности в соответствии между знанием и реальным положением вещей, а также истине, как непосредственной сущности познаваемого объекта и т.д.

Публикации З.М.Диноршоевой посвящены анализу вопроса об отношении аль-Газали к философии, в частности, о критическом отношении мыслителя к философским наукам с позиции теории истинности или ложности знания. Она отмечает, что двойственный подход аль-Газали к этим наукам, по отношению к которым он часто меняет свои позиции, пытаясь придать большее значение религиозному знанию и его ценностям, а научно-философское знание этот средневековый мыслитель стремился превратить в служанку религии.

Отмечая значимость всех вышеназванных исследований в изучении наследия мыслителя, в тоже время, следует отметить, что во всей своей



полноте проблемы учения о знании и познании аль-Газали до настоящего времени не были определены исследователями в качестве объекта философско-религиоведческого анализа. Главным образом этим и обусловлен выбор темы диссертационной работы.

**Объектом диссертационного исследования** выступают проблемы знания и познания в философии аль-Газали.

**Предметом анализа** являются философские и религиозные воззрения Газали о знании и познании.

**Цель** настоящего исследования выявление степени значимости идеи аль-Газали о знании и познании, которые составляют суть его гносеологического учения. Для достижения этой цели необходимо решать следующие **исследовательские задачи**:

- раскрытие значения герменевтических идей аль-Газали о знании и познании, которые составляют суть его гносеологического учения;
- определения понятия «разума», «рационализма» в воззрениях аль-Газали;
- выявление и характеристика истоков скептицизма в философских и религиозных воззрениях мыслителя;
- акцентирование знания как результат познания ноуменального и феноменального миров в представлении аль-Газали;
- обоснование связи знания и мистического опыта в философско-религиозном учении Газали;
- анализ представления аль-Газали о сакральном знании.

**Методологическая основа и теоретическая база исследования.** В методологическом плане в процессе анализа проблемы использованы познавательные возможности метод историко-философской реконструкции проблемы знания и познания в мусульманской философии. Логические методы анализа выбраны, как основные принципы данного исследования.

**Научная новизна диссертационной работы** заключается в том, что в ней:

- на основе имеющихся философских и религиозных трактатов аль-Газали осуществлён комплексный анализ проблемы знания и познания в учении мыслителя;
- обоснованы значения герменевтических идей аль-Газали о знании и познании, составляющие суть его гносеологического учения;
- исходя из философских воззрений аль-Газали, научно оценено его понимание понятий «разума» и «рационализма»;
- фиксированы и охарактеризованы истоки истоков скептицизма в философских и религиозных воззрениях мыслителя;
- акцентировано, что знания в представлении аль-Газали выступает как результат познания ноуменального и феноменального миров;
- раскрыта связь знания и мистического опыта в философско-религиозном учении Газали, выявлены и изучены представления аль-Газали о сакральном знании.

**На защиту выносятся следующие основные положения:**

1. Аль-Газали не был удовлетворен существующими способами интерпретации Корана и хадисов. Он критиковал многих ученых за искусственное игнорирование смыслов коранических стихов и источников, в которых он усматривал герменевтическое значение. Аль-Газали раскрывал это значение через «тафсир» и «та'вил». Мыслитель в систематизированной форме излагал свои мысли о «та'виле», который, как и «тафсир», широко применяется в разъяснении проблем знания и познания. Тем не менее, он не воспринимает всякий род «та'вила», особенно те, которые выходят за рамки священного текста и Сунны. Он делит все знание на внешнее и сущностное. Разъясняя вопросы герменевтики, знания и познания, аль-Газали пишет, что основным

средством, которое помогает выявить внешнее значение текста, является язык. Еще одним важным принципом герменевтики он считает неотрывность буквального смысла текста от скрытого смысла.

2. Мыслитель полагает, что понятие «разум» нужно рассматривать в четырех значениях:

а) как свойство, посредством чего человек отличается от животных, и которое служит средством восприятия умозрительных знаний;

б) он определяется на примере знания ребенка, который уже имеет жизненный опыт, различает «допустимость возможного и невероятность невозможного»;

в) разум ассоциируется с уровнем дальнейшего приобретения опыта жизни, воспитания и знаний;

г) в разуме заложен смысл знаний человека с жизненным опытом, который может задействовать его и подавить в себе страсть и наслаждение. По мнению аль-Газали, интеллект не в состоянии познать метафизические явления, и никакого противоречия между разумом и шариатом не существует, чисто рациональный подход к метафизике может привести лишь к бесполезным сомнениям. Разум способен справиться только с вопросами естественных наук и логики, но не с религией или метафизическими вопросами. Разум располагается на третьей ступени после сенсительного компонента и интуиции, выше разума мыслитель ставит сердце, которое отражает все, что исходит от небес, как в зеркале, и освобождает человека от чувственного восприятия, и приближает его к духовному миру.

3. Аль-Газали стремился поднять мусульманскую философскую культуру на новый уровень, с одной стороны, - путем примирения исламской веры и греческой мудрости, легитимизации последней перед Божественным Светом откровения; с другой, - путем «очищения» веры от нововведений, от «заблуждений» философов, учения которых

оказались «неудобными» для ислама. Конечная цель мыслителя состояла в том, чтобы найти истину вещей, ту истину, которая была бы универсальной и неизменной. Но такая истина, считал аль-Газали, не могла находиться в материальном мире, потому что он постоянно изменяется, и поэтому это мир сомнения, заблуждения и обмана. Обманчивыми аль-Газали считает и чувственные знания. Разум, примененный к физическим и чувственным объектам, считал мыслитель, воспринимает себя таким же, как и его объект, т.е. изменчивым, материальным, а значит ложным. Здесь кроется и источник скептицизма мыслителя. Скептическое отношение аль-Газали к древнегреческим философам и ко всем рациональным идейным школам мусульманской философии вынудило его разработать свою особую концепцию о достоверности знаний, и ответить на два основных эпистемологических вопроса: как приобретаются знания и как можно рационально оправдать эти знания.

4. Проблемы знания и науки аль-Газали рассматривает почти во всех своих трудах. Здесь он использует различные термины эпистемологического характера, такие, как: «ма'рифа», обозначающий, согласно аль-Газали, высшее знание, которое происходит из знания о себе; «'ильм аль-му'амала» и «'ильм аль-мукашафа» - под первым он подразумевает только знание, которое предназначено «для постижения сути известного (аль-ма'лум)», а под вторым – знание, посредством которого раскрывается суть того, как следует поступать по велению Всевышнего, это знание дается не каждому человеку. Эти два вида знания он разделяет на: «'ильм аль-му'амала» - явное знание ('ильм захир), которое достигается посредством органов чувств человека, и тайное, сокровенное знание ('ильм батин), достигаемое, согласно суфиям, посредством сердца. Как видим, процесс постижения мира у аль-Газали включает в себя знание и феноменального и ноуменального миров. Мудрость и знание он рассматривает как два различных понятия.

Мудрость мыслитель определяет, как высшую форму знания, которая применяется по отношению к познанию сакрального, божественного мира. Она оставляет место и для научного познания мира (например, знания о том, что огонь горит).

5. Благодаря хорошему знанию, утверждал мыслитель, можно предвидеть события, которые недоступны ощущению и рациональному различению универсалий. Успех науки, по словам аль-Газали, не является продуктом случайности. Следовательно, развитие успешной научной теории требует наличия интуиции (или особых свойств), скрытой от чувств и рационального различения. Интуиция присуща пророчеству, пророки руководствуются интуицией, и поэтому их пророчества реально. Но, согласно утверждению аль-Газали, пророчество и интуиция могут также включать в себя своеобразное восприятие и мистический опыт. Примечательно то, что его утверждение также совместимо с дефляционной интерпретацией: это пророчество представляет собой не что иное, как ориентированное восприятие «особых свойств вещей», и это знания, которые непостижимы разумом. К успешным знаниям аль-Газали относит также медицинские и астрономические науки. Пророчество дает также нравственные, политические и теоретические знания, и мы судим об этом по его результатам. Существует еще один способ приобретения знания, и он - совершенно духовный, не имеющий никакого отношения к материальному аспекту познания мира. Это – знание, которое не подчинено чувству или рациональному виду познания, оно вытекает из сердца. Несмотря на то, что сердцу в познании иррационального аль-Газали отводит достаточно важную роль, он все же объясняет причины, из-за которых сердце не может «осознать» истину.

6. Для достижения истины аль-Газали предлагал использовать метод сомнения. При этом он осознавал, что это не должно противоречить в целом религиозным установкам. Мыслитель никогда не искал истины посредством

выявления критериев полного несоответствия с его взглядами, а его неконформистские попытки были, на самом деле, конформистскими. Обращение же аль-Газали к мистицизму было результатом его разочарования в философии и неудовлетворенности схоластической теологией, но полностью расстаться с философией он так и не смог. Интеллектуальная истина, по мнению мыслителя, может быть найдена на таком уровне, где физические доказательства не способны ни подтвердить, ни отрицать представления о нравственном идеале и средствах, которые могут быть использованы для его осуществления. В данном случае от искателя истины требуется много терпения и настойчивости, а достижение добродетельной жизни постепенно поднимает его сердце все выше и выше к идеалу, к абсолютной истине, к Истине истин.

**Теоретическая и практическая значимость работы.** Материалы и полученные результаты исследования могут служить основой для дальнейшей разработки других аспектов учений аль-Газали и развития истории таджикской философской мысли. Они также могут быть использованы в процессе преподавания студентам курса религиоведения и истории философии.

**Апробация диссертационной работы.** Ключевые положения и выводы диссертационного исследования изложены в 10-х научных статьях автора, опубликованных в журналах, реферируемых ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации, а также в его выступлениях на республиканских научных конференциях, ежегодных научно-практических конференциях, которые состоялись в ТГПУ им. С.Айни (2016, 2017, 2018 г.).

Диссертационная работа обсуждалась на заседании кафедры философии ТГПУ им. С.Айни (протокол № 9 от 28.05.2019 г.). Диссертация также обсуждена на заседании Отдела философии религии Института

философии, политологии и права им. А.Баховаддинова АН РТ за номером № 3 от «04» февраля 2020 года и рекомендована к защите.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шести параграфов, заключения и списка использованной литературы.

## **ГЛАВА I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА ПРОБЛЕМЫ ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКИХ И РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЛЬ-ГАЗАЛИ**

### **1.1. Герменевтические идеи аль-Газали как основа его гносеологического учения**

Общеизвестно, что текст Корана - священной книги религии Ислам, является основным источником мусульманского вероучения, а для его последователя – основой мировоззрения, сутью духовного мира, источником нравственных ценностей и традиций. Он воспринимается как Божье Слово, служит базой всех знаний в исламской теологии, философии, праве и религиозной практике. В принципе, согласно Корану, мусульмане могут получить вдохновение и стимул для жизни от этого богооткровенного источника. В то время как Коран был ниспослан, приверженцы новой религии задавали Пророку различные вопросы, например, смысл некоторых неясных слов в стихах, по мере их возникновения, либо подробности о некоторых неясных исторических или интеллектуальных вопросах, на которые люди стремились получить более точные ответы.

Однако со временем сподвижники, услышавшие Коран и его живой тафсир и та'вил (что относится к объяснению, разъяснению, толкованию и комментариям к Корану и Хадисов) от самого Пророка, скончались один за другим. Превратности жизни и судьбы означало, что следующее поколение мусульман столкнулось лицом к лицу со всеми видами накопленного жизненного опыта, который в отдельных случаях должен был быть улажен. Таким образом, ответы на эти вопросы постепенно привели к эволюции и формированию коранической науки. Такая потребность нового поколения



породила «тафсир» и «та'вил», как формы экзегетики Корана для дополнительного разъяснения коранического текста.

Все эти сферы знания созрели в течение первых трех периодов развития религии Ислам, которые стали основой дискурсивных материалов, как апологетов, так и экзегетов в мусульманском интеллектуальном мире, что, естественно, породило различия во мнениях между комментаторами Корана с одной главной целью: прийти к постижению истины посредством правильного понимания смысла священного текста. Наиболее полное определение истины и её постижение представлено в энциклопедических словарях, хотя исследователей больше интересует значимость герменевтических методов в толковании религиозно-священных источников, каковым является Коран. Одним из выдающихся толкователей средневекового мусульманского мира был аль-Газали. Он, подробно останавливаясь над объяснением книги Коран, посвящает ей почти целую главу своей книги «Ихйа' 'улум ад-дин»,<sup>1</sup> но не ограничивается цитированием этого экзегеза. Такое толкование и объяснение неясных спорных мест в (религиозных) текстах, которое сильно зависело от филологической науки, известно в исламе, как «Илм аль-Коран ва ат-тафсир».

Безусловно, все вопросы, касающиеся мусульманского образа жизни, связаны с Кораном и Сунной Пророка в той или иной форме, так как правильное применение законов и устоев религии Ислам основывается на соответствующем понимании руководства от Бога. Без комментариев и интерпретации (тафсира и та'вил), не было бы правильного понимания различных отрывков из Корана и Хадисов. Методы, которые использовали апологеты и экзегеты, включали грамматический, лингвистический, синтаксический и смысловой анализы вопроса «асбаб-ун-нузул» («причины ниспослания откровения»). Такой анализ основан на сравнении различных

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. - Т.1, 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011.

стихов в Коране, когда его текст должен быть объяснен, переведен и интерпретирован. Не было исключением рассмотрение священных текстов предыдущих откровений в остальных авраамических верованиях. Это означало, что мусульмане уже имели дело с так называемой герменевтической ситуацией.

Как уже выше нами было упомянуто, разъяснением данного вопроса занимался известный мусульманский факих, мутакаллим и автор-систематизатор суфийского знания Абу Хамид аль-Газали (1058–1111), который по праву, внес огромный вклад в разработку классической герменевтики. Основные вехи жизненного пути этого персидского ученого достаточно исследованы и известны всем исследователям-религиоведам. Не вдаваясь в детализацию его жизнедеятельности, отметим только то, что в ранней жизни аль-Газали присутствовала его борьба с радикальным скептицизмом и поиском истины, которую он пытался осуществлять через полемику с учениями представителей четырех идейных школ своего времени – исламской теологической (калам), философия (фалсафа), исмаилизм и мистицизм (тасаввуф или суфизм).

Следует подчеркнуть, что для аль-Газали Коран является источником истины во многих отношениях, потому что именно истина имеет много измерений и может быть понятна с помощью изучения и толкования различных областей знаний. Кроме того, для понимания смысла Корана, аль-Газали «использует диалектику против мышления, построенного на герменевтических методах»,<sup>1</sup> так как его не удовлетворяли имеющиеся способы интерпретации Корана и Хадисов. Выказывая претензии ко многим ученым и мудрецам, мыслитель указывал, что они искусственно игнорируют смысл стихов и источников, полученных посредством «накл» (рассказа), а их интерпретации вообще не подконтрольны, и это, в частности касается исмаилитов. Так, А. Корбен в следующем фрагменте, возражая аль-

---

<sup>1</sup>Корбен А. История исламской философии/Перевод с франц. А.Кузнецова. - М.: Академический Проект и ООО: Садр», 2013. - С.183.

Газали, указывает на то, что «смысл исмаилитского «та'вила» (духовного толкования), как и идея науки, передаваемой по цепочке (tradita) в качестве духовного наследия («'илм ирси»), ускользает от него».<sup>1</sup>

Такие методы, согласно словам самого мыслителя, так и по подтверждениям его учеников и последователей, называется «наукой толкования», т.е. сам он, рассуждая о некоторых «похвальных науках», в вышеупомянутой своей книге, делит религиозных (шариатских) знаний и наук на похвальные и порицаемые. Аль-Газали к четвертой части порицаемых знаний относит «науки (финальные), которые завершают все (три) предыдущие. А те из них, которые относятся к (постижению) изучению Корана, делятся на такие, которые связаны с (оглашением) произнесением, как, например, обучение [различным способам] чтения [Корана], изучение мест артикуляции букв, и на то, что связано со смыслом и значением, как толкование Корана (тафсир)».<sup>2</sup>

В другой своей книге под названием «Удержание масс от изучения науки калама» («Илджам ал-'аввам 'ан 'илм ал-калам») аль-Газали, определяя задачи «салафов», в пятой из них отмечает, что грамматические спряжения и толкования производится через «та'вил», «тафсир», «тасриф», «тафри'», «джам'», «тафриг» и др.<sup>3</sup>

В связи с этим, считаем уместным, рассмотреть герменевтическую основу в учении аль-Газали о знании и познании через анализ «тафсира» и «та'вила», которые буквально означают экспликация, истолкование, разъяснение или комментарии. При этом необходимо отметить, что как таковое понятие «герменевтика» в учении мусульманских философов, в том числе у аль-Газали, отсутствует. Вместо нее они как раз используют вышеуказанные «тафсир» и «та'вил». Кроме того, важно здесь упоминание

---

<sup>1</sup>Корбен А. История исламской философии/Перевод с франц. А.Кузнецова. - М.: Академический Проект и ООО: Садр, 2013. - С.183.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. - Т.1, 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.77.

<sup>3</sup>Ал-Газали. Илджам ал-'аввам 'ан 'илм ал-калам. - Бейрут, 1993. - С.47. (На араб.яз.)

и уточнение сути герменевтики с точки зрения современного его значения – насколько правомерно применить этот чисто западный вариант термина по отношению к исламским «тафсир» и «та'вил». Так, А.А.Лукашевич, анализируя герменевтический опыт Х.-Г.Гадамера, отмечает, что: «Герменевтический круг оказывается не субъективным и не объективным, он описывает «свершение» языковой традиции, являющейся одновременно предметом и условием понимания. Исходя из горизонта своего исследования, интерпретатор фокусирует внимание на предании. Как при этом происходит конкретизация исторического познания? Предпосылкой выбора, актуализации направления поиска является «предвосхищение совершенства», или презумпция совершенства. Она означает: доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла. Если смысловое ожидание не подтверждается, текст остается непонятным, возникают сомнения в истинности того, что он сообщает. В таком случае смысл текста ставится под вопрос, к нему применяют методы исторической критики для изучения его как иного мнения. Это, в свою очередь, требует выяснения, какие предмнения истинные, а какие – ложные».<sup>1</sup>

В исламской же традиции значение тафсира, как известно, нелегко определить, и существуют серьезные научные споры относительно того, чтобы разграничить его масштабы и парадигму. Этимологически это слово является отглагольным существительным, которое происходит от глагола *фассара*, что означает «объяснять, разъяснять, толковать или комментировать».<sup>2</sup> Тафсир, как было отмечено выше, являлся продуктом усилий ученых и экзегетов в понимании смысла основного исламского священного текста и его интерпретации. Эти интерпретации, помимо всего прочего, могли формировать богословскую и юридическую основы принятия решений мусульманских лидеров, в том числе имамов, судей,

---

<sup>1</sup>Лукашевич А.А. Источниковедческие аспекты теории герменевтического опыта Х.-Г. Гадамера/Клио. - № 4 (31), 2005. - С.27.

<sup>2</sup>Баранов Х. К. Арабско-русский словарь: ок. 42 000 слов. 3-е изд. - М.: Издатель Валерий Костин, 2001. - С.596.

государственных служащих, юристов, политических лидеров, военачальников, родителей и простых верующих. Мнения ученых, выраженные в тафсирах, играли важную роль в повседневной жизни мусульман, поскольку они стремились понять и перевести смысл текста Корана как практическое руководство в регулировании своих поступков и поведения.

Уместно отметить, что М.Э.Конурбаев и С.М.Конурбаев, приводят несколько примерных герменевтических толкований из разных отдельных глав одной из известных трактатов аль-Газали «Насихат аль-мулюк» с помощью одного из ключевых и важных опор обоснования справедливого и беспристрастного правления, а именно - «знание о земной жизни». Они отмечают, что испытанное и прочувствованное понятие «знание о земной жизни» через эмоциональное осознание и восприятие санкционирует лучше осмыслить и понять само сути соединявшееся с ним словом «покорность» («вода покорности»). По их утверждениям, «покорность» под которым подразумевается повиновение и подчинение, послушание и смирение в сочетании со «знанием с земной жизни» означает смиренность и безропотность, безотказность и покорливость, т.е. безусловное и беспрекословное исполнение указаний этого знания, что, в свою очередь для мусульманина становится «верным путем в Рай».<sup>1</sup> Далее, ещё тщательнее анализируя суждения мыслителя, эти исследователи подчёркивают, что «одновременно, такая «покорность» и такое «знание», которые правитель (султан) должен употреблять для поливание «древо веры», яснее могут представляться читателю в роли «основы справедливости». Она, в свою очередь, должна выражаться в действиях и поступках султана, «который ставит выше ценности будущей жизни, по сравнению, с жизнью текущей, и

---

<sup>1</sup>Конурбаев М.Э., Конурбаев С.М. Историко-герменевтический очерк философии фальсафа на примере «Княжьих зеркал» (Наставления правителям) Абу Хамида аль-Газали ат-Туси: семантико-прайретический код //Сервис plus, 2015. - № 2. - С.86.

настаивает в своих деяниях, чтобы его подданные также оценивали свою жизнь».<sup>1</sup>

Несомненно, аль-Газали был одним из известных аш‘аритских мутакаллимов, который в более систематизированной форме излагал свои мысли о «та’виле». Для него понимание внутренних смыслов стихов Корана осуществляется посредством этого аллегорического приема интерпретации, что на арабском языке означает «возвращение к начальному значению». Эту мысль подтверждает аль-Газали в своей книге «Канун ат-та’вил», где он писал, что «та’вил» – это «истина, к началу которой ведет высказывание. Интерпретация информации есть сама информация, полученная через него (т.е. «та’вил» – Г.И.), а интерпретация вопроса – это, то же действие, которое подчинено ему».<sup>2</sup>

В другом своем труде «Илджам ал-‘аввам ‘ан ‘илм ал-калам» мыслитель дает следующее определение «та’вил»: «Это разъяснение смысла после устранения его внешнего понимания, что совершается либо простолюдином с самим собою, либо ученым с простолюдином, или с самим собой в разъяснении мнений между двумя сторонами».<sup>3</sup>

«Та’вил», как и «тафсир», широко применяется для разъяснения проблем гносеологии - учения о знании и истины почти всеми мыслителями мусульманской философии. В некоторых случаях, отдельные мыслители допускают и того, что путём «та’вила» и «тафсира» в процессе познания человек не только формирует знание, но и оценивает их. В этом случае результатом интерпретации является истина, которая, как гносеологическое понятие, характеризует отношение знания к реальности, точнее, к определенному ее фрагменту, что составляет предмет гносеологии. А.А.Игнатенко, рассматривая «та’вил», как средство обозначения

---

<sup>1</sup>Конурбаев М.Э., Конурбаев С.М. Историко-герменевтический очерк философии фальсафа на примере «Княжьих зеркал» (Наставления правителям) Абу Хамида аль-Газали ат-Туси: семантико-проайретический код //Сервис plus, 2015. - № 2. - С.86.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Канун ат-та’вил. - Бейрут, 1993. - С.3-4. (На араб.яз.).

<sup>3</sup>Ал-Газали. Илджам ал-‘аввам ‘ан ‘илм ал-калам. - Бейрут, 1993. - С.66. (На араб. яз.).

интерпретации священного текста, отмечает, что «для обозначения истолкования Абу Бакр ар-Рази употребляет слово «та'вил», и оно является названием определенного метода интерпретации сакрального Текста, при котором его содержание понимается метафорически».<sup>1</sup>

В контексте различия между стихами Корана 3:5–7, точные по смыслу (мухкамат) и неоднозначные (муташабихат), «та'вил» определяется, как аллегорическая интерпретация, где в соответствие с толкованием одних комментаторов, последующие стихи прямо толкуются так, что, «только Бог и те, кто хорошо осведомлен в знании», знают толкование таких неоднозначных частей текста. В то же время, согласно другому, более популярному толкованию, только Бог знает толкование или скрытый смысл этих слов. Исторически, начиная с VII века, ученые разделились на тех, кто отвергали интерпретацию в любом виде или форме, и тех, кто был готов применять дискурсивные методы чтения текста в различной степени. В первую группу входили такие ученые, как Малик ибн Анас (ум. 795), Ахмад ибн Ханбал (ум. 855) и Ахмад ибн Хазм (ум. 1086); в число других входили такие либеральные ученые, как Хасан аль-Басри (ум. 728), богословы мутазилиты и философы в целом. Самым восторженным сторонником аллегорического толкования в двенадцатом веке был великий философ Ибн Рушд (Аверроэс) (ум. 1198).

Тем не менее, как можно наблюдать в воззрениях аль-Газали, он не воспринимает всякий вид «та'вил», мыслитель уверен и соглашается с мнением только учёных-мутакаллимов, а в отношении других, особенно тех, которые выходят за рамки священного текста и Сунны и толкуют стихи Корана более открытым, имеет негативные взгляды. Это суждение подтверждается в следующем его суждении: «Та'вил в формулировках крайних мутакаллимин и факихев – это означает буква слова о возможности наиболее вероятного в сторону возможного, наиболее предпочтительного

---

<sup>1</sup>Игнатенко А.А. «Божественное» и человеческое в исламе/Исламоведение, 2009, №1. - С. 74.

для доказательства того, что необходимо».<sup>1</sup> Далее он разъясняет, что это и есть «та'вил», по поводу которого комментаторы ведут споры во многих повествовательных и искомым вопросах. Согласен он только с тем, кто в своих комментариях основывается только на тексты Корана и Сунны, а то, что входит за их рамки и противоречит им, этот «та'вил порочный».<sup>2</sup>

Такого рода толкования аль-Газали делает в рамках учений других идейных школ ислама, в частности, он построил понимание и толковании Корана на основе аш'аритской теологии и гностики суфизма. Под первым предположением подразумевается отход от аш'аритской концепции, основанной на кораническом тексте о природе и сущности Бога, а под вторым – цель человеческого существования на земле, чтобы осознать счастье в загробной жизни. Главное, что отмечает аль-Газали, Коран - это источник истины. Он подчеркивает сущность Корана, как слова Аллаха (калам Аллах), который содержит весь смысл Его Слова, а Его Слово означает его знание. Калам Аллах (Слово Бога) в единственном числе охватывает весь смысл Корана, а также Его знание в единственном числе охватывает все знания, и они неотделимы от Его знания о том, что есть на небесах и на земле. На основе этого суждения и цели Корана, аль-Газали классифицирует науки (знания) Корана в «ал-Рисала ал-ладунийа» на парные категории:

1) науки (знания), которые приходят в присутствии человека (хузурийа) и науки (знания), которые приобретают (хусулийа);

2) знания откровения (шар'ийа) и рациональные ('аклийа);

3) теоретические (назарийа) и практические ('амалийа).<sup>3</sup>

Это в дополнение к тому, что он делит все знания на внешние и сущностные. Для того чтобы внести ясность в этих вопросах герменевтики и учении о знании и познании, аль-Газали разъясняет, что язык является тем

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Канун ат-та'вил. - Бейрут, 1993. - С. 7. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийа // Маджму'а раса'ил ал-имам аль-Газали. - Бейрут, 1986/1406, Т.4. - С.107. (На араб.яз.).



средством, которое может выявить внешнее значение текста. Эффективность языка начинается с выявлением уровня звуков и заканчивается объединением в семантическое поле языка Корана в пяти разделах науки: махаридж ал-хуруф (фонетика), наука, которая имеет дело с тем, как читать текст; лингвистический подход к толкованию Корана (филология); наука, которая изучает слова во всех его аспектах, и‘раб ал-Куран, наука о кира’ат (синтаксис) и последнее, – это эзотерическая экзегеза (та’вил).<sup>1</sup>

Аль-Газали об этом довольно пространно пишет в «Джавахир ал-Кур’ан», где, он разделяет науки Корана (науке о чтении – Г.И.) в нескольких рангах, – это наука о языке Корана, которая полностью включает в себя, перевод Корана и сходную к нему науку о незнакомых (или необыкновенных - Г.И.) стихах Корана. По его утверждению, тут рядом с ним, близкая к этому рангу находится другая наука «об изменении флексий Корана (ал-и‘раб), коим является грамматика». Он объясняет это так, что наука «с одной стороны, стоит после нее, потому что «ал-и‘раб» стоит после «ал-му‘раб» (изменяемый по флексиям), с другой стороны, но по рангу расположена ниже нее, ибо это подобно тому, что следует за языком... Рядом с наукой общей есть наука о внешней экзегезе Корана. Это последний класс в ранге Корана, который находится рядом с жемчужиной».<sup>2</sup>

Необходимо отметить, что не только в указанном своем труде, но и в других аналогичных своих произведениях, особенно в «Ал-Манхул мин та‘ликат ал-усул», аль-Газали довольно подробно и скрупулезно разрешает вопросы языкознания, ассоциируя его с гносеологией и концепцией знания. Обсуждая, например, такой вопрос, как теорию о происхождении языков, он перечисляет два основных мнения о том, как развивались языки. Первый подход отстаивает идею, что язык, как и любое другое знание, происходит от Бога непосредственно. Те, кто защищает эту точку зрения, опирается на

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Джавахир ал-Кур’ан. - Бейрут, 1999/1411. - С.36. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С.36-37.

стих Корана, в котором говорится, что «Аллах научил Адама всем именам».<sup>1</sup> Во втором подходе утверждается, что языки были обычными явлениями. Но первая группа опровергла позицию последних авторов, объявив слово «обычный» парадоксальным.

Примечательно, что аль-Газали довёл эту дискуссию до кульминации, примиряя, тем самым, обе позиции. Это, на его взгляд, может быть и то, что язык на его начальном этапе развития был обычным; это обычное начало могло быть возможным, благодаря другим существам, которые были созданы до Адама. Мыслитель утверждал, что вышеуказанный коранический стих «появился», чтобы указать на безусловность языка, но это не было решающим фактором.<sup>2</sup>

Отметим, что в классификации этих методов толкования аль-Газали включает и метафорический приём тождества «тамсил» (образность) и «мисал» (образ). Тем самым, мыслитель попытается найти другие пути развязки проблем гносеологии и учения о знании. Концепция «мисал-тамсил» в ракурсе герменевтических методов толкования «тафсир-та'вил» представляется ему более подходящей.

Российский исследователь А.А.Игнатенко, рассматривая вопрос о знаке на примере динара во взглядах аль-Газали, отмечает, что «знак в такой интерпретации всегда конкретен, даже если он универсален (точнее, полагается таковым)».<sup>3</sup> Он разъясняя этот символ, под названием «динар», ставит его роли как образец для всех остальных предметов, кажущимися динарами, и предполагает, что возможно они могут и не оказаться таковыми. Ал-Газали утверждает: «В дальнейшем этот образец (можно ли о нем сказать, что он общий или частный? Скорее, он конкретный)

---

<sup>1</sup>Коран. 2:31/ Пер. И.Ю. Крачковского. - Ростов н/Д: Феникс, 2007. - С.6.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Ал-Манхул мин та'ликат ал-усул. - Дамаск, 1970. - С.71-72. (На араб.яз.)

<sup>3</sup>Игнатенко А.А. Зеркало ислама. - М.: Русский институт, 2004. - С.112.

прилагается к разным предметам, и человек научается правильно это делать».<sup>1</sup>

Структуру такого рода герменевтики во взглядах аль-Газали описал в своем «Джавахир аль-Коран», что является производной от его скептицизма, который, как декартово сомнение, приводит к отказу от исходных знаний и, следовательно, к опровержению начальных вариантов интерпретации Корана. В его интерпретации концепции и смысла коранического текста предполагают наличие объекта, который можно обнаружить в буквальном смысле этого слова, т.е. чем больше буквальное понимание текста, тем более, ближе к пониманию сообщение или откровение Бога. Чтобы понять смысл текста в буквальном (харфийа) его значении, необходимо «карина» (привходящие свойства, контекст), или языковые знаки, для его объяснения. Например, в переносе значения «мансуха» (отмененное положение) в сторону «насха» (отмена положения), то есть от общего к частному, или от «муджмаля» (обобщенное) к «муфассалю» (обособленное) должны обязательно присутствовать языковые знаки. В этом случае интерпретатор может произвольно совершить перемещение в сторону понимания смысла текста Корана без «карины».

Этот герменевтический подход аль-Газали раскрывает в своем другом знаменитом труде «Сокрушение философов», и отмечает, что «не [может быть] принята универсальная идея (ма'на кулли; халлян), которую вы полагаете пребывающей в разуме. Ведь в разуме пребывает только то, что пребывает в чувстве, хотя в чувстве оно пребывает цельным, и чувство не в состоянии разделить (маджму'; тафсиль) его, а способен его разделить разум». А.А.Игнатенко в этом плане подробно останавливается на том, что, в чувстве «воспринимаемого» пребывает неотъемлемое (неотделимое, целостное), от посторонних свойств, для объяснение которого он использует «кара'ин» (ед.ч. карина), в выделенном и обособленном (муфараде) виде,

---

<sup>1</sup>Игнатенко А.А. Зеркало ислама. - М.: Русский институт, 2004. - С.112.

который находится в разуме, оно определяется, как нечто постоянное (сабит), в свою очередь является единообразным, который соответствует «постигаемому разумом (ма'кул) в единичных (и, по Аристотелю, однородных) вещах. В этом смысле называют вещь в чувстве частным, а в разуме – общим, или универсальным (джуз'и; кулли).<sup>1</sup>

Другим принципом герменевтики, согласно аль-Газали, это есть вчитывание неотрывности буквального смысла текста от скрытого смысла. Мыслитель в «Джавахир аль-Коран», разъясняя разделение коранических наук на десять частей и градацию наук, отмечает, что оно основано на определении по смыслу близости и удаленности от прямого назначения коранических стихов и для примера он подробно останавливается на раскрытие тайн, содержащих в объяснение ракушках.<sup>2</sup>

В этом фрагменте аль-Газали явно склоняется к утверждению важности буквального (экзотерического) понимания (захир) и аллегорического или метафорического (эзотерического) понимания (батин) текста, и что в этой методологии захир выступает в качестве необходимой основой для раскрытия скрытых смыслов (батин) текста. Поэтому мыслитель выступает против тех, кто полагается только на внешних смыслах коранических стихов, и тех, кто не признает их истинного смысла. В науке чтения текста (кира'а) аль-Газали относит это к знаниям о внешние экзегезы Корана. Оно исходит по той причине, что образное, метафорическое обозначение «жемчужины» обладает таким сильным эффектом, что людям, идущим по пути буквального понимания текста, кажется, что тот или иной стих сам по себе является жемчужиной, и что за ней нет ничего более ценного, чем этот смысл. Именно с такой формой понимания текста, по мнению аль-Газали, большинство людей удовлетворены. Он, в частности, пишет: «Как и до какой степени велики их обман и утрата, так, как они могли воображать, что нету выше никакого другого ранга. Всё же они (в этом смысле) по

---

<sup>1</sup>Цит. по: Игнатенко А.А. Зеркало ислама. - М.: Русский институт, 2004. - С.113.

<sup>2</sup>См.: Аль-Газали. Джавахир ал-Кур'ан. - Бейрут, 1999/1411. - С.35-36. (На араб. яз.).

отношению к тем, кто пользуется поверхностными знаниями [частных] наук, возможно, находятся в более благородном и высоком ранге, в то время, как знание о толкование (экзегезе) выше по сравнению с другими...».<sup>1</sup>

Здесь важно отметить и то, что на выполнение экзотерического толкования священного текста, согласно аль-Газали, могут претендовать и иметь право только те, кто имеют соответствующую подготовку и посвящающие себя исключительно религиозным делам, а в толковании разнообразных видах знания – Богу. Эту мысль развивает Д.В.Мухетдинов, который отмечает, что, комментируя стих Корана, а именно 3:5-7, по мнению аль-Газали, «мухкамāt» предназначено, в первую очередь, для «‘авāмм» (основной группы людей), в том числе для простых верующих, к которым он также относит: мухаддисов, факихов, муфассиров и даже мутакаллимов. По его словам: «Эти люди, которые должны сконцентрироваться, в первую очередь на внешних смыслах стих Корана, и им не надо пытаться постичь айаты муштабихāt (иносказательные), которые предназначены для Пророка, сахабов, святых (авлийā’) и «твердых в знании» (ал-рāsихūн фи ал-‘илм).<sup>2</sup>

В этих интерпретациях, для получения нового знания, аль-Газали пытается сбалансировать «ал-акл» (разум) и «ал-накл» (передача) и рационализировать свои суждения посредством логики и критической оценки взглядов других мыслителей (об этом речь пойдет в отдельной части данной работы). При этом простое изложение вопроса стало отличительной чертой его интерпретации. Эта черта прослеживается в другом виде толкования, называемом «тафсир би ал-ра’й» (комментарий на основе мнения), который по своему происхождению восходит к хадисам Пророка, что до сих пор остается предметом острых дискуссий между комментаторами священного текста. Наряду с ним существует еще один вид

---

<sup>1</sup>См.: Аль-Газали. Джавахир ал-Кур’ан. - Бейрут, 1999/1411. - С.37. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Мухетдинов Д.В. Принципы суфийской герменевтики аль-Газали//Ислам в современном мире. 2016, Т.12. - № 3. - С.54.

интерпретации, называемый тафсир «би-ал-ма‘сур» («интерпретация по традиции»), который основывается, прежде всего, на экзегетических традициях Пророка, его сподвижников, а также мнений, высказанных ранними учеными хадисов.

Что касается «тафсир би ал-ра’й», то он включает в себя интерпретацию, основанную на личном мнении комментатора, а более конкретно – на его рациональном, богословском или филологическом анализе священного текста. Этот вид тафсира широко использовался в спорах между теологами аш‘аритов против толкований му‘тазилитов. Несмотря на все это, тафсир на основе мнения остается началом развития классической коранической герменевтики, и хотя существовали различия во мнениях между различными комментаторами, все они подошли к Корану с одной главной целью: прийти к надежному суждению относительно экзотерических и эзотерических смыслов текста.

Более того, аль-Газали в своем «Ихйа’ ‘улум ад-дин» с постановкой вопроса о том, как следует обращаться к хадису тем, «кто толкует Коран на основе самостоятельного суждения (би-р-ра’й), тот пусть уготовит себе место в Аду», считать возможным постижение скрытых смыслов священного текста тем, кто в его определениях «имеет определенную цель».<sup>1</sup>

Так он выступал против буквальных интерпретаторов Корана (или по его выражению – «мерзость») своим суфийским подходом к толкованию текста в этом же разделе книги. Аль-Газали объясняет это тем, что подобные толкования противоречат друг другу, и что необходимо полагаться на интерпретацию таких сподвижников Пророка, как Ибн Аббас и других толкователей, потому что они слышали интерпретации из уст самого Посланника. В противном случае, допускается произвол, приведя этому пример такого смысла, что людям из числа уммата, приемлемым

---

<sup>1</sup> Подробно см.: Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 т. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011, Т. I. - С.186.

является иносказательные толкования, которые, по сути, искажают смысл Корана. При этом они, зная, что смысл неподтверждается словами Корана, тем не менее, намереваются с помощью этих толкований призвать к поклонению Творцу. Далее он, сравнивает их с тем, кто допускают и считают дозволенным придумывать за Посланника Аллаха и даже приписывают ему то, что само по себе является возможным, но его нет в шариате. Подытоживается это мысль у Аль-Газали словами: «[Это] словно тот, кто для каждого положения, которое полагает он истинным, сочиняет хадис, [якобы переданный] от Пророка, а это – произвол, заблуждение и пренебрежение угрозой, понимаемой из высказывания Пророка».<sup>1</sup>

Так, в ходе обсуждения вопроса герменевтики аль-Газали поднимает вопрос относительно неверия и вероотступничества, а также о статусе немусульман. Следовательно, это разъяснение кардинально содержит некоторые наиболее фундаментальные вопросы, касающиеся того, что представляет собой правильное и неправильное убеждение, и как следует различать эти два противоположных убеждения. В общем, в данной части книги аль-Газали обращает внимание на такие вопросы, как значение навязчивости неверия, отрицание слов Пророка, с одной стороны, и о том, почему он предусматривает необходимость «та'вила», особенно если речь идет о рационально-логической его форме интерпретации.

С другой стороны, аль-Газали на основе одного из хадисов, где Пророк благословит Ибн Аббаса, и говорит: «ей Богу, его фикх – религия, а его знание – та'вил», разъясняет, что если «та'вил» устанавливается наподобие «тафсира» (или танзила – ниспосланное откровение) на основе передачи и слушания священного текста, то отнесение такого рода знания к Ибн Аббасу больше не имеет значения.

Такие комментаторы, вероятнее всего, с использованием хадисов, ассоциирующихся с толкованием на основе мнения (тафсир би ра'й)

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011, Т.1. - С.187.

опровергают суфийские комментарии, по мнению аль-Газали, для начала должно быть раскрыто назначение и содержание этих хадисов. Он считает, что запрет (нахй) в этих хадисах заключен в нескольких аспектах. Прежде всего, в одном из видов тафсира, который служит основой для слепого увлечения с целью поддержки мазхаба комментатора.<sup>1</sup>

Всё это даёт основания заключить, что, если аль-Газали выступает против батинитов, обвиняя их, так сказать, в батинитском, т.е. экзотерическом подходе к пониманию священного текста, то он должен был выступать в защиту эзотерического метода толкования, не склоняясь в сторону экзотеризма. Действительно, из вышеизложенного анализа вытекает, что мыслитель придерживается следующих принципиальных позиций:

- в целом он допускает использование и «тафсира», и «та'вила» в толковании;

- в отдельных случаях считает необходимым применение «та'вила» к стихам Корана;

- по его мнению, «та'вил» должен быть системно используемым методом.

Совершенно очевидно, что эти положения указывают только на внешнее, эзотерическое толкование Корана, и в этом аль-Газали стоит на позиции мутакаллима, которую он яростно защищает как образец для других мазхабов ислама.

Однако когда речь идет о его суфийских мистических взглядах, то в этом случае позиция аль-Газали, как суфия, меняется в противоположную сторону, и он полагает, что логические измерения существуют в тексте откровения, и, что некоторые аяты, которые выходят за рамки логики самого текста, становятся непонятными без «та'вила». Мыслитель отмечает, что: «... та'вйл имеет пять ступеней, и что никакая из них не подпадает под

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011, Т.1. - С.184.



объявление ложным; согласны они и с тем, что он допустим лишь при доказательстве невозможности буквального понимания [текста] (кийām ал-бурхāн ‘алā истихāлат аз-зāхир)..... Переходить от высшей ступени [та’вйла] к низшей разрешается только при наличии необходимого доказательства (бурхāн), разногласия же вокруг того, что считать истиной, связаны с [характером] доказательств».<sup>1</sup>

В своей суфийской позиции по герменевтике аль-Газали опирается на такое толкование, как «та’вил ‘ирфани» или «кашфи» (гностическая или откровенческая интерпретация), связанная с познанием в суфийском учении. Но прежде чем говорить о таком толковании, следует представить себе картину суфийского познания. Объект познания суфизма выходит за пределом чувственного и, даже, интеллигибельного, «он является средством достижения познания сердцем или душой человека».<sup>2</sup> Особенности такого познания разъясняются Айн ал-Кузатом – великим суфийским гностиком. «Познание, по его словам, которое достигается посредством пронизательности, его объект – изначальный мир и никогда не достигается от него какое-либо выражение, если только в однородных словах».<sup>3</sup>

Аль-Газали своим «та’вил ‘ирфани» интерпретирует неким соотношением между состоянием гностики (‘ариф) и смыслами божественных аятов, что проявляется с обращением гностики к книге откровения. Такие состояния, как «тавба» (покаяние), «фана» (растворение своего «Я» в Боге), «мухаббат» (любовь), «ваджд» (переживание присутствия божественной любви), по его мнению, относятся к откровениям и проявлениям души.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. Пер. с ар. А.В.Кудрявцева, науч. комм. С.Ю.Бородая//Исламская мысль: традиция и современность религиозно-философский ежегодник. - М.: ИД: Медина, 2016, № 1. - С.218.

<sup>2</sup>Рамз ва достонхо-йе рамзи дар адабе форси. Фалсафа-йе Ибн Сина ва Сохраварди. - Тегеран, 1467. - С.51.

<sup>3</sup>Там же. - С.52.

<sup>4</sup>См.: Абу Хамид Мухаммад аль-Газали. Кимийа-йи саадат («Эликсир счастья»). - СПб.: Петербургское востоковедение, 2002, Ч.1. - С.115.

Так, согласно аль-Газали, путь постижения истины не является словесным доказательством, а они лежат через внутреннее откровение постигаемого. Он полагает, что люди с глубоким пониманием мистического знания, внутренних откровений и без посредника могут постичь эти тайны. Такие познания особенности коранических тайн возможны только через «шухуд» (лицезрение) и «хузур» (прибытие) в божественном «махзаре» (место прибытия).

Инструментом установления этой гармонии является «та'вил кашфи», связывающей с «'илмом мукашафа», с которым аль-Газали соглашается и допускает. В то же время, мыслитель не поступает там, где ожидается применение та'вила. Например, в толковании аятов суры «Ал-Калам» («Письменная трость») он обращается к хадису, где говорит: «Я с тем, кто приступал к метафорическому толкованию этого хадиса, и с тем, кто, выступая против противников этого хадиса, не прибегал за помощью какого-либо примера и образца».<sup>1</sup> В другом месте этой же книги он пишет: «Одна группа глубоко рассматривала этот вопрос и интерпретировала то, что касается вопросов о после смертной жизни и верном пути. Это слова подобные бид'ат (нововедение). Дело в том, что по ним не существует какого-либо рассказа, и поэтому нам нельзя прибегнуть к та'вилу, и мы должны признать его внешний смысл».<sup>2</sup> Иными словами, в суфийской вверх поднимающейся иерархии познания стихов священной книги до глубины их смыслов достигается через «та'вил».

Учитывая заметное влияние творчества выдающегося мыслителя на теоретическое и практическое использование герменевтики и герменевтические методы, можно заметить, что актуальной проблемой становится анализа его концепции с позиции философской и религиозной герменевтики других школ и направлений в самом средневековом исламе. По нашему мнению, его критика «та'вил» заставит пересмотреть

---

<sup>1</sup>Мазахиб ат-тафсир ал-ислами. - Каир, 1955. - С.6. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С.223.

методологические разработки всех предыдущих мусульманских мыслителей. В то же время следует подчеркнуть, что с позиции философского герменевтики, утверждение аль-Газали не кажется категоричным. Хотя в его взглядах чувствуется, что он придерживается строгим формулировкам, но он предпочитает не постоянное использование «та'вила», по мере развертывания сюжета, возврату к ранее высказанного, уточняя, углубляя его содержание. Причем систематизировать, свести все дополнения к единому знаменателю вряд ли возможно к тому же нельзя упускать из виду аргументы его оппонентов, с которыми явно или неявно мыслитель вступает в полемику. Так, «та'вил», в частности, у аль-Газали, может иметь объективный характер, а залогом его смысла, заключенный им в текст, и социокультурные обстоятельства, которые повлияли на творческий процесс. В этой методической потребности аль-Газали усматривает попытки следовать научным идеалам естествознания, согласно которому мы понимаем истину только тогда, когда находимся в состоянии искусственного воспроизведения изучаемого явления.

Таким образом, вышеизложенное позволяет заключить, что аль-Газали разъясняет мир в совокупном экзотерическом и эзотерическом значении, основываясь на понимании Корана и попытки поиска истины в разных его инстанциях. Методы интерпретации, которые он использует, различны, и являются одним из основных попыток мыслителя в проектировании укрепления роли и значения Корана в сознании людей с тем, чтобы представить эту священную книгу как высший источник знания и истины. Поэтому он считает необходимым, чтобы эти усилия были связаны с различными дисциплинами, как философия, богословие, правоведение и особенно – учение суфизма. Из этого следует, что мыслитель пытался апробировать различные формы развертывания процесса интерпретации и использования священного текста, что проявляется в рациональной форме

его философско-религиозных воззрений, о чём речь будет идти в следующем параграфе нашего исследования.

## **1.2. Трактовка разума аль-Газали и рационализм в его философско-религиозном учении**

Как известно, основным вопросом дискуссии мыслителей восточного средневековья являлось определение взаимосвязи между религией и философией, от формы постановки которого исходили другие альтернативные проблемы, например, конфликт между верой и разумом, традицией и новшеством, мистицизмом и рационализмом. Многие мыслители, в том числе и ибн Рушд (1126-1198 гг.), попытались в своих учениях примирить философию с религией, и в то же время, как другие (например, аль-Газали) стремились к утверждению такой исламской философии, которая бы базировалась на причинно-следственных связях, определяющейся божественными установками. В этом плане аль-Газали отстаивал преимущество философии и разума. Он призывал к постижению знаний, обращая внимание на связь между религией и философией, как двух разных путей достижения той же истины в рамках принципов его учения о знании и познании.

В этой связи заслуживает утверждение А.В.Смирнова, что проблема разума мусульманскими философами рассматривались в ряде настильностей, которых он называет плоскости. По его мнению, первая плоскость из них - это, когда разум определяется как юридическое понятие, отвечающее за возлагаемое на человека или взятое им обязательство относительно его поступки. Его разъяснения касаются так же того, что соединяя веру и знание, жизненного прагматизма и разумности, оно выступает как практическая разумность. Другой плоскости у него видится в философях и выдающихся арабо-мусульманских ученых, которые

придумывали физическое (натурфилософское) учение о разуме. Тут у А.В. Смирнова разум представляется связанным с физико-ментальными свойствами природы человека и выше организацией «материи» со строением того человеческого мозга.... Безусловно, в метафизических плоскостях разум соприкасалась с некоторыми областями метафизики, религиозных духовных проблем, мусульманские фаласифа определяют разум как бытия, т.е. одну из её субстанций, но связанной с материей, хотя в сущности своей он независим от нее, он только находится в теле, но он нематериальное.<sup>1</sup> Что касается его же взглядов на развитии рационализма в арабо-мусульманской средневековой культуры, то он заключает, что рационализм, как способ объяснения (мира) внутри, просматривается в двух значимых моментах, которые также являются две ориентации или, в какой-то мере, две тенденции. Согласно его вывода, первая затрагивает утверждения законов рационализма как такового, и концепция разума здесь вступает как орудия постижения истины, т.е «рационалистического знания в противоположность чувственному, интуитивному или опирающемуся на традицию, на авторитет, знанию веровательному».<sup>2</sup>

Примечательно, что аль-Газали, фактически, во всех своих произведениях, рассматривал проблему разума и рационализма с разных сторон и на разных принципах. Например, в «Ихйа' 'улум ад-дин» мыслитель посвящает отдельную главу разуму и его роли в эпистемологических процессах постижения истины. В кратком изложении о достоинстве разума аль-Газали считает разум благородным по своей природе феноменом, так как он является источником и основой знания, а также средством, с помощью которого человек обретает счастье в этом мире и в следующем. По его утверждению, разум выступает как основа знания, как его начало и как основание, а знание вытекает из него, и он

---

<sup>1</sup>История арабо-мусульманской философии/Под ред. А.В.Смирнова. - М.: Академический Проект, 2013. - С.106-107.

<sup>2</sup>Там же. - С.108.

сравнивает это с плодом, происходящим от дерева или со светом, происходящим от Солнца, или же видение, исходящее от глаз. На этой основе он заключает: «Как же не будет обладать достоинством то, что являет собой средством достижения счастья и благополучия – как в этом, так и в том мире?»<sup>1</sup>

Вместе с тем, аль-Газали в двух случаях соглашается с определением разума, которых дают другие мыслители, отмечая, что в этом люди расходятся во мнениях о разуме и его сущности. Для начала он приводит определение Абу Али ал-Хариса ибн Асада ал-Мухасибби (781-857), основателя Багдадской школы исламской философии, для которого разум является сперва тем качеством, при помощи которого возможным становится постижение знаний, в частности умозрительных, и тут уже, разум у него кажется тем светом, помещенным в сердце человека Всевышним. Вот при помощи такого разума человек подготавливается к постижению истины и вещей. Аль-Газали, приводя его слова, соглашается с ним и пишет, что не правы те, кто не хочет признавать этого. Они же относят разум только к чисто аподиктическим (очевидным) знаниям, что не верно, «... ведь, и проявляющий небрежение к знаниям, и спящий также называются разумными [существами] на том основании, что у них наличествует это качество наряду с отсутствием у них знаний».<sup>2</sup>

Что касается второго определения, то аль-Газали также ссылается на некоего мутакаллима, который дает следующее определение разума: «Поистине, он (т.е. разум) являет собой некоторые аподиктические (очевидные) знания – такие как знание о допустимости возможного и невероятности невозможного». Он также, по существу, прав, поскольку такие знания существуют и отнесение их к разуму очевидно (правильно), но

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.260.

<sup>2</sup>Там же. - С.267.

было бы ложно отрицать то [вышеуказанное качество] и утверждать, что не существует ничего, кроме этих [очевидных] знаний».<sup>1</sup>

В плане постижения истины мыслитель полагает, что именно разум «снимает покров с предмета исследования», и то, что понятие «разум» нужно рассматривать в четырех значениях. В первом значении разум нужно рассматривать как свойство, коим человек отличается от животных, и который служит как средство для восприятия «умозрительных (теоретических знаний), и занятию скрытыми мыслительными действиями». Второе значение определяется на примере знания ребенка, наделенного жизненным опытом, различающим «допустимость возможного и невероятность невозможного», и мыслитель приводит пример, что этот ребенок уже осознает, что два больше, чем один. Третья часть значения разума ассоциируется с уровнем дальнейшего приобретения опыта жизни, воспитания и знаний. О таких людях «обычно говорят, что он разумен, а про того, кто не обладает этими качествами, говорят, что он глупец, неискушенный, невежда».<sup>2</sup>

Таким же образом у него и в четвертой части, в определение разума заложена квинтэссенция знаний человека. Только здесь, он по мере скапливание постепенного опыта, оказывается в состоянии задействовать свой разум и смирить в себе любых сиюминутных страстей и наслаждения. Аль-Газали писал, что: «Такого человека также называют разумным, «ввиду того, что его преступление к действию [усердствование] и воздержанность возникают сообразно знанию последствий, а не вследствие мимолетной страсти»,<sup>3</sup> чего мыслитель считает самой плодотворной и высшей целью индивида.

Эти философские толкования в других случаях меняются в религиозной трактовке разума и, хотя и здесь аль-Газали применяет свой принцип

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.268.

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Там же.

скептицизма в поисках определенности, результат остается тот же: мыслитель заключает, что интеллект не в состоянии познать метафизические явления. В любом случае, в «Ма‘аридж ал-кудус» («Ступени святости») утверждается, что «разум без шариата не может вести по верному пути. Шариат – это разум снаружи, а разум – шариат изнутри. Тем самым, они оба в сотрудничестве и едины»<sup>1</sup>.

Безусловно, аль-Газали придерживался этот подход, как к продукту его упорного стремления для постижения истины, полученной в полемике с представителями таких исламских идейных школ, как му‘тазилиты, аш‘ариты, хашавиты, фаласифы, батиниты и другие. В этих спорах мыслитель настойчиво защищал свою позицию в том плане, что никакого противоречия между разумом (интеллектом) и шариатом не существует, и, как было указано выше, они – не разделены, а едины. Интеллект выглядит беспомощным перед лицом метафизики только потому, что никаких доказательств у разума нет, и что он не может предлагать определенные знания в этом контексте; чисто рациональный подход к метафизике может привести лишь к бесполезным сомнениям. Поэтому следует прибегнуть к аллегорическому толкованию. Сам же аль-Газали разделил мусульманских мыслителей на умеренных и неумеренных. По его убеждению, одни открыли врата аллегорическому толкованию во всем, особенно связанные с атрибутами (качествами) Аллаха, и оставили неподдающим интерпретацию то, что связано с метафизикой или даже с потусторонним миром. В то же время, он придерживается мнению, что они запретили его аллегорическое толкование, что остановилось нетронутым и в соответствии с своим очевидным и явным смыслом. Здесь он имел в виду аш‘аритов, а му‘тазилитам он переписал слова, согласно которым они превзошли их первых настолько, что даже допускали аллегорическое истолкование атрибутов Всевышнего «лицезрение [Его в Раю]», но здесь в его

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ма‘аридж ал-кудс фи мадаридж ма‘рифат ал-нафс. - Бейрут, 1975. - С.57. (На араб.яз.).



объяснениях они как бы стали утверждать, что оно было не телесным, [а духовным]. У них он находит аллегорическое истолкование в интерпретациях, к примеру, в ряде заповедей о потустороннем мире: наказание в могиле, весы, мост и. т.п, философы же к этой грани их Последним он предписывает, что они [аллегорически] растолковали все то, что принадлежит по потустороннем мире, у них интерпретацию подвергаются все, что приводит к рассудочным и духовным наслаждениям, также как к рассудочным страданиям. По его словам: «Они не признали воскресение тел [в Судный день], и заявили о вечности душ и о том, что они будут либо наказаны, либо облагодетельствованы наказанием и блаженством, которые не постигаются чувством. Это – проявившие чрезмерность».<sup>1</sup>

В этой связи следует напоминать о том, что подход аль-Газали к разрешению очевидных противоречий между разумом и откровением был принят почти всеми более поздними мусульманскими богословами, и даже имел значительное влияние на латинское средневековое мышление, так как здесь учение ибн Рушда вступало, как бы, посредником между этими разными религиозными мирами.

Однако, на наш взгляд, не стоит извратить отношение аль-Газали, думая о его мышлении так, что он намеревался дискредитировать интеллект в целом. Его точка зрения относительно значения разума, хотя и противоречива, но недостаточна для того, чтобы обвинить его в антирационализме.

Позиция антирационализма аль-Газали поддерживается многими исследователями наследия мыслителя. Так, И.Р.Насыров, защищая аль-Газали от таких атак исследователей, отмечает: «следует признать, что позиция тех исследователей, которые относят аль-Газали к

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.321.

«антирационалистам», хотя и не лишена оснований, все же в целом вызывает возражения».<sup>1</sup>

В своей книге «Тахафут аль-фаласифа» («Опровержение философов») аль-Газали полагает, что вдохновение и откровение должны выступать в качестве помощника разуму (интеллекту) всякий раз, когда разум не может дать исчерпывающий ответ любой исследуемой проблеме. Исходя из этого, он утверждал, что разум должен быть неким переводчиком откровения и вдохновения, ибо это было необходимо, чтобы использовать разум для понимания шариата. Аль-Газали разделяет этот подход с му‘тазилитами, но ценит разум более умеренно, чем они, хотя и настаивает на применении логики в качестве основного инструмента разума для объяснения фактов веры. Но, вместе с тем, мыслитель был убежден, что разум, вооружившись логикой, может избежать попадания в заблуждение. Тем не менее, он предостерег от слишком глубокого поиска чистых фактов на том основании, что разум без откровений не всегда в состоянии понять истину, особенно в религиозных и божественных вопросах. Согласно аль-Газали, в богословских вопросах Платон, Аристотель и Плотин, а также те мусульманские мыслители, которые следовали за ними, в частности аль-Фараби и ибн Сино, противоречили друг другу.

Но, вместе с тем, нельзя принимать эти тезисы категорично, называя аль-Газали антирационалистом. Дело в том, что негативное отношение аль-Газали к философам имеет свои особенности, которые, на наш взгляд, довольно точно определены в статье Кирабаева Н.С. и Аль-Джанаби М.М.<sup>2</sup>

Неоспоримый факт, что аль-Газали был против ограничения религии в рамках принципов логики. Согласно его убеждению, разум способен только справиться с вопросами математики, геометрии, логики, физики и астрономии, но не с религией или метафизическими вопросами, так как

---

<sup>1</sup>Насыров И.Р. К вопросу о критике философии Абу Хамидом аль-Газали//Философский журнал, 2015, Т.8, № 3. - С.66.

<sup>2</sup>Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии аль-Газали/ Вестник РУДН. Серия: Философия, 2015, № 4. - С.47.

религия и вера должны исходить от глубины сердца. Он убеждён, что разум и сердце были созданы для того, чтобы быть связанными со знанием из разных источников: разум предназначен для теоретических и практических наук, в то время как сердце имеет дело с религиозной интуицией, духовным удовольствием и внутренним откровением. Распределив возможности разума и сердца, таким образом, аль-Газали, в конечном итоге, неизбежно выступает с некоторыми резкими нападками в адрес философии.

Тем не менее, аль-Газали, как было аргументировано выше, высоко оценивает роль разума в осмыслении и познании всего сущего, и в большей степени – в религиозном контексте. Например, в «Ихйа-ул-‘улум ад-дин» мыслитель цитирует пророческий хадис, где указывается на то, что люди должны знать Бога и руководствоваться разумом.<sup>1</sup>

Невооруженным глазом видно, что предложение: «познаете то, что ведено вам исполнять, и то, что вам запрещено делать» – расплывчатое и напрашивается определение: если кто-либо знает Бога, а потом еще раз через разум познает Его, управляя своим разумом, а потом только еще раз через разум человек обнаруживает, что предписано ему и что запрещено. Или, более вероятно, имеется ли в виду, что, если кто-то знает Бога и управляет своим разумом, посредством его может признать и принимать ниспосланное сообщение от Бога через Его посланника человечеству.

Из вышеуказанных определений следует, что, согласно аль-Газали, разум является средством, с помощью которого человек обретает теоретические знания, получает аксиоматические знания, накапливает полученные знания и он – средство, с помощью которого человек рассматривает, что последствия его действий будут иметь место и, таким образом, посредством использования разума он имеет возможность контролировать свои желания. Из приведенных выше определений разума, можно сделать вывод, что аль-Газали признает, по крайней мере, две

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.374.

категории знаний: аксиоматические (ал-‘улум ал-зарурийа) и приобретенные (ал-‘улум би ал-иктисаб). Он определяет аксиоматическое знание как знание, которое присуще всем людям, и что оно есть у всех людей инстинктивно и достигается без какого-либо предварительного усилия или обучения, и которое есть даже у ребенка. Из примеров, которые он предоставляет в «Тахафут ал-фаласифа», мыслитель ограничивает категорию аксиоматического знания в области чисто логических отношений, логических категорий идентификации, импликации и дизъюнкции.<sup>1</sup>

Тем не менее, необходимо иметь в виду, что, хотя для аль-Газали признание аксиоматического знания применимо по отношению к метафизическим проблемам и является фактом, но он при обсуждении вопросов материального мира не обязательно выходит за пределы чисто логических установок. Для этого обращаем внимание на то, что аль-Газали вынужден был признать необходимость причинно-следственной связи как аксиоматический факт существования и развития этого мира с его элементами. Однако это рассуждение аль-Газали не касается другой категории знаний, т.е. приобретенного знания из жизненного опыта. Этот процесс происходит посредством опытного или эмпирического интеллекта, о котором А.А.Шамолов пишет: «Опытный или эмпирический интеллект в иерархии разума занимает третью ступень и достигается в ходе индивидуального опыта в процессе совместной общественной жизни людей».<sup>2</sup>

Является ли этот опыт, полученный с помощью физических чувств, результатом процесса умозаключений, или с помощью других способов, например, действия сердца, или же он получен через откровения? Аль-Газали был в поиске ответов на эти вопросы. Еще одна сложность состояла

---

<sup>1</sup>Nasr S.N., Mehdi A. Anthology of Philosophy in Persia: Philosophical Theology in the Middle Age and Beyond. I.B. - Tauris, 2009. - P.129.

<sup>2</sup>Шамолов А.А. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе: Пайванд, 2008. - С.246.

в том, что аль-Газали добавляет в обсуждение этих категорий знания, когда он отворачивается от этих двух категорий, т.е. необходимого и приобретенного знания, и начинает обсуждать поминовения (тазаккур) в качестве средства получения знаний, которое все люди когда-то имели, но ныне забыли о нем.

В целом, аль-Газали описывает «непоследовательность философов» как «опровержение (радд) философского движения», и это способствовало ошибочному предположению, что он выступает против аристотелизма и отвергает его учения. Его реакция на философию была гораздо более сложной, и позволила ему принять многие из их учений. Аль-Газали жалуется на начале непоследовательности, что их способ познания с помощью «демонстративного доказательства» (бурхан) превосходит богословские знания, проведенных от откровения и его рациональной интерпретации.

В подробном и сложном философском обсуждении мыслитель стремится показать, что ни один из аргументов в пользу этих учений не соответствует высокому эпистемологическому стандарту демонстрации (бурхан), установленному для себя философией. Скорее, аргументы, поддерживающие эти двадцать убеждений, опираются на недоказанные предпосылки, которые принимаются только среди фаласифов, но не установлены по причине. Показывая, что эти позиции поддерживаются простыми диалектическими аргументами, аль-Газали стремится уничтожить то, что он считал эпистемологическим высокомерием на стороне фаласифы».<sup>1</sup>

Это средство, точнее метод, который соответствует идее припоминания (анамнеза) у Платона. Мы не собираемся здесь подробно останавливаться на сходстве или различии между этими двумя идеями, ибо, хотя это,

---

<sup>1</sup>Шамолов А.А. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе: Пайванд, 2008. - С.273.

несомненно, интересно, но обсуждение этой темы требует отдельного исследования.

В «Ихйа' 'улум ад-дин» аль-Газали пытается ответить на вопрос, почему некоторые суфии ошибочно пренебрегали разумом и на основе этого ответа он объясняет важность противопоставления разума откровению, заключающегося в том, что именно благодаря разуму люди познают Бога, также, как и за счет использования разума человек понимает закон (шариат). Он дает следующее объяснение вопросу, почему роль разума была неправильно истолкована и недооценена суфиями.<sup>1</sup>

Сам аль-Газали, как приверженец суфизма, возмущается по двум вопросам: первое, тем, что эта группа суфиев не постигла значения понятия «свет сокровенного знания» в смысле разума, который восхвален в Коране; второе – он, возвращаясь к разъяснению соотношения разума-шариата, вовсе «отрекается» от такого рода разума: «А если восхваляемое – Шариат, то при помощи чего познается истинность Шариата? А если Шариат познается посредством «порицаемого» разума, на который не следует полагаться, то ведь Шариат также будет порицаем».<sup>2</sup> Не стоит обращать внимания на того, кто говорит: «Шариат постигается посредством знания 'айн аль-якин и знания, называемого нур аль-якин, а не посредством разума», ибо мы подразумеваем под разумом то, что он имеет в виду под знаниями 'айн аль-якин и нур аль-якин, а это есть сокровенное качество, посредством которого сын Адамов (человек) отличается от животных и познает при помощи его истину вещей».<sup>3</sup>

Таким способом аль-Газали образует некое иерархическое восхождение в знании, от которого разум поднимает человека к пониманию жизни, а от нее к постижению сущности Бога, но это только духовный подъем, и никакая сила не может применить это по отношению к телесным существам.

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.398.

<sup>2</sup>Там же. – С.279.

<sup>3</sup>Там же. - С.398-399.

В этом мыслитель, скорее всего, имеет в виду, что разум может судить о религиозном откровении и быть возможным средством для Бога в осуществлении таких установок, как обстоятельства жизни после смерти, наказание несправедливого и награждение послушных.

Так, другие мусульманские мыслители, как аль-Газали, на протяжении всей истории своих исследований провели линию согласования между разумом (акл) и откровением (накл), и попытались соотнести божественное писание с выводами об естественном и божественном происхождении науки. Они видели здоровье и благополучие мусульманских обществ в зависимости от правильного определения баланса религии и науки так, чтобы эти две формы знания и истины выполняли свои необходимые социальные функции в гармонии друг с другом (об этом речь пойдет в следующих частях нашей работы). Аль-Газали с некоторой оговоркой и ограничениями тоже принял действительность и необходимость естественных наук и поощрял их изучение на благо общества и человечества. Естественным наукам он отводит роль в изучении мира небес и небесных тел, различных космических материй, лежавших под ними и далее на земле и вокруг него, в том числе природных веществ и стихии, на примере воздуха, воды, огня и земли, но и не только они. Составные тел, такие как минералы, растительные и животные тоже входят в состав объектов изучения естественных наук, вдобавок к ним - различные свойств и причины по которым все эти объекты изменяются, трансформируются и смешиваются, а также дополняют предмета изучения естественных наук.<sup>1</sup>

Конечно, в приведенной позиции не учтены абсолютно все аспекты, как цели и задачи естественных наук, так и постижения с их помощью истины, который уже был определен мыслителем, в некотором смысле «недостижимой и доступной только Богу». Такое утверждение исходит от

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303. - С.60-61. (На араб.яз.).

авторов Стендфорской Энциклопедии, которые под абсолютной истиной аль-Газали принимают и понимают информацию, что соответствует действительности, которую принципиально больше нельзя дополнить или уточнить. По их мнению, эта информация у аль-Газали, не зависит от возможностей человеческого разума или восприятия. И поскольку предполагается, что рациональное мышление и чувственное восприятие человека всегда несовершенны, соответственно людям абсолютная истина недоступна, но через эту недоступность понятие абсолютной истины и теряет свое значение, будучи всего-на-всего абстрактной философской категорией. В повседневной жизни, чаще всего, люди используют понятие истины в другом значении - как истину относительную. Этот термин отражает неполное, неточное, незавершенное знания о предмете. С учетом несовершенства инструментов человеческого познания, будь - какое знание о мире, которым мы обладаем, можно считать относительной истиной.<sup>1</sup>

Продолжая анализ, следует вспомнить, что аль-Газали, рассуждая о ступенях знания и науки, полагает, что разум располагается на третьей ступени после сенсительного восприятия и интуиции. К тому же, разум характеризуется функцией познания допустимых и недопустимых вещей, выходящих за пределы возможности остальных способов познания. Тем не менее, аль-Газали дает разуму более низкое расположение, и исходя из того факта, что он, как представитель суфизма, обязан был возвышать роль чувства и интуиции, ибо мистическое познание мира приобретает им благодаря этим средствам познания. В своем произведении «Кимийа-и са'адат» («Эликсир счастья») он утверждает, что «мистическое познание чудес мира приобретает им благодаря чувствам. А у чувств есть опора на тело (قوام بکالبد). Следовательно, мистическое знание является его уловом

---

<sup>1</sup>Интернет-ресурс: <https://plato.stanford.edu> > entries > al-ghazali... (Дата обращения: 14 марта 2019 г.).



(صيد), чувства - его сетью, а тело - его средством передвижения и носильщиком сети».<sup>1</sup>

В «Мункиз мин аз-залал» («Избавление от заблуждений») аль-Газали предполагает различие между тремя видами человеческих способностей: чувствами (включая осязание, обычное зрение и т.д.), разумом и интуицией (или «внутренним глазом»), которые являются модульными и отслеживают различные виды существ. Чтобы выразить это более упрощенно, можно утверждать, что чувства воспринимают материальную реальность, разум распознает универсалии, а «внутренний глаз» различает (среди прочего) определенные скрытые возможности и отношения. В разъяснении соотношения интеллигибельного и сенсигельного аль-Газали прибегает к методу сомнения (что напоминает декартовский метод сомнения) и метафорически высказывается. Особенно это заметен в первой части названной книги, когда он приводит свои мысли в виде дискурса, так например он отмечает, что «тогда чувственные данные высказались: «Уверенность, какая у вас, когда вы рассчитываетесь на рациональную информацию, видно же, что это не похоже на ту вашу убежденность, которым владеете с чувственными данными? В действительности, вы должны были заслужить мое доверие. Здесь пришел разум-судья и подал мне ложь, но ведь, если бы не разум-судья, вы все равно приняли бы меня за истину...».<sup>2</sup>

Данный вопрос, который рассматривал и ал-Джанаби, видевшего ограниченность роли разума в том, что он не осознает собственных границ, и что истина не сокрыта от разума, и ссылается на высказывание аль-Газали, утвердившего, что «в «стадии вилайат (заступничество) не может оказаться

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.1-12.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Дамаск, 1992. - С.24. (На араб. яз.).

ничего такого, и, с точки зрения разума, выглядит невозможным. В ней может оказаться то, для описания чего одного разума недостаточно...»<sup>1</sup>

Хотя выше разума аль-Газали ставит сердце, которое отражает все то, что исходит от небес как отражение в зеркале, и освобождает человека от чувственного, приближая к духовному миру, однако, мыслитель изображает разума как самый благородный человеческий атрибут и ключ к высшему блаженству. Он рассматривает «акль»- как привилегированный инструмент для получения божественного озарения и постижения внутренней науки об открытии сердца для эмпирического познания Бога.<sup>2</sup> Он утверждает, что самое высшее из самых настоящих знаний - это знание о Боге и Его действиях, потому что мир ценен только как следствие воли Бога. Это не отменяет ценность демонстративных рассуждений, которые необходимы для защиты религии от полемических атак с использованием рациональных аргументов. И все же, осуществление теологического разума не является обязанностью для всех, и его должны выполнять только те, кто в нем находится (фард кифайах), так как он никогда не заменит дела сердца. Кроме того, аль-Газали адаптировал аспекты психологии разумной души Абуали ибн Сино, чтобы обеспечить более полный и последовательный портрет человеческого знания и духовного развития. Абу Хамид уделял особое внимание идее повышения уровня интенсивности или чистоты человеческого осознания и понимания, кульминацией которого является уровень священного «пророческого разума», который является высшим достижением человеческого разума, разделяемым только Пророками. Тем не менее, рациональность Божьего творения и Божья провиденциальная «Щедрость» скрывают тайну, которую постигает только сердце. Мыслитель также в «Эликсире счастья» об этом писал, что: «...сердце, словно подобие

---

<sup>1</sup>Ал-Джанаби М.М. Границы разума – рациональная предпосылка «сверхума»// Вестник РУДН. Серия: Философия, 2015, № 4. - С.74.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.29.

зеркала, а Хранимая Скрижаль – как еще одно зеркало, не искривленное, в котором отражено все сущее».<sup>1</sup>

Итак, разумом наделен только человек, который изначально есть потенциал для развития его знаний. Они [знания] не могут быть преобразованы в актуальность, кроме как в двух условиях:

а) развитие и изменение способности разума зависит от телесного роста человека;

б) должна быть какая-то внешняя причина для приведения потенциальности разума в актуальность.

Сюда следует еще добавить интуицию и опыт, которые аль-Газали также считает источниками роста знания. И то, и другое получают названия формального и экзистенциального знания. В то время как формальное знание является врожденным, то его экзистенциальная форма приобретается. В достижении знания разум имеет две цели: понимание или осмысление объектов изучения и их значимости, а также руководство по проведению этих знаний в реальной жизни. Эти два аспекта являются результатом теоретической и практической деятельности разума.

Способность человеческого разума, как объясняет аль-Газали в «Мизан ал-амал» («Весы деяний»), делится на практическую и теоретическую. Теоретические способности разума направлены на достижение знаний по абстрактным предметам, таким как знание Бога и божественного мира. Практические способности интеллекта регулируют поведение души в ее отношении к телу, чтобы направить ее к божественному знанию. Практические способности представлены в потенции воображения, представления, суждения и памяти. Воображение передает материальные вещи изображениям, которые затем вырабатываются сознанием и формируются в понятиях и идеях, которые отчасти абстрактны и частично

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина.- СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.48.

все еще связаны с разумным происхождением. Эти идеи затем сохраняются в памяти, и таким образом, под разумное суждение подпадает знание, которое зависит от чувственного опыта. Поэтому аль-Газали считает практический интеллект неспособным изучать предметы абстрактного характера.<sup>1</sup>

Теоретическая сила интеллекта, со своей стороны, имеет три качества: во-первых, это потенциальная способность воспринимать абстракции, которые проявляются в разной степени; второе – восприятие необходимых и самоочевидных знаний, а третье – это способность приобретать знания об универсальных абстрактных понятиях, таких как человечество, Бог и ангелы. Знание Бога и божественного мира находится непосредственно под теоретической способностью интеллекта.<sup>2</sup>

Следует отметить, что аль-Газали представляет два разных подхода к знаниям: «Тем, из чего сделает категорическое заключение добывающий знания, и что не вызывает никаких сомнений, является то, о чем мы [сейчас] расскажем, а именно, что знание, как мы уже указали в предисловии к [этой] книге, делится на науку, призванную вместе со знанием сути поступать согласно ему (‘ильм аль-му‘амала), и науку, призванную для постижения сути известного (‘ильм аль-мукашафа), и под данным [обязательным] знанием не имеется в виду ничего, кроме знания поведения».<sup>3</sup>

Мыслитель уверен в постижении божественного знания, и добавляет, что зеркально оно отражено в человеческом разуме и объединено с ним. Этот подход подразумевает знания, полученные извне, и относятся к тому, что аль-Газали называет раскрытым и вдохновленным знанием («‘илм ал-мукашафа»). Второй вид («‘илм ал-му‘амала) гарантирует, что знание достигается изнутри и объясняет, что Бог установил его во всех сердцах до их существования знания о Нем.

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мизан ал-‘амал (Весы деяний). - Каир, 1964. - С.333-353. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.92.

Такого рода постановка вопроса о роли разума в производстве знаний предполагает в его естественном аспекте развитие от конкретного к абстрактному, от частного к общему, от разнообразия к единству, а в божественной интерпретации вопроса – наоборот. В любом случае, человеку в рамках суфийского учения аль-Газали предписано стремиться к совершенствованию посредством разума, знания и, конечно же, сердцем с поминанием (зикр) Бога.<sup>1</sup>

Так, для достижения этого «совершенства» человеческая душа должна пройти через многие этапы развития от чувственного, воображаемого, интуитивного, рационального и божественного. На первом этапе человек пассивен, и он выступает бессознательно, инстинктивно, а его действия представляет собой случайность, нежели сознательно-целенаправленное. В этом случае его поведение приравнивается к поведению животного. На следующих этапах человек походит на высшее животное, которое инстинктивно избегает опасности и ищет спасения от своих естественных врагов, но, в то же время, не ощущает чувства боязни к безобидным существам. На следующем этапе, человек, благодаря чувству и разуму, постигает объекты, которые выходят за рамки его чувств и могут образовывать общие понятия, лежащие в основе его частных знаний на данный момент. На последнем этапе человек способен постичь только духовное. Только пророки и святые могут дойти до этой стадии, для них душа развивается, и значение другого духовного бытия раскрывается.

Подводя итог вышеизложенному можно сделать вывод, что в учении аль-Газали о знании и познании разум занимает особое место, и мыслитель демонстрирует большое доверие полномочию разума, наравне с органами чувства и интуицией. Разум служит не только для познания событий и явлений естественного, материального мира, но для того, чтобы взвесить

---

<sup>1</sup>См.: Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.418.

религиозные озарения, даже такие обстоятельства, как жизнь после смерти. Создав определенный философский понятийно-эпистемологический аппарат, аль-Газали образует определенную иерархию знаний и наук, где разум выступает в роли средства для постижения истины и тайны явлений и вещей и раскрытия их причинной обусловленности.

Скрупулёзный анализ трактовки разума в трактатах аль-Газали и рационализм в его философско-религиозном учении позволяет выявить тот факт, что идеи мыслителя, в определённой степени, пропитаны скептицизмом, существенно влияющим на воззрения, как его современников, так и последующих мусульманских философов. В связи с этим, возникает необходимость в более конкретном виде проанализировать предысторию возникновения скептицизма в учении этого выдающегося мыслителя восточного средневековья, что мы попытаемся осуществить в следующем разделе работы.

### **1.3. Истоки скептицизма в философских и религиозных воззрениях аль-Газали**

Подробно изучая историю философии, можно констатировать, что философский скептицизм, как самостоятельное направление, имевшее много приверженцев в древнем и эллинистическом периодах античной философии, полностью исчез как тема интеллектуального интереса в средние века. Он вернулся как жизнеспособное философское течение только в эпоху Ренессанса и раннего Нового времени. Более конкретный анализ средневековой философии показывает, что несмотря на то, что скептицизм исчез как явно философское движение, но продолжал иметь хождение во взглядах многих известных мыслителей того времени.

Это во многом касается мусульманской философии, которая, согласно утверждению А.В.Смирнова, формировалась как словестная наука на основе

полемики, особенно при решении метафизических вопросов, которые решались не конкретным путём реальных исследований, а в спорах. Средневековые взгляды мусульманских мыслителей, по его словам, обоснованы и изложены в строгих логических формулировках, где умением выявление логического обмана и подтасовки, раскрывались «запутанные умозаключения» и «приведение к ясности», при этом были недопустимы логическо-речевые ошибки.<sup>1</sup>

В Стенфордском энциклопедическом словаре имя аль-Газали упоминается наряду с именем другого известного средневекового мыслителя - аль-Хасена среди наиболее ярких представителей скептицизма средневекового периода. Кроме них, в словаре упоминаются имена персидского врача-философа ар-Рази (1149–1210) и Ат-Туси (1201–1274), которые не являются скептиками, но их озабоченность глобальным скептицизмом и знанием его принципов заставляют широко обсуждать их скептические аргументы.<sup>2</sup>

Отдельные мыслители, включая, аль-Газали, довольно часто скептически относились к некоторым моментам своего прошлого, на локализованные проблемы, такие как способность познать эффективную причину развития общества, и более глобальные, как проблемы учения о знании, связанные с познанием мира и природы, – обсуждали и пытались опровергнуть скептические аргументы других идейных школ в защиту своих антискептических позиций.

Важно констатировать, что на протяжении всей ранней своей истории исламская культура зависела исключительно от одного источника абсолютной уверенности, а именно – от Корана, который мусульмане считали единственным буквальным Божественным откровением. Соответственно, окончательная уверенность в исламском уме могла быть

---

<sup>1</sup>История арабо-мусульманской философии: Учебник/Под ред. А.В.Смирнова. - М.: Академический Проект, 2013. - С.108-109.

<sup>2</sup>Интернет-ресурс: <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-medieval/> (Дата обращения: 20 марта 2019 г.).

раскрыта только посредством этой священной книги. Однако вскоре после возникновения ислама, и особенно во времена аль-Газали, исламское общество столкнулось с другим источником, претендовавшим на другую позицию с иной степенью уверенности: греческая мудрость, которая была представлена исламскому обществу посредством перевода древнегреческих мыслителей.

Неоспоримый факт, что аль-Газали поразительно близок в своих идеях к скептикам, особенно в одном из разделов своей книги «Мункиз мин ал-залал» («Избавление от ошибок»). Здесь он начинает с того, что выражает о своем желании достичь определенного знания, которое он объясняет как «то, в чем то, что известно, обнажается таким образом, чтобы не оставлять места для сомнений, и не сопровождается возможностью ошибки или иллюзии, да настолько, что разум даже не может постичь этого».<sup>1</sup>

Он приводит (к настоящему времени) знакомый список причин сомневаться в достоверности вещей. Во-первых, разногласие между конкурирующими теориями вызывает некоторые первоначальные сомнения. Во-вторых, несколько случаев сенсорного скептицизма (например, тень, отбрасываемая солнцем, кажется, остается неподвижной, когда на самом деле она медленно движется с течением дня; очевидно, небольшой размер небесных тел) приводит к тому, что он теряет веру во все его чувственные убеждения. Это недоверие к его чувствам также предполагает, в-третьих, что другая его способность - сама причина - может быть ошибочной, и он задается вопросом, могут ли даже очевидные логические истины быть ложными. И наконец, в заключение он вызывает скептицизм во сне.

Неудивительно, что человек такого интеллектуальной величины, как аль-Газали, станет одним из первых, кто искренне реально почувствовал напряженность, связанную с открытием для мусульман иностранной культуры, которая, строго завися от естественных сил человеческого разума,

---

<sup>1</sup>Sagal P. Skepticism in Medieval Philosophy: A Perspective// The Philosophical Forum, 1982. - №14(1). - P.81.



утверждала, что ведет к абсолютной уверенности, независимо от какого-либо божественного вмешательства. Соответственно, и в значительной степени, кризис скептицизма аль-Газали, так сказать, укоренился в напряженной психологической обстановке, возникшей в результате столкновения двух разных культур.

Разъясняя эту ситуацию, Е.А.Фролова справедливо отмечает, что «античная культура – это культура соседняя, то есть воздействующая, так или иначе, на культуру халифата». Хотя она признаёт, что для ислама античная культура была чужда и всё время с ней противоборствовали, но как нечто внешнее не была она атаковано «обостренной враждебности».<sup>1</sup> Объясняя эту мысль, автор далее пишет, что «все же античная культура входила в культуру ислама, но только как нечто дополняющее ее, <.....> дающей отдельным ее представителям подспорье <.....> и занятия особой позиции (по отношению к ней - Г.И.)».<sup>2</sup>

Сомнения аль-Газали к этой культуре происходит не только на фоне ознакомления с произведениями и взглядами древнегреческих философов, но и как переводы этих трудов, которые были выполнены переводчиками античного наследия, указывая на комментарии к ним таких философов, как ал-Фараби и Ибн Сино. Особенно яростные нападки в адрес переводчиков и указанных мыслителей присутствуют в «Тахафут ал-фаласифа», где он в частности, говоря о переводе работ Аристотеля, писал: «Что касается переводчиков работ Аристотеля на арабский язык, то наша проблема становится еще сложнее. Сами переводы были подвергнуты интерполяции и изменениям, что потребовало дальнейших комментариев (тафсир) и аллегорических интерпретаций (та'вил). В результате, оно стало предметом спора между философами. Однако самыми сильными комментаторами и исследователями взглядов Аристотеля среди философствующих мусульман

---

<sup>1</sup>Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. - Т.2. - М.: Языки славянских культур, 2010. - С.41.

<sup>2</sup>Там же. - С.42.

являются Абу Наср ал-Фараби и Ибн Сино. Поэтому, на наш взгляд, справедливы слова Е.А.Фролова: «необходимо ограничить внимание на опровержение того, что эти двое предпочитали их (взгляды Аристотеля – Г.И.) как подлинное выражение учения идейного направления (мазхаб) своих лидеров по введению в заблуждение».<sup>1</sup>

Аль-Газали по-своему стремился к оздоровлению мусульманской философской культуры; с одной стороны, путем примирения исламской веры и греческой мудрости, но и легитимизацией последнего перед Божественным Светом откровения; с другой – «очищение» веры от нововведений от «заблуждений» философов и других неудобных его учению взглядов мыслителей. К философам у него было особое отношение: «Негативное отношение аль-Газали к философам выливается в такую злобу, что порой удивляешься, как она могла присутствовать в столь возвышенной душе. Несомненно, что в данной полемике отразились его внутренние терзания».<sup>2</sup>

С этой позиции было бы также верным предположение, что интеллектуальное сомнение аль-Газали имело место, когда он сам, к примеру, исследуя материальный мир, как главную стадию действия Бога и божественного откровения, пришел к тому, что он позже считал заблуждением. Отделяя интеллектуальную достоверность (не так легко доступную, даже если в материальном мире и характерную для греческой мудрости) от откровения и противопоставляя ему, философ обнаруживал определенность (столь очевидную в сотворенном мире и в Коране и существенную часть исламской культуры) этих положений. Вступая в полемику с самим с собой об истинности знаний этих положений, и сохраняя постоянную веру в Бога, аль-Газали смог отойти от своего интеллектуального сомнения и восстановить свою интеллектуальную

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Тахафут ал-фаласифа (Непоследовательность философов). - Каир, 1966. - С.77-78. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Корбен А. История исламской философии/ Перев. с фр. А.Кузнецова. - М.: Академический Проект и ООО: Садра, 2013. - С.182.

уверенность в том, что обязательно или не обязательно признать существование истины.<sup>1</sup>

И в обоюдном плане утверждения истины аль-Газали потерял уверенность в разумности, хотя несущественно умозаключить, что он сомневается в существовании Бога. На это отчетливо указывает аль-Газали в «Мункиз аз-залал» и «Ми'йар ал-'илм», особенно во введении и в главе «О необходимом и возможном».<sup>2</sup>

В конце концов, во всех своих трудах аль-Газали никогда не забывал о том, что он был мусульманином, для которого откровение Корана было непреложным и несомненным истоком убеждения, и что на основе этого откровения он постоянно призывал людей к формированию их рациональных способностей. С этой позиции было бы справедливым предположение, что интеллектуальное сомнение аль-Газали имело место, когда он сам, подвергая сомнению надежность физического мира, был склонен к заблуждению.

В том же «Ми'йар ал-'илм» аль-Газали описал цель книги, разъясняя это более общими и фундаментальными терминами. «Инстинктивно установленные аксиомы» (аз-зарурийат ад-джибилият), упомянутые в ней, помещены Богом в нас, Бог, который также сделал источник вселенной разумными данными. Нам не нужно, по словам аль-Газали, установить координацию действий Бога в нас и Его действия в чувственном мире. Координация уже установлена. Нам нужно только довести его до уровня нашего собственного понимания. Он писал: «Наша цель <....> координировать разумные данные, <....> даже если на абстрактном уровне (ал-гавамиз) мы не ставим под сомнение правдивость этих аксиом».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Дамаск, 1992. - С.34.

<sup>2</sup>См.: Аль-Газали. Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик. - Каир, 1932. - С.199-222. (на араб. яз.).

<sup>3</sup>Аль-Газали. Мантик тахафут ал-фаласифа ал-мусамма Ми'йар ал-'илм. - Каир, 1961. - С.65. (На араб. яз.).

Заслуживает внимание то, что «абстрактное» для аль-Газали имеет значение «до известной степени», а не «вне» существования Бога. Он никогда не переставал объяснять, что только с Божьим благословением и поддержкой можно достичь рациональных познаний абстрактного (гавамиз).<sup>1</sup>

В другом своем описании процесса сомнений в «Ми'йар ал-илм» аль-Газали дал понять, что это было сомнение научного характера, сомнение, которое никогда не ставило под вопрос существование Творца и Его сотворенного мира; это было, скорее, сомнение относительно предыдущих интерпретаций этого мира. Этот тезис раскрывается им в анализе концепции необходимосущего и возможносущего.<sup>2</sup>

Выделяя общие указания по этому тезису, аль-Газали говорит о том, что есть три понятия – «необходимосущее», «возможносущее» и «невозможносущее». Несмотря на то, что эти концепции используются в логическом контексте, как предполагает содержание всей указанной работы, они, тем не менее, помогают отражать глубокую метафизическую озабоченность аль-Газали. Давая «возможное» в значении «того, что не невозможно», «что есть не обязательное» и, что «ни при каких обстоятельствах нельзя считать необходимым», аль-Газали имел в виду его отказ от необходимой причинности, о которой он уже говорил в «Тахафут ал-фаласифа».<sup>3</sup> Более того, определяя «необходимое бытие» как «существо, несуществование которого невозможно», аль-Газали пытался еще раз подчеркнуть масштабы своего сомнения, что безотносительно означает подвергнуть сомнению существование Бога.

Суждения аль-Газали, конечно, носят явный логический характер, но, очевидно, и то, что они имеют глубокие метафизические последствия, которые, по мнению аль-Газали, не причиняют вреда нейтралитету самой

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мантик тахафут ал-фаласифа ал-мусамма Ми'йар ал-'илм. - Каир, 1961. - С.65. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С.343-346.

<sup>3</sup>Аль-Газали. Тахафут ал-фалсафа. - Каир, 1966. - С.185-187. (На араб. яз.).

науки о логике. Но конечная цель задачи мыслителя состояла в том, чтобы найти истину вещей, истину, которая была бы универсальной и неизменной. Эту истину он не мог найти в материальном мире, так как он [мир] находится в постоянном движении и изменении, поэтому он – мир сомнения, заблуждения и обмана. Сначала указанные чувства были бы совершенно ясными (джалиййат), однако аль-Газали утверждал, что даже самые сильные чувства, на примере зрения, после проведения опыта оказались обманчивыми и дефектными.<sup>1</sup>

Обнаружив, что данные чувства обманчивы, аль-Газали попытался отыскать уверенность посредством рациональных данных. На этом уровне он полагал, что достоверность не должна вызвать сомнений. Таким образом, мыслитель был уверен, что должен себя обезопасить от явных и умопостигаемых ошибок, применяя для этого метод сомнения. Он это прямо указывает в этих словах: «...способность не вызвала бы сомнение или опровержение... я бы не сомневался в своих знаниях, благодаря его способности.... Но не было бы никаких сомнений в том, что я знал...».<sup>2</sup>

Именно так им обнаружен и доказан обманчивый характер чувственных данных. Соответственно, в случае неуверенности по отношению к разумному постижению вещей, аль-Газали предположил, что может быть более высокий уровень суждения, который докажет ненадежность разумного, ибо ума постигаемое подобно чувственному – лжи. Возможно, мыслитель предполагал, что это «состояние без причины», которое он позже назвал состоянием экстаза, а это то, что требуется выполнять суфиям, и снова аль-Газали ставит это состояние (хал) под сомнение – или может быть, что это состояние – смерть?<sup>3</sup>

Первоначальное сомнение аль-Газали относительно уверенности в рациональных данных показало себя в качестве предупредительного шага.

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Дамаск, 1992. - С.33. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С. 32.

<sup>3</sup>Там же. - С. 35.

Независимо от того, считается ли эта уверенность методической или подлинной, ее главная цель осталась прежней: подтвердить и защитить, а не разрушать разумную уверенность и нематериальную природу объекта своей истины. Получается, что разум в этом материальном мире напрасно проявляет себя: заставить применять разум к познанию материального мира в такой последовательности логического суждения равно принуждению разума к отчуждению. Разум, примененный к физическим и чувственным объектам, – опасался аль-Газали, – ложно воспринимая себя таким же существом, как и его объект, т.е. изменчивое материальное. Здесь кроется и источник скептицизма аль-Газали.

По нашему мнению, такой анализ аль-Газали приводит к предварительному заключению, что применительно к этому постоянно меняющемуся миру разум теряет свойство универсальности, неизменности и идентичности. Отсюда и его вывод о том, что интеллектуальная истина должна быть найдена на уровне не сущего, так как физические доказательства неспособны подтвердить или отрицать её, вследствие чего они не имеют отношения к делу. Настоящим философ объясняет, почему их усилия приводят, – как он обсуждал на протяжении всей этой части книги, – не только к несоответствиям, но и к «отчуждению» и «скептицизму по поводу» самой причины.

По такому сценарию аль-Газали методично анализирует различные этапы своих сомнений в «Мункиз аз-залал». В самом начале он отказался от подражательного конформизма (таклид), продвигаемого, на его взгляд, «та‘лимитами» по отношению к их безгрешному имаму, который должен был сказать, что они приняли из унаследованных ценностей только те, которые передали на усмотрение разуму.<sup>1</sup>

Подобным образом он адаптировал свой подход независимого исследования (истибсар) к поиску фундаментальной истины вещей (хакаик

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). Дамаск, 1992. - С.56-63. (На араб.яз.).

ал-умур), которую он также назвал достоверностью (йакин), не принимая ничего, что могло быть удовлетворено. Аль-Газали определил уверенность как таковую, где известная вещь проявляется настолько очевидно, что, несомненно, она не может сопровождаться возможностью допущения ошибки и обмана, а разум не может даже предположить такую возможность. Это уверенность не от материального объекта. Для этой уверенности несогласованность физического мира не вызывает никаких сомнений.<sup>1</sup>

Стоит подчеркнуть, что скептицизм аль-Газали по этим и другим вопросам познания мира и его явлений, в основном, был адресован с резкой критикой против учений основных рационалистических школ мусульманской философии, как аш‘аризм и му‘тазила, как течения в каламе, фаласифа, исмаилизме и суфизме. Он делит их на четыре группы: мутакаллимы, батиниты, философы и суфии. Кратко характеризуемый основные тенденции их миропонимания он относит первых из них к сторонникам независимого видения и суждения (ахл ан-назар ва ал-ра’й), а вторых - к сторонникам обучения. Тогда как философы у него становятся сторонниками логики (мантик) и доказательства (бурхан) и только последние, четвёртые суфии у него претендуют на особые, [признающие] присутствие Бога и сторонниками созерцания и откровения.<sup>2</sup> Более того, он разделит господствующие идейные школы своего времени на сторонников схоластики или богословия, идеи которых основаны на логике и разум (по его словам), и эзотеризм (имел в виду батинитов-исмаилизм), основанный на инициации философии, основанной на логику и доказательство, и суфизм, основанный на раскрытии и восприимчивости к знанию и постижению.

Данный тезис предполагает детально рассматривать соотношения воззрений аль-Газали и этих рациональных школ мусульманской философии

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). Дамаск, 1992. - С.32. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С.38.

по той простой причине, что они достаточно подробно изучены в разных исследовательских работах западных и восточных ученых, посвятивших свои исследования этому вопросу. Подтверждение этому можно найти в указанные нами выше исследования М.Диноршоева и И.Р.Насырова, где можно найти, по мере то, как их идеи будут касаться, рассматриваемых нами, вопросов по знанию и науке.

Похоже, главная цель, ради которой аль-Газали классифицировал науки, – это защитить «‘ам» от любой угрозы их религиозных убеждений. Соответственно, он разделил мусульман на две основные категории: «‘ам» и «хасс». Первые – широкая публика. Эти люди очень восприимчивы к подражанию, и свои религиозные верования унаследованы ими от родителей, шейхов, лидеров или от их учителей. Они, – утверждал аль-Газали, – должны быть отстранены от философии, потому что легко поддаются обману философских аргументов, и не могут отличить ложное от истинного. Так же как неквалифицированного пловца нужно держать подальше от скользких берегов рек, – писал аль-Газали, – так и простых людей следует сдерживать от изучения книг, потому что любой простой человек «может с готовностью принять их ошибки, смешанные с заимствованными истинами ввиду положительного мнения о том, что они увидели и одобрили. Это – способ ввести людей в заблуждение».<sup>1</sup>

Данный тезис - принятая общая тема в произведениях аль-Газали. Мыслитель даже убеждал «‘авам», в частности в «Илджам ал-‘аввам ан ‘илм ал-калам», избегать калама (рациональное богословие) из-за его философских приемов, которые тоже могут привести их к ереси.<sup>2</sup>

Бесспорно, суфийские влияния были широкомасштабны и влиятельны в жизни аль-Газали, и ряд факторов заставил его склониться в сторону суфизма. Это был период, когда суфизм стал распространяться везде; его

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Дамаск, 1992. - С.54-55. На араб.яз.).

<sup>2</sup>Аль-Газали. Илджам ал-‘аввам ‘ан ‘илм ал-калам. - Бейрут, 1993. - С.47-49. (На араб.яз.).



отец был склонен к суфизму; его наставником был суфий; его брат обратился к суфизму в раннем возрасте; его учителя были склонны к суфизму и, наконец, сам аль-Газали изучал суфизм.

Однако суфизм не является теоретической наукой, которую можно просто изучить из книг - это практическая деятельность и способ поведения со своими собственными правилами, включая аскетизм, уединение и странствие, на что аль-Газали потратил почти два года в уединении и странствии между Дамаском, Иерусалимом и Меккой. Это было период, когда он начал работать над своей самой важной книгой «Ихйа' 'улум ад-дин» [Возрождение религиозные науки], которую он, наверное, завершил позже.

Возможно, примыкая к суфизму «хаваас», т.е. элиту, он воспринимал его за тех, кто был наделен естественным интеллектом. Их вера была результатом рационально аргументированного убеждения, а не слепого конформизма (таклид). Для этих людей не представляет опасности изучение разнообразных видов философских наук, так как их сложно обмануть, поскольку они могут отличить истину ото лжи.

На это указывает тот факт, что поиск фундаментальной истины мыслителем не был ограничен рамками исключительно религиозного контекста. Такой осторожный подход аль-Газали к поиску истины приводит к мысли о существовании адекватного варианта в более поздней философской традиции, например, во взглядах Р.Декарта (1596-1650) с его методическими сомнениями.

Здесь считаем необходимым, отметить, что достижения исламской философии, и ее влияние на западную философию сегодня общепризнано. Однако суть этого влияния до настоящего времени не подвергалась критическому анализу. Хотя достаточно известно, что многие арабские книги были переведены на латинский язык с XII по XVII вв., тем не менее, остается неизвестным тот факт, сколько именно книг было переведено и

насколько они были эффективно использованы западными мыслителями и учеными. Отсутствие доказательств перевода какого-либо конкретного текста, вовсе не означает, что он не был переведен. Вероятно, он был переведен, но доказательства этого утеряны.

Поскольку научные знания о передаче мыслей между арабами и европейцами в течение XII-XVII вв. являются неполными, поэтому нельзя исключить возможности того, что под влиянием, например, аль-Газали такие тексты могли быть доступны европейцам. Более конкретно – Декарт мог находиться под влиянием этих работ.

В своей работе «Размышления о первой философии» Декарт преследовал ту же цель, что и аль-Газали, а именно: найти непреложную определенность или уверенность, даже если бы эта уверенность заключалась в том, что ничто в мире не является определенным.<sup>1</sup>

Более детально знакомясь с трактатом «Мункиз мин аз-залал» аль-Газали и книгой Декрата «Размышления», можно выявить то, что сходство между сомнениями двух мыслителей крайне ощутимо. Как и аль-Газали, Декарт хотел быть свободным от всех размышлений, которых он раньше принял, чего аль-Газали назвал «рабским конформизмом». Декарт, как и аль-Газали, испытал сомнение по поводу данных чувств и отверг их, потому что они были обманчивы, и он в своем методическом сомнении показал вероятность воображения как один из главных факторов сомнений в своих знаниях: «... Весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования, которых мне пока ничего неизвестно, а значит, оно не зависит также ни от какой игры моего воображения».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Под ред. В.В.Соколовой. - Т.2. - М.: Мысль, 1994. - С.21.

<sup>2</sup>Там же. - С.23-24.

По мнению аль-Газали, осознание и знание являются наиболее важными характеристиками человека, который получает знание из двух источников:

- человеческие качества чувств и разума, которые недостаточны, позволить человеку узнать материальный мир, в котором он живет;

- в то время как божественные свойства откровения и вдохновение позволяет ему открыть невидимый мир. Эти два типа знаний не должны быть приравнены, будь то в отношении их источника, метода или надежности. Истинное знание может только раскрываться после того, как самость культивируется посредством обучения и упражнений для того, что выгравировано. Чем больше сам постигает такое знание, чем лучше оно знает Бога, тем ближе оно к Нему, и тем больше это счастье для человека.

Окончательный результат размышлений Декарта и основой его уверенности не была мыслящая субстанция (*cogitoergosum*), скорее, это был Бог, чье совершенство не могло быть востребовано «мыслящей субстанцией».<sup>1</sup>

Следует подчеркнуть, что в отличие от Декарта, аль-Газали не подвергал сомнению свое личное существование и существование Бога. Существование Бога было для него, как уже упоминалось выше, несомненная определенность, недвусмысленно ощущаемая через откровение Корана. У аль-Газали, будучи верующим мусульманином в Бога и в Коран, не было никаких оснований и необходимости подвергнуть сомнению свое личное существование, потому что уверенность, которую Декарт получил вследствие своих методических сомнений, уже была дарована аль-Газали посредством его акта веры. И это несмотря на то, что аль-Газали «обвиняет» Бога в скептицизме человека и в неравномерном «распределении» знаний среди людей.

---

<sup>1</sup>Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Под ред. В.В.Соколовой. - Т.2. - М.: Мысль, 1994. - С.30.

Размышление Декарта о божественном существовании, как и вся процедура сомнений, была только методической и предназначалась для направления и обучения других людей, ибо он представил эти методы и для тех, кто был в поиске истины.

Анализируя картезианскую мысль Декарта и скептические идеи аль-Газали, можно выявить незначительные различия в их утверждениях и предположениях по обсуждаемым проблемам. Декарт и аль-Газали, как было указано, признают зависимость человека от Бога за непревзойденное знание. Декарт также указывает на то, что человек полностью зависит от Бога для самого его бытия и от его продолжающегося существования в каждом моменте жизни. Декарт так же, как и аль-Газали, подчеркивает веру в божественное откровение, непостижимое разуму.

Хотя Бог и вера занимают центральное место в философии Декарта, связанной с проблемой сомнения, для него это не просто вопрос чувства, интуиции или мистического видения, как это превалирует в воззрениях аль-Газали. Для Декарта «естественный свет разума» сам по себе зависит от Бога за его действительность, и человек должен принять божественные откровения, несмотря на разум.<sup>1</sup>

Аль-Газали в своих рассуждениях, конечно, не мог вступить в спор с Декартом, который жил несколько веков позже, но у него было достаточно «конкурентов», по отношению к идеям которых он выступал с резким скептицизмом, в частности это касалось вопросов богословского характера или естествознания. В богословских вопросах он был уверен, что Платон, Аристотель и Плотин, а также те мусульманские мыслители, которые следовали за ними, в частности, аль-Фараби и Ибн Сино, вместе взятые, противоречили друг другу. В «Опровержении философов» аль-Газали отмечает, что «из философствующих мусульман наиболее точными для

---

<sup>1</sup>Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия//Ишрак. Ежегодник исламской философии. 2011, № 2. - С.43.

пересказа и исследования являются Абу Наср Фараби и Ибн Сино»,<sup>1</sup> и поэтому далее в данной книге он указывает на них одним словом «философы» не упоминая их имен.

Разумеется, аль-Газали искал знания о вещах, каковые они есть на самом деле, и для него определенные знания должны были быть непогрешимыми; они должны быть полностью свободны от ошибок или обмана. Чтобы определить возможность определенных и непогрешимых знаний, мыслитель намеревался исследовать общие источники знания: восприятие чувств и необходимые истины или истины разума, суфийский экстаз или мистическое самопревосхождение. Вместе с тем, он утверждал, что на религиозной основе трудно выстраивать какие-либо доказательства как о Боге, так и другие метафизические вопросы, как о времени или о движении, что есть заблуждение воображения, а это свидетельствует и о недостаточности интеллекта. При этом для возражения и опровержения доказательств философов аль-Газали прибегает к использованию различных методов убеждений других идейных школ.<sup>2</sup>

Кроме того, сам аль-Газали не прочь был дискутировать с указанными философами в рациональном плане, и поэтому вынужден был применять различные логические приёмы. Опровергая их взгляды о божественной воле, и противопоставляя свое умозаключение, равно как божественное знание отличается от человеческого, таким же образом отличается их воля друг от друга, аль-Газали в этом принижает роль разума и воображения: «Правильный ответ заключается в том, что в этом виновно наше воображение, доводы же разума приводят к признанию указанного выше положения. Как же вы можете опровергать тех, кто утверждает, что доводы

---

<sup>1</sup>Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.116.

<sup>2</sup>Там же. - С. 120-121.

разума приводят к признанию во Всевышний, способности отличать одну вещь от другой, ей подобной».<sup>1</sup>

Вне всякого сомнения, цель аль-Газали состояла в том, чтобы достичь баланса и умеренности, которая защитила бы религиозное мышление от любого неоправданного новшества (бид‘а) или крайних взглядов, или методов интерпретации его противника. При опровержении философов аль-Газали применял и другие приемы, полезность которых была рассчитана на малообразованных или необразованных людей, не имеющих представление об учениях аль-Фараби и Ибн Сино. Это обстоятельство точно определено М.Диноршоевым и З.М.Диноршоевой, которые в вводной части, переведенного ими труда аль-Газали, «Опровержение философов» отмечают: «Надо отметить, что в этих формулировках аль-Газали более или менее точно схвачен лишь один из аспектов учения восточных перипатетиков о вечности мира».<sup>2</sup>

Скептицизм аль-Газали с обвинением в вероотступничестве резко продемонстрирован в отношении к батинитам. Для опровержения «опасности» взглядов батинитов аль-Газали применял все, что было ему нужно:

- во-первых, он стал эффективно пользоваться главным их орудием интерпретации «та’вили» соответственно, концепцию «захира» и «батина», т.е. сам склонился в сторону батинизма. Например, в «Ихйа’ ‘улум ад-дин» он настаивает на то, что «‘ильм аль-му‘амала делится на явное знание (‘ильм захир) – я имею в виду знание, связанное с действиями внешних органов – и на тайное [сокровенное] знание (‘ильм батин) – тут я имею в виду знание, связанное с деяниями сердца»;<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.141.

<sup>2</sup>Там же. - С.55.

<sup>3</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. – С.50.

- во-вторых, он применял против их идей методы, которые привели читателя к абсурдности взглядов батинитов. Это более подробно освещено Ф. Митхой, который отмечает, что интерес вызывает, предложенная стратегия аль-Газали, – опровержение интерпретации вопросов батинитами. В связи с этим, он обращает внимание на то, что стратегия аль-Газали состоит из трех методов:

- 1) ал-ибтал (прямое опровержение, то есть доказательство ложности);
- 2) ал-му‘арада (конфронтация, то есть противостояние ложности с другой ложью);
- 3) ал-тахкик (верификация, то есть определение юридического статуса).<sup>1</sup>

Так, скептическое отношение аль-Газали к учениям древнегреческих мыслителей и ко всем рациональным идейным школам мусульманской философии вынудили его разработать свою особую концепцию о достоверности знаний. Эта мысль справедливо и точно определена А. Шамоловым: «Долгие сомнения в достоверности чувственного мира и в достоверности умозрительных наук приводит аль-Газали к совершенно неожиданному скачку мысли, к ее радикальному преобразованию и изменению самого понятия достоверности».<sup>2</sup>

Всё это позволяет сделать логический вывод, что скептицизм аль-Газали разнообразен, но, как и любой другой средневековый скептицизм, он не стал особым движением или идейным направлением. Скорее всего, этот скептицизм представлял собой очередную серию (иногда изолированных) забот о религии и ответов на такие же скептические идеи, образцы которых были изложены выше во взглядах других представителей мусульманской философии.

---

<sup>1</sup>Подробно см.: Mitha F. Al-Ghazali and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam. - London, 2001. - P.49.

<sup>2</sup>Шамолов А. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе: Пайванд, 2008. - С.233.

Хотя отдельные стимулирующие предпосылки для последующих дискуссий были получены из классических скептических источников, но в большей части скептицизм аль-Газали пошел своим путем. Он приводит следующие основные причины сомневаться в достоверности вещей:

- первая причина у него связано с разногласием между конкурирующими теориями, которые вызывают некоторые первоначальные сомнения;

- вторая причина - это несколько случаев сенсорного скептицизма (например, тень, отбрасываемая солнцем, кажется, остается неподвижной, когда на самом деле она медленно движется с течением дня; очевидно, небольшой размер небесных тел) приводит к тому, что он теряет веру во все его чувственные убеждения;

- третья причина- это недоверие к его чувствам также предполагает, что другая его способность - сама причина - может быть ошибочной, и он задается вопросом, могут ли даже очевидные логические истины быть ложными;

- четвёртая причина - это скептицизм, который вызывается во сне.

Выражая эти сомнения, он пишет следующее: «Когда эти мысли пришли мне в голову и произвели на меня впечатление, я искал лекарство, но не нашел ничего. Потому что они могут быть опровергнуты только доказательством, а доказательство может быть построено только путем объединения первых [принципов] знания. Если они не даны, то невозможно организовать доказательство. Эта болезнь не поддавалась никакому излечению и длилась почти два месяца, в течение которых я воспринимал [скептическое] кредо на самом деле, но не в речи или выражении. В конце концов, Бог исцелил меня от этой болезни, и мой разум был восстановлен в здоровье и равновесии. Необходимые рациональные убеждения были снова приняты и доверены, как надежно, так и надежно. Это произошло не путем составления доказательства или расположения слов, но скорее благодаря



свету, который всемогущий Бог бросил мне в грудь, что является ключом к большей части познания. Тот, кто полагает, что просветление зависит от явных доказательств, сузил пространство Божьей милости».<sup>1</sup>

Таким образом, выявляя истоки скептицизма в воззрениях аль-Газали, важно иметь в виду, что среди отчетливых положений и результатов его дебатов важным моментом является акцент на установление уверенности в самопознании, особенно на широко распространенном признании роли разума в различных вопросах. А это представляет собой особый вызов учению о знании и познании даже в теистическом мировоззрении. Несмотря на некоторые отклонения, мыслитель свой скептицизм ориентировал на то, чтобы ответить на две основные проблемы учения о знании и познании: как приобретаются знания и как их можно рационально оправдать.

Невзирая на наличие определённого скептицизма в учении аль-Газали, его идеи о знании, как результат познания ноуменального и феноменального миров имеют большое значение для философского осмысления мира. О воззрениях мыслителя относительно знания и познания и их пользы для философской науки речь будет идти в следующей главе нашего диссертационного исследования.

---

<sup>1</sup>Al-Ghazali, *Al-Munqidh min adalal (Erreur et délivrance)* (2<sup>nd</sup> ed.), F. Jabre (ed. and trans.). - Beirut: Commission Libanaise pour la Traduction des Chefes-d'oeuvres, 1969. - С.86

## **ГЛАВА II. УЧЕНИЕ АЛЬ-ГАЗАЛИ О ЗНАНИИ И ПОЗНАНИИ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ**

### **2.1. Знание как результат познания ноуменального и феноменального миров в представлении аль-Газали**

Совершенно очевидно, что интеллектуальная, религиозная и политическая сферы жизни любого мусульманского общества тесно взаимосвязаны отношением их большинства членов к знанию, как высшей ценности человеческого бытия. Поэтому исламская культура – это, прежде всего, путь к знанию, что есть достижение, которое охватывает богословие, философию, право, этику и политику. Оно нашло своё отражение и в учении аль-Газали и, в связи с этим, его философские воззрения и познание представляют собой особую систему, где можно обнаружить склонность к интеграции различных интеллектуальных школ. Хотя, в определённой степени, он негативно относился к некоторым из них, тем не менее, в его учении происходит синтез правовых, философских и мистических идей, восходящих к учениям этих школ.

Ещё на первом этапе своего жизненного пути аль-Газали был непримиримым к догматическому учению, и отказался от политики зависимости от власти (таклид): «... чтобы освободить свой разум от этого утомительного плена, чтобы искать то, что привлекает внимание самой разумной души и, тем самым, облегчить ее достижение счастья и радости».<sup>1</sup> Мыслитель, как становится известно и источников, с детства стремился понять истинный смысл вещей для себя, и когда повзрослел, он пришел к

---

<sup>1</sup> См.: Аль-Газали. Ми'йар ал-'илм фи фанн ал-мантик. Каир, 1932. - С.2. (на араб.яз.).

выводу, что самое большое препятствие в поисках истины было принятие убеждений на авторитет родителей и учителей, а также строгое соблюдение наследие прошлого. Он часто вспоминал традиционную поговорку, которую приписывают Пророку, что «Каждый ребенок рождается с естественным религиозным характером (‘ала фитра)...».<sup>1</sup> Таким образом, он, обезопасив то, что подразумевается под знанием, которому по его утверждениям, не оставлялось места для сомнений.

В учениях о познании исламских мыслителей термин, используемый для обозначения «знания» на арабском языке, именуется «илм», который, как справедливо указывал Ф. Розентал, имеет гораздо более широкую коннотацию, чем его варианты в переводе на английский и другие западные языки. В частности, он отмечает, что «арабское *‘ilm* довольно хорошо переводится нашим словом «знание».<sup>2</sup> Однако, по его же словам, наше понятие «знание» не дает значение всего того фактического или эмоционального, которое содержится в арабском *‘ilm*. К тому же, арабский *‘ilm* является, доминирующей в исламе, концепцией, которая дала наряду с другими концепциями, мусульманской культуре все новые отличительную формы и окраски. Он заканчивает свои мысли тем, что: «На самом деле, нет другой такой концепции, подобной *‘ilm*, которая действовала бы как определитель мусульманской цивилизации во всех ее аспектах».<sup>3</sup> Более того, следует отметить, что помимо различных стихов в Коране, в которых подчеркивается важность знаний, существуют сотни пророческих хадисов, которые инициируют мусульман к приобретению всех видов знаний.<sup>4</sup>

Мусульманские мыслители своими основными трудами задали тон и внесли огромный вклад в развитие интеллектуальной жизни человечества, и

---

<sup>1</sup>Сахих аль-Бухари. Китаб ал- джаноиз, хадис. - 1385. - С.270. (на араб.яз.).

<sup>2</sup>Розентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. - М.: Наука, 1978. - С.20.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup>Подробно см.: История арабо-мусульманской философии: Учебник/Под ред. А.В. Смирнова. - М.: Академический Проект, 2013. - С.110-112.

аль-Газали, несомненно, относится к этой плеяде ученых. Он прошел через неистовый поток скептицизма в поиске истинных и достоверных знаний, как в дискурсивном, так и мистическом опыте. В пользу этого следует отметить тот факт, что аль-Газали проложил путь к освобождению верующего от слепого подражания, чем помог ему приблизиться к цели определенного, достоверного знания. В своих трактатах мыслитель ведет достаточно обоснованных дискуссий о путях приобретения и совершенствования знаний, и во многих из них он начинает свои рассуждения относительно этой темы цитированием стихов из Корана. Он также перечисляет многие хадисы Пророка и, наконец, приводит множество высказываний его сподвижников, в использовании всех их в настоящем исследовании нет необходимости, но для наглядности ограничимся только отдельными кораническими стихами.

Мыслитель рассматривает проблемы знания и науки почти во всех своих трудах, например, в «ар-Рисала ал-ладунийа» и первой части книги «Ихйа' 'улум ад-дин» под названием «Книга знания». Например, в своём трактате «Ар-Рисала ал-ладунийа» знание он характеризует следующим образом: «Знай, что знание ('илм) это представление говорящей души, удостоверяющей истинных [сущностей] вещей и их абстрактных форм от материй в точности с их качеством, количеством, субстанцией и самостью при случае, если они единичны».<sup>1</sup>

В жизнеописание аль-Газали мы видим, что, оставаясь приверженцем богословских учений ашари (калам) и принципам юриспруденции шафиитов (усул аль-фикх), он всю свою жизнь посвятил тому, что трансформировал эту форму суннитской «ортодоксальности» в доктринальную основу своей философской и мистической мысли. Абу Хамид вспомнил событие в своих ранних путешествиях за религиозными знаниями, которое преподало ему фундаментальный урок. Пересекая высокие вершины со своим ослом,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийа (Послания о божественном знании). - Каир, 1328. - С.4. (На араб. яз.).

загруженным учебными записками, его караван был ограблен разбойниками. Молодой аль-Газали умолял вожака грабителей оставить ему документы, содержащие все его знания, которые он кропотливо собирал за многие годы. В ответ он получил насмешливый ответ главаря разбойников: «Знание не лежит на спине осла; знание лежит в сердце человека!» С тех пор поиск «уверенности» в сердце (калб) стал отличительной чертой его жизнедеятельности, ведя аль-Газали по хорошо пройденным путям юридической методологии на крутые пути рационального богословского и философского умозрения и далее по узкой дороге трансрационального опыта (кашф).

Указывая на достоинство знания, он в «Ихйа' 'улум ад-дин» возвышает роль и место знания в интеллектуальном развитии человека, и развивает его значение посредством других терминов эпистемологического характера. В первую очередь, это касается понятия «ма'рифа». Согласно аль-Газали, «ма'рифа» – это высшее знание, и оно происходит из знания о себе («Тот, кто осознает себя, осознает своего Господа»). Он заключает: «Исходя из этого, самым благородным видом знаний и их пределом является познание (ма'рифа) Аллаха. Это море, глубины которого не постичь».<sup>1</sup>

Заслуживает констатацию тот факт, что в учение о знании и познании мусульманских мыслителей, как верно отмечает Ф.А. Нофал, «понятие «знание» ('илм) и «познание» (ма'рифат), как в арабском языкознании, так и в арабской мысли долгое время являлись взаимозаменяемыми, и характеризовались многими авторами как синонимы».<sup>2</sup>

Выдающийся мыслитель мусульманского мира аль-Газали, создавая особый понятийный аппарат для разъяснения сути изложенного вопроса, часто обращается к двум вышеуказанным понятиям: «'илм аль-му'амала» и «'илм аль-мукашафа». Под первым он подразумевает только знание,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийя (Послания о божественном знании). - Каир, 1328 х. - С.224. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Нофал Ф.А. Ибрахим Ибн Саййар Ан-Наззам./Ред. А.В.Смирнов. - М.: Садр, 2015. - С.57-58.

которое предназначено «для постижения сути известного (аль-ма‘лум)», а под вторым – знание, посредством которого раскрывает суть того, по которому следует поступать по велению Всевышнего. Последнее – это знание сокровенного мира, познания которого не дано каждому человеку. Далее, аль-Газали разделяет эти два вида знания на другие части: «‘илм аль-му‘амала» на явное знание (‘илм захир), которое достигается посредством органов чувств человека и тайное, сокровенное знание (‘илм батин), посуфийски – достигаемое посредством сердца.<sup>1</sup>

Такая классификация занятий со стороны мыслителя указывает на то, что процесс постижения мира включает в себя знание феноменального и ноуменального миров. Для различения познания этих двух миров в мусульманской философии, в том числе в учении аль-Газали, часто используются два соответствующие им понятия – мудрость (хикма) и знание, развитые под влиянием древнегреческой философской мысли. Применением этих двух терминов порождает важный вопрос о том, как можно преодолеть сомнения аль-Газали относительно определенных доктрин о Боге, мире и человеке в воззрениях других мусульманских ученых. Ему принадлежат идеи, относительно того, кого называют мудрым, и, дополняя свои мысли, он приводит слова из Корана и хадисов, наподобие следующего аята из священного Корана: «Он (Господь) дарует мудрость, кому пожелает; а кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо» (2:269).<sup>2</sup>

Мыслитель знал, что он обязан найти правду и рассказать её, и был искренен в своих объяснениях. Так, по его мнению, обучение является формой служения Всевышнему, своего рода, Его постижение, ибо Бог дал искателям этого знание, которое является наиболее высшим характерным человеческим качеством.

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.50-51.

<sup>2</sup>Там же. - С.134.

Отсюда вытекает вывод, что аль-Газали мудрость и знание рассматривает как два различных понятия, несмотря на то, что они взаимосвязаны теснейшим образом. Но мудрость определяется как высшая форма знания, и применяется по отношению к познанию сакрального, божественного мира. При этом, если те, кого в исламском мире называют философами, как ибн Сино, аль-Фараби и др., предпочитали разум, логику и научные методы в постижении сакрального и мирского, то аль-Газали, оттеснив роль разума и логики на второй план, прибегал к мистическому пути поиска истины.

Несомненно, аль-Газали в своей автобиографическом трактате «Мункиз мин аз-залал» («Избавляющий от заблуждение») описывает свой мучительно искренний поиск истинного знания. Оно вело его из кризиса радикальных сомнений к истинности чувственного восприятия, к глубокому изучению современной ему научно-философские системы, и, наконец, к мистическому пути эмпирического познания.

Безусловно, мыслитель не был сторонником тех суфиев, которые описали достижение знаний через сердце как состоящее из трех этапов: «илм ал-якин» (несомненное или достоверное знание), «айн ал-якин» (несомненное зрение) и «хакк ал-якин» (несомненная истина). Последней ступени достигают немногие избранные. В «Книге знания», оппонировав философам, аль-Газали заодно обвиняет суфиев в том, что они не могли убедить философов в их ошибках по определению статуса разума, который стоит ниже «света сокровенного знания» и является способом для постижения всего сакрального от Бога и до Пророка.<sup>1</sup>

Следует отметить, что в Коране есть стих, который называется «ал-Нур» («Свет»), где Бог описывается как наивысший «нур». Судя по стихам этой суры, можно предположить, что «илм» в общем смысле есть синоним «света» Бога, и он не светит вечно для всех верующих, если существуют в

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.399.

сердце человека сомнения, возникающие в его разуме. Сомнение иногда интерпретируется в Коране как темнота или мрак, и аналогично этому, невежество также изображается как темнота во многих коранических стихах.<sup>1</sup>

Анализ воззрений аль-Газали показывает, что он пытается раскрыть и разъяснить концепцию добра-зла в религиозном ракурсе через познание онтологических и метафизических проблем мироздания. В его комментариях довольно ясно просматриваются эпистемологические подходы к постижению вопроса об истине, где посредником выступает тот же свет.<sup>2</sup>

В этом тезисе довольно ясно продемонстрировано, что для аль-Газали «илм» не ограничивается только приобретением знаний, а также охватывает мета-онтологические их аспекты и, что знание – это не просто информация. Знание требует, чтобы верующие действовали в соответствии со своими убеждениями и были привержены целям, которых они стремились достичь в рамках обще религиозной доктрины ислама. Этим объясняется и то, что теория познания в исламской перспективе – это нечто, выходящее за рамки учения о знании и познании.

В этом ракурсе можно утверждать и то, что по сравнению с ибн-Рушдом, одним из главных критиков взглядов аль-Газали, для которого присуща парадигма человеческого знания - логико-доказывающая наука, учение о знании и познании аль-Газали также включает в себя откровение.

Так, ибн Рушд в своем труде «Опровержение опровержения» подвергает сомнению многие положения идей аль-Газали о знании и познании. В частности, выдвигая для обсуждения обвинения аль-Газали в адрес тех, кто утверждает «одно (единичное) существо знает все универсалии без того, чтобы это (знание) вызывало множественность в его

---

<sup>1</sup>Коран. 24:40/ Пер. И.Ю.Крачковского. - Ростов н/Д: Феникс, 2007. - С.176.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-анвар (Ниша света). Бейрут, 1986. - С.137. (на араб.яз.).



сущности, что-нибудь прибавляло к нему, и без того, чтобы множественность познаваемого вызывала множественность знания»; «извечное знание и знание, имеющее начало во времени, - вещи несравнимые»; «всевышний Аллах познает только самого себя и что он одновременно ума постигающее, разум и ума постигаемое, что все это (в нем) едино», он считает их слабыми и несостоятельными по следующим соображениям:

- во-первых, то, что сторонники калама (кем являлся и аль-Газали) «не допускают возможности противоположного тому, что было выявлено о невозможности отставания действия от причины, без составления силлогизма, приведшего их к этому положению, но они утверждают это еще до построения доказательства, приведшего их к вере в сотворение мира во времени»;

- во-вторых, что философы также «вовсе не отвергают очевидную необходимость множественности знания и познаваемого в том, что касается их единства во всеславном создателе до того доказательства, которое, по их утверждению, привело их к учению об извечном. В еще большей степени, это относится к философам, отрицавшим необходимость того, что творец обязательно должен знать свое творение, на том основании, что Всеславный Аллах познает только самого себя; поэтому, заключает ибн Рушд, оба эти утверждения порочны, потому что не существует.<sup>1</sup>

Можно утверждать, что аль-Газали, по сути, признавал, что естественная причина имеет природу, которая порождает определенные эффекты. К примеру, когда речь идет о знании и познании, он уделяет им особое внимание, так как, по его словам, знание есть милостью Аллаха.<sup>2</sup> В то же время, согласно его утверждению, страсти и вожделений тоже

---

<sup>1</sup>Ибн Рушд. Опровержение опровержения (Фрагменты) (перев. А.И.Рубина и А.В. Сагадеева)//Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. - М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1961. - С.408-409.

<sup>2</sup>См.: Возрождение религиозных наук 2-й том. 1-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – С.188.

пресуше рабу Божьему. Здесь наяву стремление человека к любви к земному миру (ад-дунья), которую он также считает, корнем всех недостатков и пороков. Или, к примеру, когда он приводит параллели между естественными причинами, которые имеются у природы, и которые порождают определённые аффекты.

Сама природа огня, убеждён мыслитель, происходит от Бога, и Он выбирает, будет ли эта природа вызывать свое нормальное действие или нет. По мнению аль-Газали, естественные причины являются лишь случайными причинами - их последствия продолжаются. Ибн Рушд был первым из многих, кто увидел эту позицию как непоследовательную уступку философам со стороны аль-Газали, потому что он, кажется, сначала говорит, что Бог - единственная причина, а затем утверждает, что сотворенные вещи действительно имеют природу, которая приводит их, чтобы вызвать их последствия. Но точка зрения аль-Газали не является противоречивой: она просто видит сотворенные природы как неотъемлемо обусловленные и временные, полагаясь на неизменную волю Бога для их эффективности и самого существования. Реакция ибн Рушда на Аль-Газали основана на возражении, согласно которому, если принять какую-либо форму случайности, нет возможности для человеческого знания.

Сверхъестественные события, как следует из этого фрагмента, выходят за пределы любого знания, которое мы имеем о природе, и поэтому не следует должным образом включаться в какое-либо обсуждение причинности как таковой. Цель аль-Газали, разумеется, не является чем-то вроде его скептицизма по другим вопросам философии, напротив, он столь же предан своему делу, как и ибн Рушд, исходя от аристотелевского познавательного оптимизма, и в некотором смысле он даже привержен принципу, что знание производится только через причины.

Примечательно, что сам аль-Газали ставит вопрос о том, почему чудеса не мешают нашему знанию об эмпирическом мире, признавая, что если бы случилось, на следующем примере:

- человек по возвращению домой находит свою оставившую книгу превращённой в красивого и ловкого юношу, или в животного;

- или превращённой в собаку оставленной юноши или мускус, вместо оставленной пепели и т.п.<sup>1</sup>

Реакция аль-Газали на возражение поставленному вопросу является наиболее интригующей: он предполагает, что Бог постоянно создает в нас знание о том, что Он не совершает этих чудес. Таким образом, источник знания человека, скажем, его книга, которая все еще находится в доме, это есть сам Бог. На самом деле, аль-Газали, похоже, это знание противопоставляет так называемому «знанию» опыта, что только приводит к привычке ожидать, и данная природа становится причиной заданным эффектам с определенным знанием, созданным в нас Богом.

Этот вопрос более ясно раскрывается в его борьбе против философов, точнее – их концепции о божественном познании: «... аль-Газали борется против концепции философов о божественном познании, потому что убежден, что их идея о том, что Бог познает все всеобщим образом, означает, что Бог не знает частного. Однако, ... учение философов о всеобщем характере божественного познания к такому выводу не ведет. В этом вопросе, по нашему мнению, нет противоречия между философией восточного перипатетизма и религией».<sup>2</sup>

Современный читатель, на наш взгляд, скорее всего, отклоняет решение аль-Газали как неадекватное: знание, созданное Богом в человеке, едва ли можно квалифицировать как знание в собственном смысле. На самом деле,

---

<sup>1</sup>Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.317-318.

<sup>2</sup>Там же. - С.107.

это именно то возражение, которое выдвинул ибн Рушд против аль-Газали. Он, как было отмечено выше, утверждает, что у человека есть только знание, имеющее непосредственное отношение к естественной причине, которая известна.

Совершенно очевидно, что эти два мыслителя в корне расходятся друг с другом по вопросу о том, какие условия существуют для определенного знания: для аль-Газали привычка познания, вызванная опытом, не является тем знанием, которое необходимо; только знание, созданное Богом, является несомненным. Для ибн Рушд ситуация обращена вспять: если Бог создает в нас знание, это знание правильно обозначается как знание, только если оно соответствует реальной природе. Если ибн Рушд предполагает, а не утверждает, что божественная мудрость и знание будут несовместимы с изменением характера природы, то аль-Газали настаивает именно на том, что такие изменения возможны. Однако, у ибн Рушда нет законного основания для критики аль-Газали о том, насколько позиция аль-Газали вообще не допускает научных знаний.

Если аль-Газали придерживается какого-то познавательного оптимизма в отношении естествознания, то это должно оставаться для него проблемой. Ответ на этот вопрос проливает свет на его общее отношение к философии в «Тахафут ал-фаласифа». Напомним, что мыслитель фактически делает уступку философам в своем утверждении о том, что есть телесный мир, который порождает эффекты, и что в ней действуют противоположности, ведущие к изменению. Это и другие вытекающие из этого вопросы означают неадекватность позиции аль-Газали, которую определили М. Диноршоев и З. Диноршоева в предисловии к переводу «Опровержения философов».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.81.

Невзирая на это, он оставляет место и для научного познания мира (например, знания о том, что огонь горит). То, что отрицает аль-Газали, состоит в том, что такое знание составляет необходимое знание, и научный дискурс является частичным, потому что он не может установить, будет ли данная естественная причина заменена сверхъестественным вмешательством. Поэтому следует отметить, что аль-Газали вовсе не отвергает научные или философские знания. То, что он утверждает, показывает, что это не соответствует высокому стандарту, установленному «философами для себя», а именно – знание должно иметь логически необходимые отношения и связи. Это – главная стратегия аль-Газали в «Тахафуте», и ее цель состоит не в том, чтобы показать «непоследовательность» философов. Если это означает, что вся философия непоследовательна, а скорее в том, чтобы показать, что философия должна быть включена в интеллектуальное мировосприятие, которое должно включать в себя откровение, кроме того, это откровение следует рассматривать как самый лучший вид знания.

Тем не менее, аль-Газали, постепенно приближаясь к разъяснению «мирских» наук (знания), для начала подразделяет их на три парные части:

- 1) «присутствующее» (хузури) и приобретенное (хусулиййа);
- 2) откровенческое (шар‘иййа) и рациональное (‘аклиййа);

3) теоретическое (назариййа) и практическое (‘амалиййа). Кроме того, он классифицирует знания в «Ихйа’ ‘улум ад-дин» на уже известные нам «‘илм аль-му‘амала» (нормы религиозного поведения) и «‘илм аль-мукашафа» (наука о сокровенном) на два других вида – «фард аль-‘айн», т.е. знания, обязательные для каждого мусульманина, и «фард аль-кифая» – знания, обязательные хотя бы для одного человека из общины.<sup>1</sup>

По отношению к приобретаемым типам знаний в «Ихйа’ ‘улум ад-дин» и «ар-Рисала ал-ладуниййа» допускается представление о том, что

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.52.

«присутствующее» знание (хузурийа) и приобретенное (хусулийа) различаются в зависимости от состояния сердца. Аль-Газали в «Ар-Рисала» посвящает одну главу объяснению «уровней, достигнутых душой в приобретении знаний», где, в частности писал: «Вы должны быть уверены, что каждый из этих видов дисциплин устанавливает ряд условий так, что они могут быть выгравированы в душах, ищущих [знаний]».<sup>1</sup>

Что касается откровенческого и рационального знаний, то в той же «ар-Рисала» отмечается, что «большинство откровенческого знания рационально для тех, кто знает его [через исследование], и наиболее рациональное знание является откровением для тех, у кого есть интуитивное знание».<sup>2</sup>

Этот метафорический тезис, иными словами, можно трактовать так: человек, не имеющий интуитивного знания, может рассматривать откровенческое знание (шар'ийа) и понимать его как рациональное ('аклийа), в то время как тот, кто обладает интуитивным знанием, может рассматривать рациональное знание и видеть, что на самом деле оно откровенческое. Это бинарное деление знания (т.е. откровенческое–рациональное) аналогично разделению знания, которое упомянуто в «Ихйа' 'улум ад-дин». С оговоркой, что аль-Газали в этой книге употребляет понятие «нерелигиозный» («гайршар'ийа) вместо термина «рациональный» ('аклийа), разъясняет, что «знания же применительно к обязательному [в них], ... делятся на религиозные (шариат) и нерелигиозные знания».<sup>3</sup>

К наукам, обязательным для общины, аль-Газали относит тех, без которых «не обойтись в отправлении земных дел», и называет медицину, арифметику, земледелие, ткачество, политику и даже искусство

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийа (Послания о божественном знании). - Каир, 1328 х. - С.23. (На араб. яз.)

<sup>2</sup>Там же. - С.15.

<sup>3</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.74.

кровопускания и портновское дело; к порицаемым – колдовство, магию, обман зрения и плутовство; к дозволенным – поэзию и историю. Эти науки относятся к рациональным наукам. Кроме того, он рассуждает о религиозных науках, которые подразделяет на похвальные и порицаемые знания: похвальные, в свою очередь, определяет тем, что у них есть «основы (усуль), «ответвления» (фуру‘), предпосылочные науки (мукаддимат) и завершающие науки (мутаммимат), [то есть] их четыре вида».<sup>1</sup>

Первый вид состоит из четырех основ: божественная книга, сунна Пророка, единодушное мнение имамов (*иджма*‘) и сообщения, переданные его сподвижниками; второй – «ответвления, и это все то, к пониманию чего приходят из этих основ – не согласно [буквальному значению] слов, нет, а согласно подлинному смыслу, на который обращают внимание большие умы... И эти ответвления имеют два подвида: один из них связан с интересами земной жизни, он содержится в книгах по *фикху*, заняты им *факихи* (правоведы), а они – ученые земной жизни. Второй подвид связан с интересами будущей жизни, и это – знание состояний сердца и его нравственных качеств, похвальных и порицаемых, того, чем доволен Всевышний Аллах, и того, чем Он недоволен»<sup>2</sup>; третий – языкознание и грамматика; четвертый – тафсир и та’вил священного текста.

Как видно, аль-Газали не вводит философию и калам в эту классификацию, но в «Ихйа’ ‘улум ад-дин» дает им отдельное разъяснение. По его словам, калам, если включает в себя полезные доводы и доказательства в соответствии с Кораном и хадисами Пророка, то он – похвальный.<sup>3</sup>

Философию аль-Газали расценивает как несамостоятельную науку, которая состоит из других четырех самостоятельных частей знания, и определяет дозволенность или запретность применения: первая – геометрия

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч. I. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.75.

<sup>2</sup>Там же. - С.76.

<sup>3</sup>Там же. - С.90.

и арифметика – дозволенные, но они запретные для тех людей, если они могут привести их к порицаемым наукам и к новшествам (бид‘ат); вторая – логика как часть калама; третья – «‘илм аль-илахийят», имеющая цель изучения сущности Бога и Его атрибутов и она также входит в калам; четвертая – естественные науки.<sup>1</sup>

Такое заявление мыслителя о ненужности естественных наук приводит в недоумение, и резонно возникает вопрос: почему он так поступает, и какие аргументы приводит для обоснования этого своего заявления? Ответ вытекает из вышеизложенного фрагмента, когда он встает на защиту религии и шариата, обвиняя философов присущими ему резкими нападками с уничижительными словами в их адрес, и противопоставляя им факихов и мутакаллимов, называя их «учеными мусульманской общины, известными достоинством и заслугами», и что «они лучшие среди людей перед Всевышним Аллахом». Он подтверждает, что «их вознесение на столь высокую ступень было достигнуто не посредством знания богословской догматики и мусульманского права, которые ты имеешь в виду, а благодаря знанию будущей жизни, основанной на очищении сердца, на искренности намерений, и следованию по ее пути».<sup>2</sup>

Из утверждений аль-Газали вытекает вывод, что он не предлагает систему познания, что соответствует идеалу науки или учения об искусстве понимания текстов. Он ставит вопрос о границах науки в общем религиозном жизни, условиях истины, предшествующих разворачиванию логики, исходя из соображения своего времени и своей убежденности. Поскольку обращен к нам изнутри традиции он занимает позицию между ортодоксального ислама и др., т.е. своей задачей он видит в том, чтобы «прояснить те условия, при которых понимание происходит». Причем

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч. I. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.92.

<sup>2</sup>Там же. - С.93.



условия - это не методы или способы, находящихся в распоряжении мыслителей, а состояние души и веры, которым они владеют.

В «ар-Рисала ал-ладунийя» мыслитель перечисляет иной порядок расположения наук:

а) откровенческие науки (ал-‘улум аш-шар‘ийа) он делит на две части – ал-усул (основы веры), т.е. наука единобожия (‘илм ал-тавхид), изучающая вопросы о самости Бога и Его атрибуты, пророков, имамов и сподвижников пророка, жизни, смерти и потусторонней жизни;

б) «тафсир и та’вил», посредством которых раскрываются внешние и внутренние смыслы священного текста;

в) языкознание и грамматика, которые аль-Газали возвышает над другими науками, называя языкознание (‘илм ал-луга) как «асл ал-усул» (основа основы веры) и связанные с ними логику «как науку мудрости» и поэзию;

г) «‘илм ал-фуру‘» (наука о регулировании поведения людей по нормам шариата), отнесенная к практическим знаниям;

д) «ал-фикх» (юриспруденция);

е) «ал-ахлак» (этика).

Вторая часть, т.е. рациональные науки (ал-‘улум ал-‘аклийа) представлены в трех уровнях: первая ступень – математические и логические науки, к которым отнесены арифметика, геометрия, астрономия и наука о климате Земли, музыка, логика; вторая – естественные науки<sup>1</sup>.

К естественным наукам также относится минералогия (‘илм ал-ма‘адин), которая изучает особые свойства вещей и «заканчивается знанием искусства ал-кимийа, является лечением больных тел в недрах минералов». Вторую ступень аль-Газали называет наивысшей. В неё включены взгляд на сущее, вопросы об их возможном и необходимом существовании творца и его самости, всех его свойств и деяний, мудрости по упорядоченности

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийя (Послания о божественном знании). - Каир, 1328 х. - С.21. (На араб. яз.).

проявления существующего, об единичных субстанциях, разуме и душе, состояний ангелов и дьявола. Она завершается наукой о пророках. В эту ступень он также включает науку о колдовстве и чудесах.

Называя рациональные науки как составные, аль-Газали сюда включает и «суфийскую науку» (‘илм ал-суфийа), состоящую из «времени (вакт) и «сама‘» (слышанные), экстатического переживания присутствия и страстной любви к Богу (важд и шавк), опьянения и трезвости от любви к Богу (сукр и сахв) и т.п.<sup>1</sup>

Рациональные науки также рассматривались в трех статусах, связанных с этикой мусульманства, которую установил аль-Газали. Первый статус он назвал махмуда (достойный похвалы), который применим по отношению к наукам, необходимым для благосостояния сообщества, и «от знания которых зависит деятельность этой жизни», на примере медицины и арифметики. Второй статус мазмума (достойный порицания) – это науки, которые не приносят пользу обществу и человеку, а также могут нанести вред практикующим людям, например, чародейство и колдовство. Эти науки, на самом деле, подтверждает аль-Газали, противоречат исламским ценностям. Третий статус мубах – допустимые науки, не противоречащие исламским ценностям, и которые могут быть приспособлены к исламским ценностям, например, философия и поэзия<sup>2</sup>.

В «Опровержении философов» аль-Газали «науку о природе» определяет по восьми главным разделам и их семи подразделам. Главные разделы и их вопросы таковы:

- 1) о делимости, движении и изменении, времени и пустоте;
- 2) о расположении частей элементов мира, т.е. небес и четырех элементов;

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийа (Послания о божественном знании). - Каир, 1328 х. - С.22. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа’ ‘улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. Ч.1. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.75-96.

3) об условиях возникновения, уничтожения, самопроизвольного и полового размножения, роста, старения, превращения и др.;

4) о последствиях взаимодействий четырех элементов и рождении природных явлений;

5) о минеральных субстанциях;

6) о свойствах растений;

7) о животных;

8) о животной душе и о воспринимающих силах.

В подразделы мыслитель включил следующие вопросы:

– о врачебной науке и ее цели;

– об астрологии;

– о физиогномики, «которая по внешнему облику человека судит о его характере»;

– о толковании снов;

– о «науке» чародейства;

– о «науке» заклинаний;

– об алхимии.<sup>1</sup>

Судя по вышеизложенным разным вариантам классификации наук аль-Газали, можно говорить о некоей концепции их единства, интегрирующей все аспекты философской науки – онтологию, эпистемологию и аксиологию. Онтологическое знание является одним из атрибутов Бога и невозможно это знание отделить от Его Сущности; эпистемологическая суть познания – это свет, который освещает сердце человека.

В таком же ракурсе аль-Газали рассуждает о двух методах знания: первый – через процесс озарения света в сердце, а второй заключается в оптимизации чувств; аксиологические все науки имеют одни и те же конечные цели. Аль-Газали всегда концентрирует знание (ал-илм),

---

<sup>1</sup>Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали и его «Опровержение философов»//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.307-312.

состояние сердца (ал-хал) и действие (ал-амал) в одном контексте значения. Концепцией единства наук аль-Газали отрицает разделение между научным знанием и религией. Знание является результатом процесса познания или понимания объекта. Объекты являются либо физическими, либо метафизическими. Объекты физики могут быть познаны человеческим интеллектом через их чувства, в то время как метафизический объект, полученный посредством просветления от света Бога через оптимизацию духовного интеллекта, которыми обладают люди. Поэтому у людей есть две способности: способность осмысления объектов, находящихся в области интеллекта, и объектов, которые выходят за пределы разума.

Проведённый анализ показывает, что аль-Газали в своем учении о знании и познании, признавая человеческий интеллект и откровение как источники знания, разрабатывал альтернативную стратегию решения вопросов о мироздании. Она заключалась в параллельном обращении к религиозным и научным знаниям, где оба знания рассматриваются как наука, созданная человеческим разумом, поэтому в обоих аспектах есть рациональные аспекты. В этой плане важен и диалог между религиозными и естественными науками через процесс их интеграции и взаимосвязи в концепции единства наук.

Одной из особенностей учения аль-Газали заключается в том, что он пытается соединить знание и мистический опыт в своих философско-религиозных воззрениях, о чём более подробно речь будет идти в следующем параграфе нашей работы.

## **2.2. Связь знания и мистического опыта в философско-религиозном учении аль-Газали**

Создавая свою познавательную систему, аль-Газали предполагает различие между тремя видами человеческих способностей постижения

мира: чувство (включая осязание, обычное зрение и т.д.), разум и интуиция (или внутренний глаз). Эти виды способностей являются модульными и отслеживают различные виды явлений: чувства воспринимают материальную реальность, разум распознает универсалии, а интуиция или внутренний глаз различает (среди прочего) определенные скрытые возможности и отношения.

Ключевое понимание в дефиниции интуиции заключается в том, что в науке имеет место знание о событиях (и отношений между ними), которых нельзя достичь эмпирически, и оно не достигается рациональным выводом путём нашего понимания универсалий, имея ввиду то, что универсалии являются скрытыми сущностными вещей, а не законами. Говоря современным научным языком, в контексте научных открытий люди вдохновлены позиционировать модели или теории, которые выходят за рамки доступных доказательств в некотором смысле (и тем самым направлять будущие исследования и делать прогнозы по знаниям, выходящим за рамки наших эмпирических данных). Согласно аль-Газали, такое вдохновение является продуктом внутреннего глаза или интуиции – и это просто пророчество. Человеческая душа способна видеть и воспринимать Божественную сущность посредством духовного чувства, называемого интуицией, которое выходит за пределы разума. Личность в учение аль-Газали включает внешнюю форму и внутренний характер, поскольку человек состоит из тела, воспринимающее видение глаз и души. Она воспринимает по проницательности, а душа, воспринимающая с помощью прозрения, имеет большую ценность, чем тело, которое воспринимает с помощью глаз.

Заслуживает внимания утверждение аль-Газали, который писал, что: «к вещам, ставшим ясными для меня, когда я практиковал их метод (т.е.

суфиев), относятся истинная природа пророчества и её специфическая особенность».<sup>1</sup>

Если учесть, что таких когнитивных способностей человека всего три, гипотетически можем представить аргумент аль-Газали следующим образом: успешное знание предсказывает события, которые недоступны ощущению и рациональному различению универсалий и успех науки не является продуктом случайности. Следовательно, развитие успешной научной теории требует управляемой интуиции структуры (или особых свойств), скрытой от чувств и рационального различения, а пророчество руководствуется интуицией и поэтому пророчество реально.<sup>2</sup>

Широкий спектр исследований ал-Газали, поддерживаемые его множественными путешествиями, дало ему возможность основываться на идеях от многих источников, которые он совершенствует, и терминологию, которую он использует в продвижении своих мистических учений. Стоит отметить, что наиболее важным источником был его собственный опыт. Он сам испытал просвещение и экстаз, он получал откровения, что неправильно было бы и описать, он входил в прямое знание Божественного, что было недоступным, но это был именно тот опыт, который дал ему учения с уверенностью от его личного верования в правду, что он проповедовал.

Но изучение философии привело его к опровержению многих его выводов, и, несмотря на это, глубокое влияние на него оказала греческая мысль, в частности неоплатонизм, и такое влияние видно во всех его мистических работах. От Плутона исходит идея Бога, как Единственной Реальности, Источника всего бытия, совершенного, выходящего за грань всех известных атрибутов и существований. «Он есть Единый, Первый и последний, Внешний и Внутренний, но Он не является, ни телом, ни

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. Перев. А.В.Сагадеева//Абу Хамид Мухаммад аль-Газали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. статья и коммент. М.Диноршоева и М.З.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.432.

<sup>2</sup>Шамолов А.А. Философия теологии Мухаммада Газали. - Душанбе: Пайванд, 2008. - С.253.

субстанцией, ни акциденцией, ничем-либо, что существует... Он не существует ни в чем, и ничего не существует в нем, ибо ложь слишком возвышенна, чтобы содержаться в каком-либо месте, и слишком свята, чтобы быть ограниченной временем, потому что Он был еще до того, как время и место были созданы, и я один самосуществующий в Своей сущности».<sup>1</sup>

Из неоплатонизма аль-Газали получает свою склонность к доктрине эманации. Он говорит о том, что унитаристы видят вещи как множественность, но он видит, что многие исходят от Единого, Всевышнего, и снова он заявляет, что Бог является Первым по отношению к существующим вещам, поскольку все исходили от Него в своем порядке. В учении Плотина первым эманацией Единого был Вселенский Разум, и аль-Газали также использует этот термин (аль-Акл аль-аввал), который он называет приором всех существований. То есть это то, что - сильнее, благороднее и ближе к Творцу, и оно само по себе, совершенное из-за своей связи с Единым, и совершающее то, что следует за ним. Когда Бог желает даровать откровение существу, Он использует первый Разум: «универсальный интеллект».

Итак, аль-Газали ясно дает знать, что есть истинное Божество, но и также он говорит о пророчестве. Но, хотя аль-Газали намекает, что пророчество и интуиция могут также включать в себя своеобразное восприятие и мистический опыт, примечательно то, что его утверждение также совместимо с довольно дефляционной интерпретацией: это пророчество представляет собой не что иное, как ориентированное восприятие «особых свойств» вещей» и эти знания, которые непостижимы разумом. К этим знаниям аль-Газали относит и медицинские, и астрономические науки, доказывая, что «ибо тот, кто изучил эти науки, должен понять, что достигнуть их можно только благодаря божественному

---

<sup>1</sup>Uranus, Neptune, Pluto, and the Outer Solar System/Linda T. Elkins-Tanton Infobase Publishing, 2006 – P.67

внушению и содействию со стороны Всевышнего Аллаха. Опытным же путем получить их невозможно, ибо, явствует возможность существования определенного способа постижения этих вещей, непостижимых для разума».<sup>1</sup>

Аль-Газали пренебрегает чудесами, такими как «превращение жезла в змею и раскалывание луны»<sup>2</sup>, подчеркивая, что некоторые такие специальные свойства были интуитивно поняты (внутренним глазом) Пророком в силу событий или вещей, вытекающих из теоретических или практических знаний. Это означает, что пророчество приводит к нравственным, политическим и теоретическим знаниям, и мы судим об этом по его плодам. Поскольку аль-Газали вместе с этим отвергает любую объективную оценку добра и зла, неизбежно приводящую к отказу от любой объективной оценки истины откровения, утверждает, что выдвигает на первый план откровение, которое указывает на то, что хорошо и что такое зло. Откровение, обозначающее действие, делает его хорошим или наоборот, злым. Роль разума – просто подчиниться и принять указания откровения беспрекословно. Это потому, что за этими указаниями не должно быть никаких рассуждений и эти постановления находятся исключительно в пределах компетенции Бога, а через него – в обязанности Пророка.

Подчеркиваем, что дискуссии аль-Газали с представителями многих идейных школ ислама показывают, что он постоянно стремится к отстаиванию власти Бога, и отвергает любую идею или концепцию, что посягает на предел Божьей силы. Подобно этому, все его обсуждения вопросов о знании и познании следует рассматривать в контексте данной цели. Кроме того, очевидно, что мыслитель отличает пророков от других

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. Перев. А.В.Сагадеева//Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. статья и коммент. М.Диноршоева и М.З.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.435.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303х. - С.75. (На араб. яз.)



людей, по крайней мере, с точки зрения их интеллектуальных способностей, которыми они наделены и не могут быть получены ими с помощью других средств. Это означает, что пророки получают знания через их души внутри их мышления без того, чтобы они что-либо узнали или услышали от других людей. Однако аль-Газали не может объяснить, какие знания пророков получаются в этом смысле. Получат ли пророки все свои знания через это значение, либо только определенный вид знания? Если пророки получают знания через свою собственную душу, какова тогда роль ангела откровения в передаче пророкам знания откровения? Роль интеллекта в миссии пророка, возможно, аль-Газали оставил невыясненной и приемлемой.

Таким образом, аль-Газали развивает другую часть своего учения о знании и познании, где он утверждает, что существует еще один способ приобретения знаний. Это духовное, не имеющее никакого отношения к материальному аспекту познания мира и не подчиненное чувству или рациональному виду познания. На самом деле, мы можем сказать, что это противоположно двум механизмам познания: оно превосходит границы чувств и далёко от них по своей природе. Его трактовка является частью обсуждения чудес сердца («аджаиб ал-кальб»), что представляет собой первую главу третьей четверти «Ихйа' 'улум ад-дин». Аль-Газали в этом фокусе разрабатывает свою теорию, используя такой логический прием, как аналогия.

Он убежден, что сердце заблуждается, когда бытие чего-то производится по аналогии с нашей собственной воли. Согласно аль-Газали, таким же образом можно обрести знание, отбросив чувства и уйдя в уединение (хилват) для осмысления своей же бытийности, и погрузиться в глубину сердца до тех пор, пока из него не поступит новое знание.<sup>1</sup> Современный исследователь наследия аль-Газали И.Р.Насыров, анализируя этот вопрос, отмечает, что он взамен рационального мышления, которое

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Тахафут ал-фаласифа (Непоследовательность философов). Каир, 1966. - С.103. (На араб. яз.).

бессильно в познании трансцендентного и принципиальной неопределимости Бога, выдвигает «альтернативный способ в виде интуитивного, дарованного свыше способа проникновения в трансцендентный мир», и добавляет: «Для прорыва в область трансцендентного есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, будучи осененным божественной благодатью «избранничества» (вилайа), мистически раствориться в трансцендентном мире путем «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «самоуничтожения, растворения» в Нем (фана'), либо уверовать в слово пророков: «Это – созерцание (мушахада) ангела, вселяющего [божественное знание] в сердце. Первое называется внушением (илхам) и внесением в сердце, второе называется откровением (вахй), которым отличаются пророки, а первым отличаются «приближенные к Аллаху» (авлийа') и «избранные» (асфийа')».<sup>1</sup>

Однако здесь возникает вопрос: как возможно, чтобы знание вытекало из сердца, которое само по себе лишено разума? Похоже, что аль-Газали прочувствовал это противоречие, и пытался решить этот вопрос. Он подчеркивает, в первую очередь, что это – часть тайны сердца и нецелесообразно обсуждать ее аналогично с обсуждением практического знания. Из этого следует, что реальность вещей запечатлена создателем в ал-лавх ал-махфуз («храняемая скрижаль»)<sup>2</sup>.

Перенеся этот вопрос на онтологический ракурс, аль-Газали разделяет само существование (вуджуд) на три уровня, и на первом из них как раз определяет это существование на лавх ал-махфузе; это существование является Божьим предопределением. Только Бог знает, что это существование для Него и Он тот, кто знает и невидимое, и видимое.

---

<sup>1</sup>Насыров И.Р. Проблема познания в учении аль-Газали/Аль-Газали. О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании (ма'рифа). Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа'-ул-'улум ад-дин)// История философии. - № 14. - М.: ИФРАН, 2009. - С.208-209.

<sup>2</sup>Ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи саадат (Эликсир счастья). Ч.1./ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси; пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. - М.: Издательство «Ихлас», 2011. - С.88.

Человек получает эти знания через процесс откровения. Второе – это воображаемое существование (вуджуд хаййали) и оно – образ сущего в уме человека. Третье – это рациональное существование (вуджуд ‘акли), что является тем, что происходит от воображения в сердце человека.

Нельзя забывать и о том, что аль-Газали полагая, что Вселенная является проявлением Бога, он рассматривает человека как микрокосм, который в равной степени является проявлением Бога, в меньшем масштабе. Эта оценка человека, как образа Божественного, означает, что мыслитель высоко оценивает духовные возможности человека и это означает, также, что человек, обладающий волей, сам должен принимать активное и напряженное участие в стремлении реализовать свои высокие возможностей. Он наделен способностью мыслить (ал-рилх аль-акли вал-рух ал-фикрии), что позволяет ему понимать вразумительных и делать выводы из них. При этом его ум и воля должны быть использованы для достижения цели в соответствии с разумом и волей Бога.

В то же время, за пределами разума есть другое, и это сфера Божественного духа, «внутренний свет», исходящий от Света свет, и аль-Газали многое добавил к этой концепции, найденной в более примитивной форме у более ранних авторов. Этот свет будет гореть постоянно и ясно только в чистом и свободном сердце; оно будет отражено в его полной красе, только в отполированном зеркале, свободном от всех пятен; а молитва, поклонение, медитация и воспоминание - это средства обретения доступа к Богу, что означает пребывание в свете.<sup>1</sup>

А теперь, чтобы объяснить, как этот «аль-лавх аль-махфуз» имеет отношение к сердцу, аль-Газали дает иллюстрацию того, кто смотрит на небо и землю. Через некоторое время он закрывает глаза и воспринимает образы неба и земли, как будто он все еще смотрит на них. Эти наблюдения отображаются в памяти, впоследствии передаются и хранятся в сердце

---

<sup>1</sup>Абу Хамид аль-Газали. Мишкат ал-анвар фи тавхид ад-джаббар. - Бейрут, 1994. (На араб. яз.).

человека. Такие окончательные изображения в сердце соответствуют тому, что принадлежит воображаемой силе. Мыслитель, подтверждая, что сила воображения соответствует реальным вещам и тут он обращается к аллегорически методам и отмечает: «И как изображения от одного зеркала отражаются в другом зеркале, поставленном напротив, так и изображения от Хранимой Скрижали появляются в сердце, когда оно очищается, освобождается чувственного и устанавливает с ней духовную связь (мунасибат)...».<sup>1</sup>

Аль-Газали использует аллегорию с зеркалом в аналогии с тем, кто хочет увидеть изображение своей спины в зеркале. Это можно сделать только тогда, когда у него есть два зеркала, и упорядочивает их определенным образом. То есть одно зеркало могло бы привести к состоянию, при котором он может увидеть изображение тела за исключением, конечно, спины, изображение которой находится в недостижимости его органам чувств, до тех пор, пока он не найдет другой способ увидеть спину. Очевидно, что здесь использовано три вида силлогизма: зеркала обозначают два предмета (главное и второстепенное), а возможность видеть заднюю часть тела человека – это заключение. Расположение зеркала символизирует правила силлогистической логики. На основе этого аль-Газали обосновывает другой способ познания и другую часть своей теории о знании и познании, в которой он утверждает, что существует еще один способ обрести знание: оно духовное, не имеющее никакого отношения к материальному миру, органам чувств или рациональным механизмам умозаключения. Это, как было отмечено в предыдущих разделах, относится к иррациональному способу познания мира, которое нельзя постичь разумом и в опыте жизненных реалий. По этому поводу интерес вызывает утверждения Е.А. Фроловой, которая

---

<sup>1</sup>Ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи саадат (Эликсир счастья). Ч.1./ Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси; пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. - М.: Издательство «Ихлас», 2011. - С.48.

пишет: «Чтобы приблизиться к нему, надо проделать колоссальную работу духовного совершенствования, познания величия мира как божественного творения, проникновения в глубины собственной психики и обретения истинной веры».<sup>1</sup>

Следует отметить, что, по мнению аль-Газали, сердце имеет два окна: одно окно ведет к духовному миру ('алам ал-малакут), а другое – через чувства ведет в материальный мир ('алам ад-джисмани). Большинство людей, включая ученых и «улемов», приобретают свои знания через второе окно. Это делает их знания отличными от знания пророков и святых (авлийа), которые получают свое знание через первое окно. Также, согласно утверждению аль-Газали, в действительности нельзя быть хозяином двух видов знаний. Поэтому те, кто занимается самообразованием для изучения второго рода, как правило, слабы в первом. На этой основе аль-Газали не рекомендует и осуждает стремление тех, кто желает углубленно заниматься наукой, считая это дело бесполезным: «...углубление в науку, от которой глубоко погружившийся в нее человек не получает пользы, предосудительно само по себе, как изучение тонкостей в науках... Сколько же людей причинило себе вред, погружаясь в науки без пользы!»<sup>2</sup>

В этом вопросе нельзя настаивать на том, что аль-Газали подчеркивает единство буквального, внешнего и скрытого внутреннего смысла самого священного текста. Для того чтобы понять смысл текста, человек должен положиться только на мистическую интуицию. Этот вопрос имеет большое значение, так как интуитивный опыт для получения знаний и понимания смыслов Корана является основополагающим, потому что ничто не стоит между разумом и его объектом в процессе интуитивного постижения. Процесс приобретения знания через этот путь включает в себя различные

---

<sup>1</sup>Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. - М.: ИФРАН, 1995. - С.151.

<sup>2</sup>Аль-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук)/Пер. с араб.: И.Р.Насыров, А.С.Ацаев. - М.: Нуруль Иршад, 2007. - Т.1, Ч.1. - С.159.

виды деятельности, по своей природе суфийские, которые относятся к двум основным этапам, и мыслитель резюмирует их в своем трактате «Ал-Мункиза». Первая стадия – это очищение сердца от всего, кроме Бога, что может быть достигнуто только после того, как человек сможет полностью контролировать состояние сердца, то есть после культивирования хороших и устранения недобрых качеств. Когда сердце полностью очищается от зла, затем наступает вторая стадия, то есть наполнение сердца воспоминанием о Боге, не оставляя места ни для чего другого. Это приводит к условию, в котором человек испытывает полное уничтожение в Боге (ал-фана' бил-кулийа фи Аллах), когда очищенное сердце становится на уровне очень высокой степени готовности к восприимчивости.<sup>1</sup>

Необходимо отметить, что аль-Газали духовную сущность или истинное «Я» человека видит в четырех ипостасях: «рух» (дух), «нафс» (душа), «акл» (интеллект, разум) и «калб» (сердце). «Калб» пребывает в физическом теле и контролирует его органические и физические функции, а индивид описывается мыслителем как интеграция телесных и духовных сил. «Калб» является одним из важнейших технических терминов суфизма. Это не что иное, как то, что называется духовным ядром человека, как сверхчувственный орган познания для восприятия эзотерических аспектов вещей и явлений. Оно производит поиск психологической природы человека, сосредотачивающей на выявление природы «Я», его конечной цели, причин его страданий и счастья. Используя метафорический прием и называя тело «оболочкой», аль-Газали, в частности рассуждает, что «каким же образом оболочка может быть истиной твоего внутреннего «я».<sup>2</sup> Мыслитель в «Я» обнаруживает положительные и отрицательные силы,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303х. - С.69-71. (На араб.яз.).

<sup>2</sup>Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.138.

которые определяют направления деятельности человека: положительные силы приводят индивидуум к Богу, негативные уводит его от Творца.

Безусловно, в своих воззрениях аль-Газали сталкивается с тем, что опыт формируется из общения с другими наряду с тем, чтобы учиться вежливости и пониманию, а также смысл хорошей жизни по отношению к Богу и ближним. Это не стоит труда, и отсюда, его мысли относительно мистического опыта, естественно, невозможно формировать в одиночестве.

В другом месте этой книги мыслитель обращает внимание на самооценку индивидом через активацию того, что обычно называют мистическим опытом. Согласно суфийской теории, сердце или душа является порогом божественного измерения существ, по сути своей, светящего характера, а мир, который раскрывается действием сердца (души), онтологически составляет промежуточную область между миром чистого света Бога и миром материальной тьмы под властью сатаны.<sup>1</sup>

Этимологически слово «сердце» ближе к понятию «разумная душа», употребляемое в трудах других мусульманских философов, а у тела есть определенные потребности, которые косвенно связаны с постижением мира и приобретением знаний. Аль-Газали описывает эти потребности как достижение определенной цели в действиях телам, составляющих склонности и импульсы. Одним из типов особой склонности является страсть (аш-шахванийат). Эта тенденция побуждает желание человека и получение того, что, по мнению мыслителя, хорошо для него. В том же «Эликсире счастья» он, подтверждая это, отмечает, что цель удовольствия – «отвечать потребностям своей природы».<sup>2</sup>

Важно напомнить, что аль-Газали рассматривает внутренние постигающие чувства (ал-мудракат) в своём трактате «Мизан-ал-амал» немного по-другому, чем в других его трудах. В нем наравне с «кувват ал-

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А. Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.72.

<sup>2</sup>Там же. - С.64.

хайал» (сила представления) введен еще один смысл, который он называет «кувват ал-вахм» (сила вдохновения). Эта сила, посредством которой достигаются неосязаемые значения воспринимаемого объекта, и она «расположена в конце средней полости мозга»<sup>1</sup>, и относится к постигающей силе сердца, которая, как было упомянуто выше, мусульманскими философами называлась «разумной душой».

«Разумная душа», согласно аль-Газали, способна видеть и воспринимать божественную реальность посредством интуиции, суть и значение которой выходит за пределы разума и связана она с сердцем (душой). При этом если тело воспринимается видением глаз, то дух и душа воспринимают мир посредством прозрения, и поэтому, для мыслителя душа более важна, чем тело. Духовно мыслящие люди (арбаб ал-кулуб) видят мир внутренним глазом более отчетливо, чем внешним, ибо последний может ошибаться, видя то, что далекое так близко, а большое так мало. Но духовное прозрение не может быть ошибочным, потому что оно исходит от божественного света, которое не исчезает: «В то же время божественный свет, который является условием для проявления всего, невозможно представить себе исчезающим. Это солнце никогда не может зайти. Оно постоянно пребывает со всеми вещами».<sup>2</sup>

К отому же, завеса человеческих похотей и его мирские предварительные занятия мешают ему видеть что-либо из невидимого божественного мира, пока вуаль не отрывается от глаз его сердца. Но когда эта завеса снимается, как в случае с избранными Богом, тогда, конечно, человек может смотреть на этот божественный мир и созерцать.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мизан ал-‘амал (Весы деяний). - Каир, 1964. - С.202. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Аль-Газали. Ниша света/Пер. с англ. Хиндола Мадраимова//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.517.

<sup>3</sup>Мухетдинов Д.В. Принципы суфийской герменевтики аль-Газали//Ислам в современном мире, 2016, Т.12. - № 3. - С.53-64.



Более того, аль-Газали утверждает, есть внутренний голос и слушание. То, что слышно наружным слухом, звучит просто, и человек разделяет эту способность с остальными животными. Но благодаря внутреннему слушанию, человек может слышать и понимать духовный смысл, который лежит за внешней речью. Для человека, чей духовный слух скучен, песня птиц, шум волн и вздох ветра – всего лишь звуки. А тот, чей духовный слух настроен, свидетельствует о единстве Бога и хвалит Его красноречивым языком. Это аль-Газали приравнивает к божественному внушению, но подчеркивает, что степени откровения различны, и нельзя его отнести к «илм ал-муамала», оно из числа «илм ал-мукашафа». Мыслитель подчеркивает, что «ошибочно полагать, что со знанием уровней Божественного откровения может притязать на место самого откровения, <...> Не всякий, кто осведомлен о посланнике Аллаха или святым, приближенным Аллаха, не может являться пророком или претендовать на роли святых...».<sup>1</sup>

В своих философско-религиозных воззрениях аль-Газали отвергает объективную оценку добра и зла, неизбежно приводящую к отказу от любой объективной оценки истины откровения, и утверждает, что само откровение указывает на то, что хорошо и что такое зло: откровение, обозначающее действие, представит его хорошим или наоборот, злым. Роль разума – просто подчиниться и принять положения откровения без их разъяснения и рассуждений. Эти положения и постановления находятся исключительно в пределах компетенции Бога, Его субъективного суждения, переданных через Пророка.<sup>2</sup>

Но, как видно, указанный основополагающий принцип предрешен только в пользу святых (авлийа) и пророков (анбийа). Для последних

---

<sup>1</sup>Аль-Газали, Абу Хамид. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин)/Абу Хамид аль-Газали; пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. - М.: Наука, 1980. - С.278.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Божественное знание. Перев. А.Хисматуллина//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.470.

божественное откровение (вахй) является ниспосланным Словом от Бога, и он «совершеннее, могущественнее и превыше других знаний. Важно здесь то, что Пророк, по словам аль-Газали, «не приступал к учебе и не обучался». Вместе с тем, мыслитель использует другое понятие – ильхам, т.е. вдохновение, которое представлено как вид знания, но отличное от вахй как в филологическом, так и в религиозном смысле. Прежде всего, аль-Газали называет знание, полученное посредством вахй как пророческое (‘илм набави), а через ильхам – божественным (‘илм ладуни).<sup>1</sup>

Цель пути мистиков - дать душе возможность освободиться от завес, которые мешают ему видеть Бога и имеют прямой доступ к Нему. Он начинается с покаяния и обращения, которое является духовным кризисом, побуждающим существо признать свое творение перед своим Создателем. Путник со всей смирением осознает, что это такое, но у него также есть видение того, кем он может стать, и поэтому он обращается к Богу с верой, которая является не просто внешним исповеданием, но вытекает из внутреннего убеждения, которое желает очищения сердца от всего, кроме Творца. Это очищение сердца - единственное средство, с помощью которого мистик может, совершается аскетизмом и отречением, так что сердце освобождается от связей, которые связывают его с этим миром, и в состоянии отдать себя рассмотрению духовных вещей, очищенных от самого себя, чтобы оно могло стать местом обитания Бога. Когда этот первый этап, этап новичка, которому все еще мешает мир материальных ценностей, все еще борющийся с мятежной душой, пройден, новичок становится путешественником, который находится на полпути к цели.

Различные состояния и этапы, через которые мистик проходил восходящее восхождение, были описаны его учителями до него, но аль-Газали рассматривает эти этапы в гораздо большей детализации, и анализ

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Божественное знание. Перев. А.Хисматуллина//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С. 479.

каждого из них в отношении знаний, чувств и действий, кажется, являются результатом его собственной первоначальной мысли. Знание потребности в них и в том, в чем они состоят, приводит к эмоциям, которые могут быть приятными или болезненными, и это приводит к действиям в соответствии с этим чувством.

Несмотря на возвышение роли сердца в познании иррационального, мыслитель в книге «Возрождении религиозных наук» объясняет пять причин, по которым сердце не может осветить истину. Во-первых, потому что сердце, по своей сути, не является совершенным; во-вторых, сердце связано с грязным полным похоти телом; в-третьих, сердце обращено к другому, кроме Бога; в-четвертых, сердце завуалировано различными знаниями; в-пятых, сердце не знает истинного направления (ал-джахл би ал-джиха).

Значимость сердца необходимо начинать с самопознания и самоочищения, тут аль-Газали утверждает, что человек пока не познает ничтожности своей души, и это своего познание не соединит с познанием величественность Аллаха у него не обнаруживаться состояние, которым он возвеличивается и благоговееется. Это происходит потому, что человек, «не нуждающийся ни в ком, кроме себя, и уверенный в своей безопасности, может признать в другом качестве величия...».<sup>1</sup> Иначе говоря, если бы сердце было свободным от упомянутых выше факторов, оно бы знало реальность существования, потому что сердце – божественное дело (амр раббани) и благородное.

Хотя большинства работы мыслителя показывают характер истины в грамматическом или же литературном понимании, но они всегда для него кажутся одинаково ясными и разумными, содержат богатство образности и призывы к аналогии.

---

<sup>1</sup>Аль-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук)/Пер. с араб.: И.Р.Насыров, А.С.Ацаев. - М.: Нуруль Иршад, 2007, Т.1. Ч. I. - С.118.

Кажется, что аль-Газали устанавливает божественное, сакральное знание за завесой, недоступной человеческому разуму. Однако, снова используя аналогию, он указывает на то, что сердце заблуждается, подобно пустующему водоему, где знание – вода и пять чувств похожи на каналы (анхар), и что существует два способа забора воды из пруда. Мыслитель, закрепляя эту мысль, отмечает: «Ибо при занятости и погруженности в приобретенное чувственным появляется завеса от данного пути, как если бы сердце уподобить водоему, а чувства – пяти каналам, несущим воду снаружи в водоем».<sup>1</sup>

В первую очередь, воду можно черпать из водоема путем заполнения водоема водой из пяти каналов, пока он не станет полным. Второй способ – это полностью закрыть потоки и полностью выкопать водоем, водостоки стали вверх от его дна. Точно так же можно обрести знание, отбросив чувства, перейдя в уединение, погрузившись в глубину сердца до тех пор, пока человек не получит искомое знание.

Такое определение божественного знания в виде откровения дается с единственной целью – еще больше обусловить границу между святыми и массой, т.е. людьми, в познании мира с точки зрения религии, не только в изучении естественных наук, но и тайн божественных наук. Отсюда мыслитель призвал массы (людей) не посвящать себя изучению наук выше своих потребностей. Эта мысль достаточно отчетливо представлена в следующей формулировке: «аль-Газали выступал против того, что названо им «изучением точных наук прежде наук нравственных, изучением скрытого прежде явного». Стало быть, множеством, т.е. массам, изучать «божественные загадки» нет необходимости. Такие «загадки» становятся проблемами, «о которые споткнулись умы философов и богословов». Вот, поэтому он позвал чернь прервать поиски и следовать тому, что предлагает

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»). Часть 1. Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - С.59.

вера. Здесь аль-Газали не подразумевает подчинение, в целом, догме того самого разума, а лишь имеет в виду подчинение вере «разума масс». Именно поэтому он требовал, чтобы представители масс прекратили судить о вере своим «куцым» разумом, поскольку в этом — источник их гибели».<sup>1</sup>

Исключение в этом, по аль-Газали, составляют суфии, которые совершили полное очищение сердца от всего, что «чуждо Всевышнему Аллаху», полностью погрузились в богомыслие и «растворились в сущности Бога». Но этот общий принцип суфийского мистического богопостижения аль-Газали считает лишь началом пути в познании мира и Бога.<sup>2</sup>

Подводя итог вышеизложенному анализу, можно заключить, что согласно аль-Газали, откровение или пророчество – это парадигматическая форма знания для людей. Вместе с тем, нельзя не заметить, что действительное намерение мыслителя можно увидеть и в том, что он ставит знание в зависимость от нормальных событий в той же плоскости, что и специальные, откровенческие знания, которыми пользуются пророки. Мыслитель признает, как мы уже знаем, что некоторые вещи проявляются в реальности, а другие нет. Но если причины всегда зависят от Божьей воли в создании их последующего существования, то определенное знание может быть получено только из источника необходимости в причинной связи, а именно от Бога. Отсюда следует, что аль-Газали согласился бы со вторым аристотелевским принципом, в котором утверждается, что знание всегда связано с причинами. Но для него это означает, что определенное истинное знание происходит через Бога, потому что о самой причинности можно говорить только через Него.

Всё это нацеливает на мысль о том, что в философско-религиозном учении Абу Хамида Мухаммада аль-Газали ат-Туси существенное место

---

<sup>1</sup>Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии аль-Газали/ Вестник РУДН. Серия: Философия, 2015, № 4. - С.47.

<sup>2</sup>Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.430.

занимают его представления о сакральном знании, чему будет посвящён следующий раздел нашего диссертационного исследования.

### **2.3. Представления аль-Газали о сакральном знании**

Необходимо подчеркнуть, что в разгаре многочисленных дискуссий и споров различных идейных направлений и сект ислама в средние века между представителями экзотеризма и эзотеризма, философов, мистиков и других, проблема поиска истины выходит на первое место. Этот вопрос побуждал Абу Хамида Мухаммада аль-Газали, который имел особый доступ ко всем религиозным, философским и мистическим дискурсам науки своего времени, чтобы проверить все эти знания на «прочность» критериями истины.

Чтобы обосновать особенности стремления аль-Газали к поиску истины, на наш взгляд, необходимо обратить внимание на то, что аль-Газали с самого детства вырос в среде активного религиозного мистицизма, который продолжался до конца его жизни. Несмотря на его тревожное состояние, связанное с волнениями общества в результате противоборства интеллектуальных групп и политических кругов, он одно время занимался изучением философии, которую преподавал в обычной школе в Багдаде. Как было указано в предыдущих разделах нашего исследования, уже после этого он ощутил дискомфорт в понимании некоторых усложнений в религиозных и теологических вопросах.

Общеизвестно, что для постижения истины аль-Газали применял метод сомнения, осознавая, что это вообще не противоречит религиозным установкам. Не обнаружив истину, как в теологических, так и в философских знаниях, мыслитель предлагает найти её основание в суфизме. Кроме того, следует иметь в виду, что мыслитель, с целью постижения истины, изучал все научно-философские работы своего времени, для

познания богословия – все религиозные произведения, а для познания мистицизма изучал все труды мистиков.

Разумеется, его доказательство истины знаний каждой группы зависело от соответствия идей мыслителей тех предметов, которые он изучал. В этой связи, аль-Газали никогда не искал истины через критерии, посредством которых можно было бы сравнивать степень несоответствия с его взглядами, – его попытки стать нонконформистскими были на самом деле конформными. Это означает, что он в любом случае никогда всецело не отвергал убеждения своих противников, и не считал их полностью несоответствующими.

Характерно, что он использует научно-скептический подход, выраженный им, например, метафорически – как лампа, освещающая его ум по отношению к унаследованным верованиям и философским проблемам. В религиозной вере мыслитель нашел доминанту, которая передается человеку через подражание (таклид), и не больше, поэтому человек должен быть воспитан в соответствии с традицией, поддержанной его предками и родителями. В связи с этим, аль-Газали приводит слова Пророка Мухаммада о том, что «каждый новорожденный появляется на свет в первородной чистоте». Он добавляет: «Ибо увидел я, что христианские отроки получали не иначе, как христианское воспитание, иудейские – иудейское воспитание, а мусульманские – мусульманское воспитание».<sup>1</sup>

Следовательно, вопрос о подражании, конечно, не является истиной. Он не приведет к определению истины первоначального свойства, через которого проводилось бы различие между верным и ложным суждением, как в отношении отдельного человека, так и всего человечества.

На этом основании аль-Газали продолжает искать истину, как на этом поприще, так и в отношении к другим обсуждаемым вопросам. Что касается философии, то, безусловно, она занимает первое место в скептицизме

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303. - С.388. (На араб. яз.).

мыслителя при рассмотрении вопроса о сенсительном знании в примерах, которых он приводит в своих произведениях. При этом целью мыслителя было определение уверенности в том, насколько можно доверять чувственным данным и быть уверенным в безошибочности знаний, исходящих от них. К тому же, он не прочь был «заставить себя подвергнуть их сомнению» и это сомнение приводит его к тому, что нельзя позволить себе положиться на чувственные данные.<sup>1</sup>

Логично, что аль-Газали методично посредством скептицизма переходит к следующему этапу поиска истины – проверка знаний, полученных через разум. Начальная гипотеза мыслителя состояла в его доверии рациональным суждениям, поскольку «именно они являются такими принципами, как и наши высказывания. На подобие, «десять - больше трех», «отрицание и утверждение по отношению одной и той же вещи несовместимы», «одна и та же вещь не может быть одновременно сотворенной и извечной, несуществующей и существующей, необходимой и невозможной».<sup>2</sup> Здесь и далее мыслитель снова прибегает к метафорическому истолкованию вопроса, возвышает чувство против рассудка и рационального соображения, что своими вопросами побуждает его к недоумению и замешательству. Главным «доводом» чувства против умозаключений разума заключается в немощи последнего, в разъяснении сна и сновидений.<sup>3</sup>

Охваченный этими мыслями, аль-Газали не мог «излечить себя от этого недуга», потому что, согласно его мнению, от данного недуга можно было избавиться лишь тогда, когда будут найдены доказательства, которые можно построить на первичных принципах, но принципы тоже могут быть неверными и поэтому доказательства превращаются в абсурд. Это был следующий этап сомнений мыслителя в поиске истины, и он продолжился

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303. - С.390.

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Там же. - С.391.



до тех пор, пока душа мыслителя «вновь обрела прежнее здравие и равновесие», которого он достиг «благодаря тому свету, который был заронен Аллахом» в сердце аль-Газали. Что собой представляет этот свет и какова его значимость в постижении истины? Он писал: «Свет этот служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставят узкие границы беспредельной милости Аллаха... Вот в этом-то свете и следует искать обнаружение истины».<sup>1</sup>

Продолжая анализ, заметим, что некоторые поздние мыслители неоднозначно отнеслись к идеям аль-Газали. Например, по мнению ибн Туфайл, учение аль-Газали состояло, в основном, из символических высказываний и иллюзий, и никто не мог извлечь из этого пользу. Исключение составляли только те, кто, во-первых, исследовал их своим пониманием и использовал свое понимание, чтобы истолковать их, или одним мудростью особенно приспособленный для их понимания, для которых было достаточно легкого намека. Ибн Туфайл отмечает, что сам аль-Газали заявил, что он сочинил книги об эзотерической доктрины, и изложил в ней непорочную истину, но эти буквы, замечает ибн-Туфайл, не достигли Андалусии.

Очевидно, сам ибн Туфайл внимательным образом изучил сочинения аль-Газали, и прекрасно был осведомлен темой его знаменитого романа «Хай бин Яздан». Ибн Туфайл завершает свою книгу, заявляя, что он включил в нее «тайное знание, которое может быть получено только от гностиков о Боге и игнорируется только теми, кто не обращает на него внимания. Тайны, которые мы доверили этим страницам, мы скрыли с легкой завесой, легко снимаемой теми, кто приспособлен для этого, но не поддающимися тем, кто недостойен того, что находится за ее пределами, -

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303. - С.392-393.

метод обучения, который, по его собственному признанию, типично является газалийским».<sup>1</sup>

Вне всякого сомнения, аль-Газали, как учитель на мистическом пути оказал сильное влияние на основателей религиозных суфийских орденов, которые были установлены в исламе в более поздние периоды его распространения. Среди величайших из этих орденов был орден Кадирийя, названный в честь Абд аль-Кадира аль-Джилани (ум. 561/66). Абд аль-Кадир изучал суфизм в Багдаде, а затем провел долгие годы в аскетизме и самодисциплине, пока не достиг мистического опыта и жизни святых. Затем он вернулся в Багдад, чтобы выполнить работу, к которой он чувствовал себя призванным и посвятил свое время проповеди, как аль-Газали сделал до него. Его учение о видении и различие между зрением (физическим глазом) и пронизательностью (око духа басира), «в видимом и невидимом мирах, в любви, которую он называет» своего рода опьянение «гнозис». Его он рассматривает как знание о скрытом значении вещей, и экстаз (важд), когда Бог изливает чашу своей любви для своих святых и поэтому допускает их в сад, в общении с самим собой все тесно следует тому, что было у аль-Газали по тем же вопросам.

Свет, который проливается в душе такого мистика, как аль-Газали, по его мнению, самый наилучший способ постижения истины. Тем не менее, не совсем верно будет, если заключить, что последнее прибежище аль-Газали в суфийском мистицизме было, лишь, результатом его разочарования в философии и неудовлетворенности схоластической теологией. Это только часть истины: его высказывания об этом, основанные на вероисповедании в книге «Ал-Мункид», кажется скорее чрезмерным утверждением текущих фактов того, что с самого раннего детства, как было отмечено выше, он оказался под суфийским влиянием. Окончательное принятие суфийского

---

<sup>1</sup>См.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XI вв. Изд. Социально-экономической литературы Академия Наук СССР, Институт философии. Составители: С.Н.Григорян и А.В.Сагадеев. - М., 1961. - С.329.

образа жизни было, на самом деле, продолжением этих ранних влияний, а не просто следствием неспособности найти философское решение богословских проблем.

Необходимо подчеркнуть, что, несмотря на его явный официальный отказ от философии, аль-Газали никогда не мог полностью расстаться с философией. Его суфийский мистицизм был так же подвержен влиянию и философии, и теологии, т.е. в ее окончательном варианте это была мистика философа и теолога. Отметим хотя тот факт, что в его мистических доктринах есть следы неоплатонизма, не говоря уж о его упоминания об эллинизме. Он, несомненно, трезвый мыслитель-мистик, тщательно избегающий всякого рода пантеистических экстравагантностей и строжайшей критики антиномических тенденций «опьяненных» суфиев. С одной стороны, он пытался сделать мистицизм ортодоксальным, а с другой – ортодоксально мистическим. Теории, развитые в произведениях аль-Газали, представляют собой то, что можно назвать теософской мистикой, и это, конечно, невозможно понять без ссылки на специфические взгляды мыслителя о природе Бога и человеческой души, о чем было сказано ранее.

К этому можно добавить, что человек, сам по себе, имеет бесконечные духовные возможности, и благодаря своей воле, он приходит к осознанию этой возможности, и таким образом, приближается к уму и воле Бога. Подтверждение этой мысли аль-Газали находит в следующем аяте: «О, ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной, и снискавшей довольство!»<sup>1</sup>

В то же время он отмечает, что какова бы ни была сущность или внутреннее содержание религиозного опыта, оно, конечно, не означает просто состояние чистого созерцания или знания, как утверждают философы. Это – жизненный опыт, который должен трансформироваться в

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Божественное знание. Перев. А.Хисматуллина//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб, вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.463.

благое дело. Религия без добрых дел, по словам аль-Газали, является мертвой религией. Жизнь истинных мистиков – лучшая жизнь, а их знание – сокровенное.<sup>1</sup>

Всё это, безусловно, в теологическом контексте верно, поскольку знание, которое аль-Газали здесь понимает, является знанием религиозных наук, но мыслитель также считает его верным в отношении всех других наук. Речь идет о трансформации знаний, что, по словам мыслителя, философы не отрицают в плане их истинной ценности, заключенной в нравственных идеалах. Но знание наук, касающихся вещей, рассматривается аль-Газали как необходимая часть мистической дисциплины.<sup>2</sup>

Аль-Газали утверждает, что конечная истина должна быть связана с нематериальными и неизменными натурами и отсюда вывод аль-Газали о том, что интеллектуальная истина должна быть найдена на несущественном уровне, где физические доказательства неспособны подтвердить или отрицать, а это означает, что они не имеют отношения к такому делу.<sup>3</sup>

Правда, аль-Газали, как было отмечено выше, в некоторой степени, переоценивает вещественные доказательства: так как такой его объект, несомненно, имеет нематериальную природу, то соответственно, он не может подвергнуться материальным измерением бытия, независимо от его состояния. Такой подход, утверждал мыслитель, не был принят философами. Этим же объясняется, почему их усилия приводят, как он обсуждал на протяжении всего «Тахафута», не только к несоответствиям, но и к «отчуждению» и «скептицизму» по поводу самого разума. К примеру, «опровергая» несоответствия во взглядах философа Аристотеля, аль-Газали подчеркивает, что «вникание в историю разногласий философов приводит к длиннотам, ибо их ошибки и конфликты многочисленны, взгляды несвязны,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.192.

<sup>2</sup>Аль-Газали. Мизан ал-'амал (Весы деяний). - Каир, 1964. - С.224. (На араб. яз.).

<sup>3</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303х. - С.388-389. (На араб. яз.).

методы – разнообразны и далеки друг от друга. Поэтому ограничимся выявлением противоречий во взглядах их предводителя, являющегося абсолютным философом и Первым учителем... Это – Аристотель, который опровергал всех своих предшественников, даже учителя своего, которого они называли божественным Платоном. Потом он извинялся за разногласия с учителем со словами: «И Платон, и истина – мои друзья, но истина мне дороже, чем он».<sup>1</sup>

Это касается и вопроса нравственности, который, хотя согласно аль-Газали, не игнорируется философами, также как и важность проявления истины в нравственных ценностях, идеалов в делах. Но их теории и идеи рассматриваются в соответствии с господствующей эллинской традицией. Добрые дела являются, как бы, пищей для правильного мышления. Окончательное совершенствование души состоит в богоподобном созерцании, в состоянии обладателя чистого знания, которое, без удовольствия, безусловно, не действует. Аль-Газали был сильно возмущен против этого крайнего мистицизма суфиев и держался подальше от этих взглядов.<sup>2</sup>

Полное очищение сердца совершается лишь посредством истинного или подлинного знания, которое выражается, как отмечает А.Корбен, в «аутентичности личного свидетельства». Касаясь же истинного знания, по мнению аль-Газали, в книге «Ал-Мункиз» он дает такое его определение: «Истинное знание является таковым в той мере, в какой предмет открывает себя духу так, чтобы на его счет не могло возникнуть никакого сомнения, и чтобы ни одна ошибка не могла его омрачить».<sup>3</sup>

Перенося разговор об учении относительно знанию и познанию на онтологический ракурс, полагается, что на самом деле аль-Газали признает

---

<sup>1</sup>Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб. вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.116.

<sup>2</sup>Там же. - С. 430.

<sup>3</sup>Цит. по: Корбен А. История исламской философии/Перев. с фр. А.Кузнецова. - М.: Академический Проект и ООО: Садра, 2013. - С.182.

три стадии бытия. Самый низкий – это материальный мир, где есть абсолютная необходимость воли Бога. Он – всё во всем – вторая стадия чувственного и физического мира, где признается относительная свобода. Наконец, третья стадия – сам Бог, который абсолютно свободен. Но Его свобода не такая, как у человека, который приходит к решениям после колебаний и размышлений над различными альтернативами, что невозможно в случае с Богом, потому что говорить о выборе между альтернативами – значит предложить, что может быть выбрано не самое лучшее, а это несовместимо с идеей совершенства. Аль-Газали утверждает: «Что касается сущности Аллаха, то она не нуждается в совершенствовании. Напротив, если определить для него какое-то знание, посредством которого он совершенствуется, то его сущность, как его сущность несовершенна».<sup>1</sup>

Так, дифференцируя человеческую сущность от божественной, и постепенно установив относительную человеческую свободу с обсуждением этических вопросов, аль-Газали продолжает представлять нам свое мнение относительно нравственному идеалу и средствам, которые должны быть приняты для его осуществления. Путь длинный и трудный, он требует много терпения и настойчивости со стороны искателя истины. Неуклонно ведя добродетельную жизнь, он должен привести свою душу к совершенству, чтобы она могла обрести знание Бога и, следовательно, божественную любовь, которая является Высшим Добром в мире. Оно также приведет к блаженному созерцанию мира.

Следует, однако, помнить, что человек не может сделать ни одного шага вперед без помощи (тавфик) Бога. Он руководствуется всем даром Бога (тауфик) и таким образом индивидуум начинает проявлять

---

<sup>1</sup>Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - С.270.

добродетель, которая постепенно поднимает сердце все выше и выше к идеалу, к абсолютной истине, к Истине истин.<sup>1</sup>

Любовь, по убеждению мыслителя, означает желание побеждать и доминировать над сердцами других. Как правило, это достигается путем создания в других убеждениях того фактора, что человек обладает так называемыми качествами совершенства, такими как красота, сила, родословная. Однако реальное совершенство заключается в уровне знания и свободе человека: знание Бога и духовных ценностей, свобода от пороков и бунтарской природы страстей. В связи с этим аль-Газали предостерегает людей: «Остерегайтесь считать самого себя пределом совершенства»<sup>2</sup>. Главное, подчеркивает мыслитель, нужно внушить себе, что положение человека не вечное и что смерть – это выравнивание положения людей. Люди, увлекающиеся самими собой, «не заботясь поиском первопричины бытия» и ищущие материальные выгоды как путь совершенства, «живут как скоты». Их мыслитель разделяет на несколько групп:

Первую группу он считает высшей целью жизни – удовлетворение плотских желаний.

Вторая группа, это высшая цель человека – «завоевание, захват трофеев и пленников, грабеж и господство».

Для третьей группы высшая цель – богатство и материальное благополучие.

Четвертую группу, как высшее счастье человека, он считает «персональную славу, широту известности, рост числа его почитателей». Он заключает, что: «Бесчисленно количество образов таких групп, и все они покрыты завесой полной темноты, скрывающей от них Аллаха, и сами по себе они суть мрака».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-анвар (Ниша света). - Бейрут, 1986. - С.514. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Там же. - С.533.

<sup>3</sup>Там же. - С.543.

Так, у совершенной души есть только одна движущая сила, и это желание близости с Богом, – другие цели отсеяны. Единомыслие ведет к другой форме добродетели – правдивости (сидк), а она означает искренность, которая должна быть в словах, намерениях и действиях человека. Искренность в словах состоит в том, чтобы сделать заявление, которое является однозначным и ясным и не направлено на обман других. Особенно в этом он категоричен по отношению к тем, кто высоко самовосхваляет себя или ставит выше других.<sup>1</sup>

Тем не менее, отмечает аль-Газали, мы можем в некоторых случаях делать двусмысленные и ложные заявления, или противоположные деяния, если тем самым стремимся к улучшению общества. Такими особыми случаями могут быть тактика войны, восстановление счастливых отношений между мужем и женой, дружеские отношения между мусульманами и т.д. В этом списке особое место уделено ученым, которые бы «не могли совершать благих деяний – он был оправдан своими знаниями».<sup>2</sup> Кроме того, такое намерение должно быть законным и правдивым. Правильное направление намерения очень важно, потому что поступки оцениваются только по намерениям, если наше намерение хорошее и результат, кстати, оказывается плохим, мы не виноваты. И наоборот, если наше намерение злое, мы виновны, независимо от его результата. Аль-Газали разъясняет, что «... истинно то, что настоящий ученый совершает грехи лишь по недогаданию и абсолютно не упорствует в них, ибо настоящая наука – это такая, которая объясняет людям, что непослушание Всевышнему – губительный яд...».<sup>3</sup>

Наконец, правдивость в действиях заключается в том, что внутреннее состояние человека буквально переводится во внешнее поведение без какого-либо оттенка лицемерия. Наивысшая правдивость, которая в то же

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-анвар (Ниша света). - Бейрут, 1986. - С.409. (На араб. яз.).

<sup>2</sup>Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал (Избавляющий от заблуждений). - Каир, 1303. - С.453. (На араб. яз.).

<sup>3</sup>Там же. - С.454.



время является наиболее трудной для достижения, заключается в полной реализации различных установок души к Богу, например, доверие, надежда, страх, любовь и т.д.

Среди них страх (хавф) и надежда (раджа') также обозначают стадии нравственного прогресса. Страх может быть от гнева и внушающей боязни перед Богом, или он может быть вызван в человеке сознанием своей вины и опасением божественного неудовольствия. Благородный вид страха пробуждается чувством отдаления от Бога, что является конечной целью всех наших стремлений. С другой стороны, существует надежда как приятная тенденция. Она состоит из ожидания того, как человек попытался изо всех сил достичь божественной любви в мире и о блаженном видении в будущей жизни. Страх – это результат знания – знания нашей немоги по сравнению с верховенством нашего идеала, надежда – это результат уверенной веры в любящую доброту Бога.<sup>1</sup>

Одним из путей приближения суфии к Истине (ал-хакк), рассуждает аль-Газали, есть медитация – твердое убеждение в вездесущности Бога, и это зарождается из осознания того, что мы делаем под покровом темноты и того, что покоится в глубине наших сердец. Далее – от размышления к размышлению душа доводится к созерцанию Истины.<sup>2</sup>

Здесь необходимо отметить, что понятие фана в мистическом учении мыслителя в вышеуказанном значении отличается от крайних суфиев, которые уверены в растворении (хулул) человека в сущности Бога. Об этом таджикский исследователь М.Хазраткулов пишет: «Фана» в учении суфизма проявляется в различных формах. Представители учения умеренного суфизма на примере Мухаммада аль-Газали считают, что путник, лишаясь возможности чувствительного и рационального постижения мира, склоняется к постижению верховного мира и истины, но они утверждают,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Божественное знание. Перев. А.Хисматуллина//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб. вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. Душанбе: Ирфон, 2008. - С.454.

<sup>2</sup>Там же. - С.473-474.

что душа при этом сохраняет свою субстанциональную суть. Они не приняли вопрос о растворении (хулул)».<sup>1</sup>

Суфийский путь познания Истины, согласно утверждению мыслителя, пусть он интуитивный, ведет к прямому ощущению того, что нужно искателю. Любопытно в этом отношении заключение английского исследователя Дж.Боукера, который отмечает, что «арабское слово вуджуд – «существование» происходит от корня ваджада – «нашел» и, следовательно, означает буквально «то, что можно найти». Это слово было намного конкретнее понятий греческой метафизики (по всей вероятности, имеется в виду слова «эвристика», т.е. «отыскиваю, открываю» – Г.И.), но, в то же время, давало мусульманину больше простора для толкований... Суфии, конечно, утверждали, что на собственном опыте убедились в вуджуд Бога. У них было даже особое название (важд) для экстатического восприятия Бога, в процессе которого они обретали полную уверенность (йакин) в том, что имеют дело с реальностью, а не с плодами воображения».<sup>2</sup>

В учении о знании и познании аль-Газали таким путём разработано специфическое соотношение веры и знания, где вера выступает не только как внешнее исполнение религиозных законов и обрядов, но и как внутреннее осмысление истины посредством сердца. Вера, согласно мнению мыслителя, это постоянное совершенствование знаний и очищение сердца от пороков, т.е. вера - это не просто убеждение, а активное деяние, направленное на достижение высшей степени мистического знания, истины достоверности – «хакк ал-йакин». Здесь сплетены два слова, близкие по своим значениям, поэтому аль-Газали дает разъяснение каждому из них в отдельности. Нам остается только проследить за смыслом «йакин» с учетом того, что было изложено по концептуальному значению первого термина – «хакк».

---

<sup>1</sup>Хазраткулов М. Тасаввуф (Суфизм). - Душанбе: Маориф, 1988. - С.54. (на тадж.яз.).

<sup>2</sup>Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе/ Перев. К.Семенова. - М.: Альпина нон-фикшн, 2011. - С.217.

Аль-Газали рассматривает значение этого понятия с точки зрения двух групп:

- первая группа «употребляет это слово для выражения значения, отличного от того, [которое обозначается тем же словом другой группой]», а другая – знатоки умозрительных наук и богословы-догматики, которые обозначают под словом «йакин» отсутствие сомнения. Отсутствие сомнения или «склонность души уверовать во что-нибудь» определяет по четырем ступеням: «первая – когда [в душе] вера и неверие не перевешивают друг друга, они равны, и это [состояние] обозначается словом «сомнение», подобно тому, как если бы у тебя спросили относительно некоего конкретного человека, накажет ли его Всевышний или нет», а ты не можешь ни подтвердить, ни опровергнуть это»; вторая – когда «твоя душа склоняется к одному из двух положений, и хотя ты чувствуешь, что противоположное возможно, но эта возможность не препятствует предпочтению первого»; третья – когда «душа склоняется к уверованию во что-то, да так, что оно одерживает верх над ней и ничто не приходит на ум, кроме этого»; четвертая – «это подлинное знание, приобретаемое путем доказательства, относительно которого нет сомнения, и даже нельзя представить себе сомнения в нем».

- вторая группа, в учениях которых, согласно аль-Газали, рассматривается «йакин», относятся факихи, суфии и большинство ученых. Он разъясняет: «Тут следует обращать внимание не на то, чтобы принимать в расчет допущения и сомнения, а на полное овладение и властвование йакина над сердцем. Ведь даже говорят: «Такой-то слаб в уверенности относительно смерти, в то время как нет сомнения в [неизбежности смерти]». Также говорят: «Такой-то силен и тверд в непоколебимой уверенности (йакин) относительно одаривания его Всевышним средствами существования», в то время как Всевышний может и не одарить его этим. Когда душа человека склоняется к вере во что-нибудь и эта вера овладеет

его сердцем до такой степени, что станет господствовать в его душе и полновластно распоряжаться ею, допуская или отрицая что-либо, – то это состояние называется йакином».<sup>1</sup>

Так, «йакин» обозначает достоверное знание, полученное опытом человека, и его можно рассматривать как последнее звено, ведущее к смыслу «хакк» (истина). При этом достоверно-рациональное знание достигается только посредством познания божественной сущности, и в этом случае знание проявляется как духовное отражение истины, основанное на тончайшем наблюдении двух миров. Отсюда аль-Газали, хотя соглашается со спекулятивной теологией, но рассматривает, что рациональное познание дает лишь приблизительное знание о мире и Боге, и рациональное знание можно применять только для достижения знания о внешних и физических предметах. Но в чем же суть стремления человека к Истине, к божественности? Думается, в разъяснении этого вопроса справедлив А.В. Смирнов, который, затрагивая вопрос о соотношении между Творением и Богом, полагает, что «человек не просто «достигает» Бога ежемгновенно; человек, как и любая вещь в мире просто не может существовать, не переходя еже мгновенно в состояние «божественности». С точки зрения суфизма, богопознание – это не гносеологический акт, а неотъемлемый от нас фундамент нашего существования. «Богопознание» поэтому не адекватный термин, и хотя он употребляется суфиями, чаще они говорят об «осуществленный» (тахаккук): это понятие соединяет гносеологический и онтологический аспекты».<sup>2</sup>

Вопрос о соотношении богопознания и самопознания аль-Газали, видимо, находит свое влияние в учении Джалалуддина Руми, что, во всяком случае, весьма идентично с ним. Об идее Джалалуддина Руми таджикский философ Х. Зиёев пишет: «Когда мы обращаемся к общему учению Руми,

---

<sup>1</sup>Аль-Газали. Возрождение религиозных наук. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах, Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - С.330-335.

<sup>2</sup>Смирнов А.В. Суфизм: этика растерянности//История этических учений. Учебник для вузов/Под ред. А.А.Гусейнова. - М.: Академический проект; Трикста, 2015. - С.278.

то, прежде всего, выясняется, что в нем главное место отводится Богу. Однако здесь следует подчеркнуть, что теология и самопознание – человекознание Мавлана практически находятся в одном ряду. Поэтому то, что А.Шиммель называет богословием Мавлана, на самом деле есть его человекознание. Ибо Руми неизменно подчеркивает, что человек должен быть в исканиях гуманности и человечности, а не хлеба, и искать сокровища в себе, а не снаружи».<sup>1</sup>

Знание, вне всякого сомнения, - это средство достижения конечной цели человека, которой является Бог. Иными словами, аль-Газали одобрял видение Бога как некое знание, которое есть вне телесности и трансцендентно, что в итоге привело его к разработке глубокого мистического и философского анализа постижения Бога. В этом ракурсе мыслитель невольно сталкивается с вопросом о путях согласованности философских и религиозных истин, вследствие чего он создал собственный подход к такому согласованию. Если обобщать все, что было изложено выше, то можно выразить данный подход в следующей формулировке: философская и религиозная истина не отвергается, если нет доказательства того, что принятие этой истины состоит также из логических противоречий и невозможности ее постижения; но приоритет получают религиозные истины, которые должны по умолчанию приниматься и эти истины – позитивные факты, потому что они основываются на реальных фактах, которые нельзя опровергнуть. Философские факты не истинные, они произвольные и добиваются частными знаниями.

Характерно, что аль-Газали в этом соотношении предостерегает от рационализации веры, которая, по его мнению, не может иметь место в мире опыта, и охвачена силлогистическими доказательствами или предположениями. Важным здесь является различие между религией и верой: религиозные проблемы, послания из Корана могут быть истолкованы

---

<sup>1</sup>Зиёев Х.М. Мавлана – жизнь, учение и историческое развитие идей Джалалуддина Руми. - Душанбе: Ирфон, 2007. - С.47.

и обсуждены богословски; здесь допустимы рациональные спекуляции об ограниченности эрудиции человека, что подкрепляется аргументами. Исходя из этого, опасения в его учении могут быть религиозно или духовно определенными. Что касается того, что он отверг философию, то это, в целом, является интерпретацией философии, несмотря на то, что мыслитель везде подчеркивает обоснованность и значимость философских и научных методов там, где они ведут к «безопасному знанию». Он обвиняет философию лишь в той мере, в какой он, согласно его пониманию, противоречит самому себе.

Следовательно, место аль-Газали в истории суфизма - это место мыслителя, который действительно систематизировал свои доктрины и дал им ясность и точность, и благодаря своему большому влиянию, он позволил суфизму впредь быть принятым как неотъемлемым и наиболее жизненно важным элементом в исламе. Это была его цель привести людей к познанию Бога через мистику и он был убежден, что истинная религия всегда должна быть делом личного, и это потому, что его учение было настолько ясно результатом его собственного духовного опыта и отражения его собственной внутренней жизни, что его лидерство было признано, и люди считали его одним из величайших суфиев, одним из друзей "Бога", вторым Пророком, а его Ихью - вторым Кораном. Его учение включает в себя все ценности, что ранее суфии должны были внести свой вклад, который он добавляет свой собственный большой и оригинальный *contri* предельно, в то время как рассуждал, философская форма, в которой она представлена с поддержкой тех, кто пришел после него, чтобы строить на фундаменте, который он положил и развить мистическую доктрину, которая для него зависела от глубокого религиозного и личного опыта, в определенно пантеистическую систему философии.

Существенным фактом является то, что в настоящее время произведения аль-Газали до сих пор читаются и изучаются (и их учение

считается авторитетным), более широкое, чем у любого другого писателя-мусульманина, по всей длине и ширине мира ислама.

Естественно, в рамках учения суфизма аль-Газали считает, что вдохновение (илхам) и откровение (вахй) в религиозном контексте имеют более высокий статус, чем рассуждения или размышления (та‘аккул), преимущественно относящиеся к философским дискурсам. Рациональное знание, по его мнению, всегда относим к чувствам, которым, как мы уже знаем, нельзя доверять как убедительным. Истинное знание приходит только через вдохновение и откровение, для чего мыслитель вводит аспект Бога, или Аллаха в приобретении совершенного, истинного знания. В конечном счете, эта идея приводит к признанию высшей реальности, которая эквивалентна Истине. С практической точки зрения, аль-Газали считает, что интеллектуальные истины берут свое начало от света, который Богом вложен в сердце человека. Этот свет является ключом к постижению большей части знания и посредством него человек может только созерцать Бога и мир, если он достигает определенного высшего состояния познания. Тем не менее, постичь самого Бога и в этом случае человеку не удаётся.

Таким образом, на основе вышеприведённого анализа можно сделать краткий вывод, что наличие представления о сакральном знании занимают существенное место в философско-религиозном учении учении Абу Хамида Мухаммада аль-Газали ат-Туси. В нём мыслителем разработано специфическое соотношение веры и знания, где вера выступает не только как внешнее исполнение религиозных законов и обрядов, но и как внутреннее осмысление истины посредством сердца.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведённый анализ позволил выявить, что место Абу Хамида Мухаммада аль-Газали ат-Туси в истории интеллектуальной мысли исламского мира - это положение великого богослова и оригинального мыслителя, который хотел примирить ортодоксальный ислам с мистическими идеями суфизма, философию с теологией, кое-где выступая против мудростей античных мыслителей, так же, критикуя их последователей среди мусульман. В те далёкие времена исламская религиозная идеология была в центре дискуссии дебатов, некоторые интеллектуалы притягивали умму к своим идеям ссылаясь на интерпретации коранических стихов и сунна. В некотором смысле идеи ортодоксального ислама оказались в опасности изнутри от разногласий идейных школ или еретических доктрин, и не в последнюю очередь от преподавания языческой философии, переводов античного мудрости в культурных центрах мусульманского мира, в том числе в Багдаде.

В такой ситуации аль-Газали считал, что он призван спасти веру от медленного разрушения внутреннего разложения, наполнив ее новой духовной жизнью, которая могла остановить процесс. Это желание возникло из убеждения, основанного на его личном религиозном опыте и жизненей пути. Религия для него, по сути, является моральным пособием или выполняла моральной функции, а моральное совершенство должно было быть достигнуто только по примеру пророка, святых, апологетов, комментаторов, интеллектуальных мыслителей и суфиев, которые, не завися от опыта, полученного от других, ни на знаниях полученных в результате обучения, но разработавших практический образ жизни и который, как они утверждали, был открыт им самим Богом.

Учение аль-Газали на первом этапе его жизненного пути, характеризующееся аскетизмом и чистилищем, имело сходство с учением



более ранних суфийских мистиков, особенно аль-Мухасибби. Мыслитель, не колеблясь, иллюстрирует свое учение на всех его этапах свободно цитируя более ранних мистиков, Рабиа аль-Адавийа, Абу Язида Бистами и других, но он также имеет свой собственный оригинальный вклад. Он уделяет наибольшее внимание религиозному опыту и, следовательно, личности. Самонаблюдение, самопознание и самодисциплину он считает первостепенным для мусульман. Его эпистемология, гносеология, антропологические мысли и мистическая идея в чем-то обязана аль-Мухасибби и его философской теории, но он развивает их по-своему. Среди суфиев он уделяет гораздо больше внимания, чем его предшественники, божественному происхождению души и ее обладанию божественными качествами, немаловажным из которых является обладание волей, которая контролирует действие.

Таким образом, на основе проделанного анализа проблемы знания и познания в философских и религиозных воззрениях аль-Газали можно сформулировать следующие краткие выводы:

1. Фактор, согласно которому аль-Газали отличается от остальных мусульманских мыслителей, состоит в том, что он искал истину всевозможными путями, изучая традиционные науки и вступая на путь поиска истины посредством изучения самых важных вопросов религиозного права, теологии, философии и метафизики. Его способность сочетать различные области знания есть свидетельство не только его личной изобретательности, но и интеллектуально-духовного климата, в котором он процветал как мыслитель и ученый;

2. Для аль-Газали Священный Коран является источником истины во многих отношениях, но для него так же как и для большинства апологетов истина имеет много измерений и поэтому герменевтические методы были самым приемлемым для любого мыслителя, так как с их помощью изучения и толкования различных областей знаний становится понятным.

3. По убеждению великого мыслителя, знание, как результат логических рассуждений, является необходимой предпосылкой в достижении истины божественного послания. Религия, тем не менее, не может быть сведена к согласию с некоторыми теоретическими утверждениями: это нечто гораздо более сложное, чем набор аргументов. Вот почему последние работы аль-Газали были посвящены богослужению и ритуальным обязательствам, которым обязаны следовать мусульмане. А отказ от тех действий, что разрушают человеческую душу, приводят к осуществлению добродетели, что в итоге обеспечивает ему спасение души. Таким образом, концепцию религии аль-Газали следует понимать, как с теоретической, так и с практической точки зрения. Проанализировать проблемы разума, рационализма и вытекающие из них вопросы в гносеологии и учении о знании и познании аль-Газали, даёт такого результата, что становится ясным: мыслители такого разряда, включая, аль-Газали, довольно часто скептически относились к некоторым моментам своего прошлого, на локализованные проблемы, такие как способность познать эффективную причину общества, и более глобальные, как проблемы учения о знании, связанные с познанием мира и природы, – обсуждали и пытались опровергнуть скептические аргументы других идейных школ в защиту своих антискептических позиций.

4. Одной из особенностей учения аль-Газали заключается в том, путь постижения истины не лежит через словесные доказательства, а через внутреннее откровение постигаемого. Он полагает, что люди с глубоким пониманием мистических знаний, внутренних откровений и без посредника могут постичь эти тайны. Инструментом установления такой гармонии является «та'вил». Этот герменевтический метод позволяет утверждать, что аль-Газали, бесспорно, склонен к утверждению важности буквального (экзотерического) и аллегорического или метафорического (эзотерического)

понимания текста, и что в этой методологии захир выступает как необходимая основа для раскрытия скрытых смыслов батин текста.

5. Откровение или пророчество, по мнению аль-Газали, – это парадигматическая форма знания для людей. Знание может относиться к откровению, рассказам пророков, научных концепций или мира природы. Почти во всех случаях знание относится к чему-то большему и более существенному, чем информация. Это служит «знамением», которое интеллектуальные люди должны расшифровывать, стремясь не только расширить свое восприятие мира, в котором мы живем, но и привить чувство моральной ответственности и духовного направления в нас. Истинное знание ведет к вере и добродетели, так как всё знание, в конечном счете, есть ссылка на источник всех вещей.

6. Как утверждает мыслитель, разум служит не только для познания событий и явлений естественного, материального мира, но и для того, чтобы обдумать религиозные озарения, даже такие моменты, как жизнь после смерти. Создав определенный философский понятийно-эпистемологический аппарат, аль-Газали образует определенную иерархию знаний и наук, где разум выступает в роли средства для постижения истины и тайны явлений и вещей, раскрытия их причинной обусловленности. Он в этом вопросе предостерегает от рационализации веры, что, по его мнению, не имеет места в мире опыта и охвачено силлогистическими доказательствами или предположениями.

7. Мухаммад аль-Газали был убеждён, что для человека одного знания недостаточно: нужно обладать мудростью, а это значит отличать добро от зла и действовать нравственно. Мыслитель настолько непреклонен в этом вопросе, что уделяет существенное внимание важности достижения истинного знания, мудрости и добродетели; он опровергает чувственные знания, основанные на невежестве и догадках, предостерегает от опасностей необоснованного подозрения. Он хвалит разум или интеллект (известный

как «акл») как ключевой инструмент для истинного знания и мудрости, но, несмотря на то, что он прославил разум как самый важный дар, который Бог дал людям помимо создания их, он – не рационалист. Получение истинного знания – серьезное дело и требует выполнения интеллектуальных и духовных обязательств. Это то, как человек переходит от информации к знанию, от знания к мудрости и от мудрости к добродетели и духовной утонченности.

8. Примечательно, что аль-Газали принимает скептицизм как отправную точку в своем учении о знании и познании с намерением показать, что единственный способ избежать маловерия. Он утверждает, что первые принципы или первичные истины, на которых основываются знания, – это интуитивное восприятие. Такое решение напрямую связано с познанием Бога, и поэтому вопрос о природе знания является одновременно вопросом правильного пути познания Творца. Для этого аль-Газали связывает философскую логику с откровением, и понимает интеллектуальное знание как лучший способ познать Бога. Так он реформирует традиционную исламскую теологию и принимает логическую аргументацию, чтобы обеспечить оригинальное (хотя и проблематичное) понимание взаимосвязи между разумом и откровением. Аль-Газали утверждает, что единственные познания, где есть определенность, – это чувственные данные и самоочевидные истины. Однако он решает проверить, действительно ли существует абсолютная определенность. Результаты этой проверки очень похожи на результаты Декарта: эмпирическое наблюдение является несовершенным источником знания, потому что оно вызывает сомнения. Разум может показать ложность чувственных данных, и разумно полагать, что разум заслуживает доверия.

9. Как известно, различие между сновидениями и бодрствующими состояниями – достаточно известная проблема в истории философии. Аль-Газали не удалось найти удовлетворительного аргумента, чтобы отличить

пробуждение жизни от сновидений. Он был искренне озадачен тем фактом, что во время сна мы можем поверить в реальность определенных мечтаний и обстоятельств. Мыслитель утверждает, что наше первое эпистемологическое отношение не следует из знания как такового. До знания мы приобрели группу первых принципов или первичных истин, исходящих от Бога, которые позволяют сформировать знание. Это означает, что знание начинается с озарения или, другими словами, с «интуиции», ведущей нас к некоторым принципам или утверждениям, которые нам достаточно известны, и о чем можно говорить с уверенностью.

10. Несомненно, аль-Газали признал силу философии и ее способность отыскивать ошибки в других науках. Поскольку философия основана на логике – науке о совершенных рассуждениях, поэтому эта наука, а именно искусство аргументации, приводит к определенности. Хотя уверенность гарантирована аргументацией, мыслитель был удовлетворен этим, и с подозрением относился к философским аргументам. Если выразиться более конкретно, то он не доверял им, так как некоторые философы иногда достигли ложных выводов, несмотря на то, что, вероятно, правильно рассуждали. Здесь он, скорее, осуждает неверие и безбожие большинства философов, и выражает свое неодобрение в неверности и ереси, которые присутствуют в их некоторых выводах. По словам аль-Газали, логика и математика являются парадигматическими философскими дисциплинами с непогрешимыми и точными методологиями. Он не критикует логические и математические методы как таковые; они являются рациональными дисциплинами, и относительно них нет возражений. Совершенно иное происходит с остальными философскими дисциплинами: аль-Газали посвящает им отдельные параграфы, чтобы представить несоответствия в физике, метафизике, политике и этике. Что касается политики, он утверждает, что философы приняли общие принципы откровения и не привнесли ничего другого; в отношении этики он утверждает, что

философы просто приняли то, что было сказано суфиями. Произведение этой философской смеси пророческих высказываний, высказываний суфиев и изложение качеств и привычек души было путаным этическим учением. И здесь мыслитель приходит к выводу, что источник знания не может быть найден ни среди тех, кто обсуждает теологию, ни среди аподиктических аргументов, представленных философами, в результате эклектичного сочетания религии и философии.

11. Бесспорно утверждение аль-Газали, что определенная вера достигается только тогда, когда нет каких-либо противоречий, что происходит от сравнения непосредственного понятия истины с откровением. Но логика не выше откровения, и откровение не заменяет логические рассуждения. Логика ведет к истине. Откровение – истинное задание. В этом смысле они связаны: силлогизмы приведут к тем же выводам, что и откровение. Это, конечно, не означает, что истина откровения исходит из логики. Логика – это метод проверки откровения, что само по себе является истинным; эта проверка необходима, потому что откровение кажется не очевидным. Силлогизм – это путь к раскрытию скрытых значений. Тем не менее, существует еще одна неясная проблема: если божественное послание приходит от Бога, не должно быть никаких сомнений в его истине; на самом деле, тем не менее, есть сомнения. Это интересная эпистемологическая трудность – может быть, кто-то не уверен в какой-либо причине, в которой нет никаких сомнений; откровение может быть истинным, но, если оно непоследовательно для субъекта, оно оказывается бесполезным сообщением, по крайней мере, для этого предмета.

12. Мыслитель согласен с некоторыми суфийскими проблемами (например, акцент на практику вместо теории, или их продвижение аскетизма), но он отвергает экстаз как единственный способ познать истину, предостерегать от излишеств такого рода духовности, которые включают,

например, первенство экстаза над поклонением. Концепция знания радикально отличается от соответствующего учения суфиев, потому что они не заинтересованы в теоретическом описании знаний, их главная проблема – мистицизм. Мистический опыт неосозаемый, что превосходит слова и рациональное понимание. Суфийская концепция знания, подобно свету, и она сильно отличается от философской концепции знания как мысли, и аль-Газали осознает это различие. Он связывает философскую логику с откровением и утверждает, что интеллектуальный или философский способ понимания откровения – лучший способ познать Бога. Это означает, что аль-Газали смягчает некоторые свои критические замечания по философии, пытается показать, что нет противоречий между разумом и религией, и что, на самом деле, религиозные утверждения имеют силлогистическую структуру. Таким образом, он полагал, что можно установить существование положительной связи между логикой и откровением.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

### І. Источники

1. Абу Хамид аль-Газали. Ал-Мункиз мин аз-залал (Избавление от заблуждения)/Аль-Газали Абу Хамид. - Бейрут, 1993. - 48с. (На араб. яз.).
2. Абу Хамид аль-Газали. Бидайат ан-нихайа (Начало наставления на истинный путь)/Аль-Газали Абу Хамид. - Бейрут, 1998. - 176с. (На араб. яз.).
3. Абу Хамид аль-Газали. Мишкат ал-анвар фи тавхид ад-джаббар/Аль-Газали Абу Хамид. - Бейрут, 1994. – 104с. (На араб. яз.).
4. Абу Хамид аль-Газали. Нравственность мусульманина Пер. с арабского А.И.Рустамова/Аль-Газали Абу Хамид. - Киев: Ансар Фаундейшн, 2003. - 364 с.
5. Абу Хамид аль-Газали. Тахафут ал-фаласифа (Опровержение философов) /Аль-Газали Абу Хамид. - Каир, 1972. - 371 с. (На араб.яз.).
6. Абу Хамид Мухаммад Газали. Кимийа-ий саадат (Эликсир счастья)/ Мухаммад Газали Абу Хамид. - Т.1-2. - Тегеран, 1371 х. (На перс. яз.).
7. Абу Хамид Мухаммад Газали. Насихатнаме (Наставления)/Мухаммад Газали Абу Хамид. - Тегеран, 1326. (На перс. яз.).
8. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали. Лучи мудрости (Анвар ал-хикмат)/ Аль Газали Абу Хамид. - М.: Рисалат, 2010. – 48 с.
9. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали. Кимийа-йи саадат (Эликсир счастья)/ Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. Ч.1. – 332 с.
10. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Ат-Тибр ал-Масбук фи насиха ал-мулюк/Аль Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад//Пер. с персидского на арабский. Под ред.: Ахмад Шамс ад-Дин. - Бейрут: Дар ал-китаб аль-аламийа, 1988. – 132 с.
11. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Воскрешение религиозных наук/Аль Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Пер. с арабского Насырова И.Р. - Т.1. Ч.1. - М.: 2007. – 584 с.



12. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Наставление правителям и другие сочинения/Аль Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Пер. с арабского. - М., 2004. – 302 с.
13. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Кимийа-йи са‘адат (Эликсир счастья)/Аль-Газали ат-Туси Абу Хамид Мухаммад. Пер. с перс., вступ. ст., ком-мент. и указ. А.А.Хисматулина. Ч.1-2. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - 466с.
14. Ал-Газали. Ал-Манхул мин та‘ликат ал-усул/Ал-Газали. - Дамаск, 1970. (На араб. яз.).
15. Ал-Газали. Мантик тахафут ал-фаласифа ал-мусамма Ми‘йар ал-‘илм/Ал-Газали. - Каир, 1961. (На араб.яз.).
16. Ал-Газали. Ми‘йар ал-’илм фи фанн ал-мантик/Ал-Газали. - Каир, 1932. (На араб.яз.).
17. Ал-Газали. Мизан ал-‘амал/ Ал-Газали. - Каир, 1964. (На араб. яз.).
18. Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа/ Ал-Газали. - Каир, 1962. (На араб. яз.).
19. Ал-Газали. Тахафут ал-фаласифа/ Ал-Газали. - Каир, 1966. (На араб. яз.).
20. Ал-Газали. Ма‘аридж ал-кудс фи мадаридж ма‘рифат ан-нафс/Ал-Газали. - Бейрут, 1975. (На араб.яз.).
21. Ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид Мухаммад. Кимийа-йи саадат (Эликсир счастья). Ч.1./Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси; пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А.А.Хисматулина. - М.: Издательство «Ихлас», 2011. – 224 с.
22. Аль-Газали Абу Хамид. Мишкат-ул-анвар/Абу Хамид Аль-Газали. - Каир, 1964. – 95 с. (На араб. яз.).
23. Аль-Газали Абу Хамид. Ал-Иктисод фи-л-и‘тикад/Абу Хамид Аль-Газали. - Каир, 1972. – 67 с. (На араб. яз.).
24. Аль-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере/Абу Хамид Аль-Газали. - М.: Наука, 1980. – 376 с.

25. Аль-Газали Мухаммад. Избавляющий от заблуждения/Мухаммад Аль-Газали. Пер. с араб. А.Сагадеева//Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С.211-454.
26. Аль-Газали. Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-анвар/Аль-Газали. - Бейрут, 1986. (На араб. яз.).
27. Аль-Газали. Ал-Рисала ал-ладунийа//Маджму‘а раса’ил ал-имам ал-Газали/Аль-Газали. - Бейрут, 1986 /1406. - Т. 4. (На араб. яз.).
27. Аль-Газали. Илджам ал-авам ан илм ал-калам (Предостережение людей от науки калама)/Аль-Газали. - Каир: Мунирийа, 1309 х. (На араб. яз.).
28. Аль-Газали. Мункиз мин аз-залал/Аль-Газали. - Дамаск, 1992. (На араб. яз.).
29. Аль-Газали. Канун ат-та‘вил/Аль-Газали. - Бейрут, 1993. (На араб. яз.).
30. Аль-Газали. Илджам ал-‘авам ‘ан ‘илм ал-калам/Аль-Газали. - Бейрут, 1993. - 120с. (На араб. яз.).
31. Аль-Газали. Илм-и ладун/Аль-Газали. Пер. А.А.Хисматулина//Хисматулин А.А. Суфизм. - СПб: ПВ, 1999. – С.256-266.
32. Аль-Газали. Джавахир ал-Кур’ан/Аль-Газали. - Бейрут, 1999/1411. (На араб. яз.).
33. Аль-Газали. Начало наставления на истинный путь. (Бидайат ал-хидайат)/Аль-Газали. Пер. с араб. Шамиля ибн Омара. - Махачкала, 2000. – 321 с.
34. Аль-Газали Абу Хомид. Тахофут-ал-фалосифа/Абу Хомид Аль-Газали. Под ред. З. Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2000. – 256 с.
35. Аль-Газали. Мункиз мин ал-залал/Аль-Газали. - Каир, 1303х. (На араб. яз.).
36. Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения/Аль-Газали. Перев. А.В. Сагадеева//Абу Хамид Мухаммад аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. статья и коммент. М.Диноршоева и М.З. Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. – 339 с.
37. Аль-Газали. Божественное знание. Перев. А.Хисматуллина//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. - 339с.

38. Аль-Газзали. Ниша света/Пер. с англ. Хиндола Мадраимова//Аль-Газзали. Опровержение философов. Перев. с араб., вступ. стат. и коммент. М. Диноршоева и З.М. Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. – 339 с.
39. Аль-Газзали. Возрождение религиозных наук/Аль-Газзали. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. - Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. – 424 с.
40. Аль-Газзали. Возрождение религиозных наук/Аль-Газзали. Пер. с ар. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В 10 томах. - Т.1. 2-е издание. - Махачкала: Нур-уль-иршад, 2011. - 460с .
41. Аль-Газзали, Абу Хамид. Ал-мустасфа мин илм ал-усул/Абу Хамид Аль-Газзали. - Бейрут, 1322 г.х. - 330 с. (На араб. яз.).
42. Аль-Газзали. Ал-Рисала ал-ладунийя/Аль-Газзали. - Каир, 1328 х. (На араб. яз.).
43. Аль-Газзали Абу Хамид. Макасид ул-фаласифа/Абу Хамид Аль-Газзали. - Тегеран, 1338. – 253 с. (На перс. яз.).
44. Аль-Газзали Абу Хамид. Насихат-ул-мулук/Абу Хамид Аль-Газзали. - Тегеран, 1351х. - 530 с. (На перс. яз.).
45. Аль-Газзали. Критерий различения ислама и ереси/Аль-Газзали. Пер. с араб. А.В.Кудрявцева, науч. комм. С.Ю.Бородая//Исламская мысль: традиция и современность религиозно-философский ежегодник. - М.: ИД «Медина», 2016. - № 1. – С.201-240.
46. Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. - Т.1. Метафизика/Аристотель. - М.: Мысль, 1976. – 154 с.
47. Аристотель. Сочинения: в 4-х тт. - Т.2. Категории/Аристотель. - М.: Мысль, 1978. – 687 с.
48. Ас-Субки Т. Табакат аш-шафиийя ал-кубра/Т. Ас-Субки. - Каир, 1324 х. - Т. 4. – 614 с. (На араб. яз.).
49. Газзали Абу Хамид. Баварик- ал- илма'/Абу Хамид Газзали. - Тегеран, 1327 г.х. (На перс. яз.).

50. Газали Абу Хамид. Саваних-ал-ушшак/Абу Хамид Газали. - Тегеран, 1378 г.х. – 79 с. (На перс. яз.).
51. Газали Мухаммад. Ихйа' 'улум ад-дин /Мухаммад Газали. - Кум, 1414 х. – 205 с. (На перс. яз.).
52. Газали Мухаммад. Рисолайе саванех ва рисолайе дар мав'иза/ Мухаммад Газали. - Тегеран, 1352 х. (На перс. яз.).
53. Гегель Г.Сочинения. В 14 томах/Г.Гегель. - М.-Л.: Соцэкгиз, 1929-1959. - Т. XI. Лекции по истории философии. Кн.3. - М.: Соцэкгиз, 1935. – 560 с.
54. Декарт Р. Сочинения в 2-х томах. Под ред. В.В.Соколовой/Р.Декарт. М.: Мысль, 1989-1994. - Т. 2. - М.: Мысль, 1994. – 640 с.
55. Ибн Рушд. Опровержение опровержения (Фрагменты)//Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIVBB. Составит.: С.Н.Григорян и А.В.Сагадеев/Рушд Ибн. - М.: Социально-экономическая литература, 1961. – С.408-409.
56. Ибн Рушд. Опровержение опровержени/ Рушд Ибн. - Каир,1964. – 338 с. (На араб. яз.).
57. Истахри А. Усул-е тасаввуф (Принципы суфизма)/А.Истахри. - Тегеран, 1960. (На перс. яз.).
58. Коран. Пер. с араб, и комм. И. Ю. Крачковского. - М.: Наука, 1986. - 727 с.
59. Al-Ghazali. Al-Munqidh min al-Dalal wa al-Muwassil ila dhi al-'Izzah wa al-Jalal. Edited with introduction by Jamil Saliba and Kamil 'Ayyad. 7th ed./ Ghazali Al. - Bayrut: Dar al-Andalus, 1981.
60. Al-Ghazali. Book of Fear and Hope.Translated with introduction by William McKane/Ghazali Al. - Leiden: E. J. Brill, 1967.
61. Al-Ghazali, Al-Munqidh min adalal (Errerur et délivrance) (2nd ed.), F. Jabre (ed. and trans.). - Beirut: Commission Libanaise pour la Traduction des Chefes-d'oeuvres, 1969.
62. Al-Ghazali. Mishkat al-Anwar («The Niche of Lights»).Translated with introduction by W. H. T. Gairdner/Ghazali Al. - New Delhi: KitabBhavan, 1986.

63. Al-Ghazali. The Mysteries of Purity: Translated by Nabih Amin Faris. Reprint/Ghazali Al. - Lahore: SH. ShahzadRiaz, 1992.
64. Foster F. Ghazali on the Inner Secret and Outward Expression of Religion in His Child//Muslim World 23 (1933)/F.Foster. - P. 378–396.
65. Nasr S.N., Mehdi A. Anthology of Philosophy in Persia: Philosophical Theology in the Middle Age and Beyond/S.N.Nasr, A. Mehdi. - I.B.Tauris, 2009.
66. Watt W. Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali/W.Watt. - Edinburgh, 1963.
67. Watt W. The Faith and Practice of al-Ghazali/W.Watt. - Edinburgh, 1963.

## **II. Монографии, научные статьи, учебники, справочные издания**

### **а) на русском языке**

68. Ал-Джанаби М. Жизнь и творчество Аль-Газали: опыт философского осмысления. Ч.1. Аль-Газали в оценках современников и «газалиана» XIX-XX вв./М. Ал-Джанаби//Пространство и Время, 2017. - № 2-3-4 (28-29-30). – С.192-207.
69. Ал-Джанаби М. Знание и вера в философии ал-Газали/М. Ал-Джанаби// Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. - М., 2008. – С.163-171.
70. Аль-Джанаби М.М. Границы разума – рациональная предпосылка «сверхразума»/М.М. Аль-Джанаби. Вестник РУДН. Серия: Философия. - М., 2015. - № 4. – С.73-78.
71. Аль-Джанаби М.М. Теология и философия аль-Газали: монография/ М.М. Аль-Джанаби. - М.: Марджани, 2010. – 240 с.
72. Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Пер. под ред. В.Трилиса/Э. Андерхилл. - Киев: София, 2000. – 496 с.
73. Арберри А.Дж. Суфизм. Мистики ислама. Перевод с английского О.Авдейчик, В.А.Литновская Примечания: С.Д.Фролов/А.Дж.Арберри. - М.: Сфера, 2002. – 272 с.

74. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе/К.Армстронг//Перев. К.Семенова. - М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 720 с.
75. Бартольд В.В. Культура мусульманства/В.В.Бартольд. - М.: Ленком, 1992. - 111с.
76. Беляев Е.А. Мусульманское сектанство. Исторические очерки/Е.А.Беляев. - М.: Изд-во восточной литературы, 1957. – 100 с.
77. Беляев Е.А. Арабы, ислам и Арабский халифат в раннее средневековье. Второе издание/Е.А.Беляев. - М.: Наука, 1965. – 280 с.
78. Бертельс Е.Э. Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы/Е.А.Бертельс//Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. Т. III. - М.: Наука, 1965. – 518 с.
79. Быховский Б.Э. Сигер Брабантский/Б.Э.Быховский. - М.: Мысль, 1979. - 183с.
80. Вазиров З.В. Очерки социальной философии калама и футуввата/З.В. Вазиров. - Душанбе: Дониш, 1991. – 278 с.
81. Вазиров З.В. Философия калама/З.В.Вазиров. - Душанбе: Дониш, 1992. - 60с.
82. Вазиров З. Социальная философия калама: монография/З.В.Вазиров. - Душанбе: Шарки озод, 2000. – 142 с.
83. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. (с приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида)/С.Н. Григорян. - М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 330 с.
84. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока/С.Н.Григорян. - М.: Наука, 1966. – 352 с.
85. Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. Очерк истории (600-1258)/Фон Г.Э.Грюнебаум//Пер. с англ. И.М.Дижур. - М.: Наука, 1986. – 216 с.
86. Гусейнов А.А. Социальная природа нравственности/А.А.Гусейнов. - М.: Изд-во МГУ, 1974. – 157 с.
87. Диноршоева З.М. Мухаммад ал-Газзали и его отношение к философии: монография/З.М.Диноршоева; отв. ред. К.О.Олимов. - Душанбе: Дониш, 2002. - 160 с.

88. Диноршоев М. Гносеология Газали и его мировоззренческая сущность// М.Диноршоев//Известия АН Тадж. ССР. Отд. общ. Наук, 1976. - №4. – С.56-68.
89. Диноршоев М. Проблема разума и веры в трудах Мухаммада ал-Газали/ М. Диноршоев//Изв. АН Республики Таджикистан. ССР Серия: философия и правоведение. - Душанбе, 2001. - №4. – С.55-56.
90. Диноршоев М., Диноршоева З.М. Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали и его «Опровержение философов»/М.Диноршоев, З.М.Диноршоева//Абу Хамид Мухаммад ал-Газзали. Опровержение философов/Пер. с араб., вступ. ст. и коммент. М.Диноршоева и З.М.Диноршоевой. - Душанбе: Ирфон, 2008. – С. 3-110.
91. Еремеев Д.Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления/Д.Е.Еремеев. М.: Политиздат, 1990. - 288 с.
92. Зиёев И.Г. Проблема человека в философии Мухаммеда Икбала/И.Г. Зиёев. - Душанбе: Дониш, 1998. - 115 с. (На тадж. яз.).
93. Зиёев Х.М. Мавлана – жизнь, учение и историческое развитие идей Джалалуддина Руми/Х.М.Зиёев. - Душанбе: Ирфон, 2007. – 124 с.
94. Зиёев Х.М. Суфийский орден мавлавия/Х.М.Зиёев. - Душанбе, 2007. - 276 с.
95. Ибрагим Т.К. Мусульманская философия: антология/Т.К.Ибрагим. - Казань: ДУМ, 2009. – 669 с.
96. Игнатенко А.А. «Божественное» и человеческое в исламе/А.А. Игнатенко// Исламоведение, 2009. - № 1. – С.57-77.
97. Игнатенко А.А. В поисках счастья/А.А.Игнатенко. - М.: Мысль, 1989. - 253с.
98. Игнатенко А.А. Зеркало ислама/А.А.Игнатенко. - М.: Русский институт, 2004. – 215 с.
99. Инаят Хан Х. Мистицизм звука/Х.Хан Инаят. - М.: Сфера, 1998. - 344 с.
100. Иса А.К. Истина суфизма/А.К.Иса. - М.: Ансар, 2004. - 288 с.
101. История арабо-мусульманской философии: Антология/Под ред. А.В. Смирнова. - М.: Академический Проект, 2013. – 267 с.
102. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XI вв. Изд. Социально-экономической литературы Академия

Наук СССР, Институт философии. Составители: С.Н.Григорян и А.В.Сагадеев. – М., 1961.

103. Керимов Г.М. Аль-Газали и суфизм/Г.М.Керимов. - Баку: ЭЛМ, 1969. - 109с.

104. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности/Г.М.Керимов. - СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2009. - 512с.

105. Керимов Г.М. Аль-Газали: религиозно-философские взгляды/Г.М. Керимов// Государство, религия, Церковь в России и за рубежом, 2010. - № 2. – С.227-240.

106. Кирабаев Н.С. Фикх, общество, человек в арабо-мусульманской философии эпохи средневековья/Н.С.Кирабаев. - М.: Инст. философии АН СССР, 1986. – 192 с.

107. Кирабаев Н.С. Средневековая арабо-мусульманская философия/Н.С. Кирабаев. - СПб.: Розамира, 2005. – 94 с.

108. Кирабаев Н.С. Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии аль-Газали/Н.С.Кирабаев//Вестник РУДН. Серия: Философия, 2015. - № 4. – С.10-14.

109. Кныш А.Д. Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции// Суфизм в контексте мусульманской культуры/А.Д.Кныш. - М.: Наука, 1989. – С.6-19.

110. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история /А.Д.Кныш; пер. с англ. М.Г.Романов. - СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

111. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия//Ишрак. Ежегодник исламской философии, 2011. Вып. 2. – С.460–501.

112. Конурбаев М.Э., Конурбаев С.М. Историко-герменевтический очерк философии фальсафа на примере «Князьих зеркал» (Наставления правителям) Абу Хамида аль-Газали ат-Туси: семантико-проайретический



- код/ М.Э.Конурбаев, С.М.Конурбаев//Научный журнал «Сервис plus», 2014.  
- Т. 8. - № 4. – С.21-28.
113. Корбен А. История исламской философии/А.Корбен. Перев. с фр. А.Кузнецова. - М.: Академический Проект и ООО «Садра», 2013. – 360 с.
114. Курбонмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма/А.Курбонмамадов. - Душанбе: Дониш, 1987. – 108 с.
115. Лей Г. Очерк средневекового материализма/Г.Лей. - М.: Иностранная литература, 1962. – 587 с.
116. Лукашевич А.А. Источниковедческие аспекты теории герменевтического опыта Х.-Г.Гадамера/Клио, 2005. - № 4 (31). - С.27.
117. Логико-гносеологические идеи мыслителей Средней Азии. - Ташкент: Фан, 1981. – 200 с.
118. Махмаджанова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми/М.Т. Махмаджанова. - Душанбе: Деваштич, 2001. – 165 с.
119. Махмаджанова М.Т. Философия Джалолуддина Руми/М.Т. Махмаджанова. - Душанбе: Дониш, 2007. – 300 с.
120. Мудрость суфиев. Пер. с персид. О.М.Ястребовой, Ю.А.Иоаннесяна, Б. М.Бабаджанова. - СПб.: Азбука; Петербургское. Востоковедение, 2001. – 439 с.
121. Мутаххари М. Совершенный человек в исламе. Пер. с перс. М. Махшулова/М.Мутаххари. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. - 208 с.
122. Мухаммедходжаев А. Мироззрение Фаридаддина Аттора/А. Мухаммедходжаев. - Душанбе: Дониш, 1974. – 115 с.
123. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма/А.Мухаммедходжаев. - Душанбе: Дониш, 1990. – 116 с.
124. Мухаммедходжаев А. Идеология накшбандизма/А.Мухаммедходжаев. - Душанбе: Дониш, 1991. – 230 с.

125. Мухетдинов Д.В. Принципы суфийской герменевтики аль-Газали/Д.В. Мухетдинов//Ислам в современном мире, 2016. - Т.12. - № 3. – С.53-64.
126. Насыров И.Р. Концепция суфийского познания: «Путь к Богу» (тарик)/И.Р. Насыров//Мистицизм: теория и история. Рос. акад. наук, Ин-т философии. - М.: ИФРАН, 2008. – С.122-153.
127. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)/И.Р. Насыров. - М.: Языки славянских культур, 2009. – 552 с.
128. Насыров И.Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом аль-Газали/ И.Р.Насыров//Философский журнал, 2015. - Т. 8. - № 3. – С.60–77.
129. Насыров И.Р. Ал-Газали о прорыве к трансцендентному миру/И.Р. Насыров// Философия религии: аналитическое исследование, 2017. - Т. 1. – С. 00-105.
130. Нофал Ф.А. Ибрахим Ибн Саййар Ан-Наззам/Ф.А.Нофал. Ред. А.В. Смирнов. - М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. – 152 с.
131. Нурбахш Д. Иисус глазами суфиев/Д.Нурбахш. - М.: Когелет, 1999. – 127 с.
132. Нурбахш Д. Таверна среди руин. Семь эссе о суфизме. Перевод с английского Л.Тираспольского. 4-е издание/Д.Нурбахш. - М.: ART FORUM, 1999. – 133 с.
133. Нурбахш Д. Духовная нищета в суфизме. Великий демон Иблис/Д. Нурбахш. - М.: Оптимус Лайт, 2000. – 266 с.
134. Олимов К. Мироззрение Санои/К.Олимов. - Душанбе: Дониш, 1973. – 136 с.
135. Олимов К. Мироззрение Абдуллаха Ансори/К.Олимов. - Душанбе: Дониш, 1988. – 164 с. (На тадж. яз.).
136. Олимов К. Хорасанский суфизм (Опыт историко-философского анализа)/К.Олимов. - Душанбе: Дониш, 1993. – 285 с.
137. Пиотровский М.Б. Коранические сказания/М.Б.Пиотровский. - М.: Наука, 1991. – 216 с.

138. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе/Ф.Роузентал. - М.: Наука, 1978. – 372 с.
139. Сибагатуллина А.Т. Тайны суфизма/А.Т.Сибагатуллина. - Казань: ТГГИ, 1998. – 430 с.
140. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби// Рационалистическая традиция и современность/А.В.Смирнов. - М.: Наука, 1990. – С.206-222.
141. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)/А.В.Смирнов. - М.: Восточная литература, 1993. – 326 с.
142. Смирнов А.В. Суфизм: этика растерянности//История этических учений. Учебник для вузов/А.В.Смирнов. Под ред. А.А.Гусейнова. - М.: Академический проект; Трикста, 2015. – С.276-280.
143. Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал-ад-дина Руми и Мухаммада Икбала/М.Т.Степанянц. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. – С.136-153.
144. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма/М.Т.Степанянц. - М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1987. – 192 с.
145. Степанянц М.Т. Исламский мистицизм/М.Т.Степанянц. - М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2009. – 272 с.
146. Суфии: [Восхождение к истине]: Собр. притч и афоризмов/Подгот. Лео Яковлевым. - М.: ЭКСМО-пресс, 2001. – 639 с.
147. Суфизм в контексте мусульманской культуры. Отв.ред.: Пригарина Н.И./Под редакцией Кожуховской А.А. - М.: Наука, 1998. – 338 с.
148. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912-1998)/Сост. и отв. редактор А.А. Хисматулин. - СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. – 394 с.

149. Суфийская мудрость/Сост. В.В.Лавский. - Минск.: ИП «Лотаць», 1998. – 397 с.
150. Сюкияйнен Л.Р. Ислам и права человека в диалоге культур и религий/ Л.Р. Сюкияйнен. - М.: Садра, 2014. – 212 с.
151. Топбаш О.Н. Тасаввуф от имана к ихсану/О.Н.Топбаш. Пер. с турецкого. - М.: «САД», 2008. – 488 с.
152. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. А.А.Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф.Акимускина/Дж.С.Тримингэм. - М.: «София», ИД «Гелиос», 2002. – 328 с.
153. Умаров И. Философские и этические взгляды Айналкузата/И.Умаров. - Душанбе: Ирфон, 1984. – 62 с.
154. Философско-терминологический словарь. - Калуга: Гриф, 2004. – 330 с.
155. Фильштинский И.М. История арабов и халифата (750-1517 гг.)/И.М. Фильштинский. 3-е изд., испр. и доп. - М.: АСТ: Восток-Запад, 2006. – 349 с.
156. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие/Е.А.Фролова. - М.: Институт философии РАН, 1995. – 175 с.
157. Хаттар М.Ю. Энциклопедия суфизма/М.Ю.Хаттар. Пер. с арабского. - М: Издательский дом «Ансар», 2005. – 480 с.
158. Хазраткулов М. Тасаввуф (Суфизм)/М.Хазраткулов. - Душанбе: Маориф, 1988. - 128 с. (На тадж. яз.)
159. Хисматулин А.А. Суфизм: монография/А.А.Хисматулин. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.
160. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этики Абу Хамида Газали и Насириддина Туси/А.А.Шамолов. - Душанбе: Ирфон, 1994. – 180 с.
161. Шамолов А.А. Сравнительный анализ этических концепций Абу Хамида Газали и Насридина Туси/А.А.Шамолов. - Душанбе: Дониш, 1994. – 210 с.

162. Шамолов А.А. Худжатулислам Газали: социально-политические взгляды: монография/А.А. Шамолов. - Душанбе: Дониш, 1996. – 332 с. (На тадж. яз.).
163. Шамолов А. Философско-теологические воззрения Газали/А.А. Шамолов. - Душанбе: Дониш, 2001. – 362 с.
164. Шамолов А.А. Философия теологии Мухаммада Газали: монография/А.А.Шамолов. - Душанбе: Пайванд, 2008. - 469 с.
165. Шиммель А. Мир исламского мистицизма/А.Шиммель. Перевод с английского Н.И.Пригариной и А.С.Раппопорт. - М.: Алетейя. Энигма. 1999. – 416 с.
166. Эрнст К. Суфизм/К.Эрнст. Пер. с англ. А.Горькавого. - М.: «ФАИР-ПРЕСС», 2002. – 320 с.

**б) на английском, французском и немецком языках**

167. Abul-Quasem M. The Ethics of al-Ghazali/M. Abul-Quasem. - Jaya, 1975.
168. Al-Ghazâlî's Tahâfut: Is It really a rejection of Ibn Sînâ's philosophy?/J. Janssen// Journal of Islamic Studies, 2001. - P.1-17.
169. Altmann A. The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism//Studies in Religious Philosophy and Mysticism. - London: Routledge, 1969. - P.1–40
170. Baldick J. Mystical Islam. An Introduction to Sufism/J.Baldick. - N.Y., 1989.
171. Bello I.A. The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wîl in the conflict between al-Ghazālî and Ibn Rushd/ I.A. Bello. - Leiden: E. J. Brill, 1989.
172. Binder L. Al-Ghazzali's Theory of Islamic Government/L. Binder//Muslim World, 1955. - № 45. - P.229-241.
173. Frick H. Ghazalis Selbstbiographie: ein Vergleich mit Augustins Konfessionen/ H. Frick. - Leipzig: J.C. Hinrichsche Buchhandlung, 1919.

174. Frank R.M. Creation and the Cosmic system: al-Ghazālī and Avicenna/R.M. Frank. - Heidelberg: Carl Winter, 1992.
175. Frank R.M. Al-Ghazālī and the Ash‘arite School, Durham/R.M. Frank. - North Carolina, 1994.
176. Gianotti Timothy J. al-Ghazālī’s Unspeakable Doctrine of the Soul: Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyā’/J.Timothy Gianotti. - Leiden: Koninklijke Brill Nv, 2001.
177. Goodman L.E. Did al-Ghazali Deny Causality?/L.E.Goodman// StudiaIslamica, 1979. - № 47. - P.83–120.
178. Horten M. DieHauptlehre des Averroes nach sein Schrift „Die Widerlegung” des Gazali / M. Horten. - Bonn, 1913.
179. Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. - New York: Cambridge University Press, 1985.
180. Henri Laoust. La Politique de Gazali/Laoust Henri. - Paris: Paul Geuthner, 1970. - 414s.
181. Jabre F. La Notion de la Ma`rifa chez Ghazali/F. Jabre. - Beyrouth, 1958.
182. Laeman O. Al-Ghazālī and the Ash‘arites, in: Asian Philosophy/O.Laeman. Vol. 6. - № 1, 1996.
183. Macdonald D.B. The Life of al Ghazzali, with Special Reference to His Religious Experience and Opinions/D.B.Macdonald//Journal of the American Oriental Society, 1899. - № 20. P. 117–132.
184. Marmura M. Ghazālī and Demonstrative Science/M.Marmura//Journal of the History of Philosophy 3:183–204. Reprinted in Marmura, 2005. - P.231–60.
185. Mitha F. Al-Ghazālī and the Isma‘ilīs. A debate on Reason and Authority in Medieval/F. Mitha. London: IB Taurus/Institutue for Ismaili Studies, 2001. - 49 p.
186. Nofal N. (2000). Al-Ghazali, Prospects: the quarterly review of comparative education (UNESCO: international Bureau of Education)/N. Nofal. - Paris: Vol. XXIII. - №3 (4).

187. Obermann I. Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazali's. Ein Beitrag zum Problem der Religion/I.Obermann. - Leipzig, 1921.
188. Shehadi P. Ghazali's Unique Unknowable God/P.Shehadi. - Leiden, 1964.
189. Sagal, P. T. "Skepticism in Medieval Philosophy: A Perspective," The Philosophical Forum, 1982. - № 14(1). - P.80–92.
190. Wensink A.J. Pensee de Ghazzali/ A.J. Wensink. - Paris, 1940.
191. Uranus, Neptune, Pluto, and the Outer Solar System Linda T. Elkins-Tanton Infobase Publishing, 2006.- 225 с.
192. Zwemer S.M. A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of al-Ghazali, Mystic and Theologian of the Eleventh Century/ S.M. Zwemer. - New York: Fleming H. Revell, 1920.

#### **в) на персидском и арабском языках**

193. Али ибн ал-Валид. Даминг ал-батил ва хатф ал-муназил. - Т.1. - Бейрут, 1982. – С. 33. (На араб. яз.).
194. Аль-Бакари М. И'тирафат аль- Газали/М. Аль-Бакари. - Каир, 1943. (На араб. яз.).
195. Аль-Джанаби М. Аль-Газали ва-л-сираал-аш'ариал-му'тазили/М.Аль-Джанаби//Ан-Нахдж, 1989. - № 27. - С.148–161. (На араб. яз.).
196. Аль-Усман А.К. Ад-дирасатан-нафсия индаль-муслимин ва аль-Газали биваджхинхас/А.К.Аль-Усман. - Каир, 1962. (На араб. яз.).
197. Аль-Усман А.К. Сират аль-Газали ва аквал ал-мутакаддимин фихи/ А.К.Аль-Усман. - Дамаск, 1961. (На араб. яз.).
198. Аз-Захаби Ибн Ахмад. Сайр а'лам ан-нубала'/Ибн Ахмад Аз-Захаби. - Бейрут, 1405х. (На араб. яз.).
199. Амин Х. Аль-Газали: факих ва файласуф ва мутасаввуф (Газали: богослов, философ и суфий)/Х.Амин. - Багдад, 1963. (На араб. яз.).
- Ас-Сафади. Аль-вафи би-ль-вафайат. - Т. 1. - Стамбул, 1931. – С. 276. (На араб. яз.).

200. ‘Аббуд А. Ал-фикр ал-тарбави ‘инда аль-Газали (Педагогические взгляды аль-Газали)/ А.‘Аббуд. - Каир, 1982. - 240 с. (На араб. яз.).
201. Бадави А.Р. Муаллафат аль-Газали (Сочинения аль-Газали)/А.Р. Бадави. - Кувейт, 1997. (На араб. яз.).
202. Ваикани М. К. Газали дар чустучуй-е хакикат (Газали в поиске истины)/ М.К. Ваикани. - Тегеран, 1382х. (На араб. яз.).
203. Гольдциэр И. Ал-акида ва-л-шариа фи-л-ислам. - Каир, 1959. - С.181 (На араб. яз.).
204. Дунийа С. Ал-хакика фи назар аль-Газали (Истина на взгляд аль-Газали)/С.Дунийа. - Каир, 1965. (На араб. яз.).
205. Джанаби М. Аль-Газали: Ат-Та’аллуф ал-лахути-ал-фалсафи-ас-суфи. - Бейрут, 1998. (На араб. яз.).
206. Дэ Бур Т. Тарихаль-фалсафафи-л-ислам. - Каир, 1957. (На араб. яз.).
207. Ибн ал-Ханбали. Шазарат аз-захаб фи ахбар мин захаб. - Т. 3. - Бейрут, 1406х. – 200 с. (На араб. яз.).
208. Ибн Сабин. Ар-расаил: ар-рисала аль-факирийа/Сабин Ибн. - Каир, 1965. (На араб. яз.).
209. Ибн Сина ва Сохраварди Фалсафа-йе. Рамз ва достонхо-йе рамзи дар адабе форси. – Тегеран, 1467 х. (На перс. яз.).
210. Ибн Рушд. Китаб фасл аль-макал ва тақрир мабейн аш-шари'а ва ль-хикма мин аль-иттисал. - Аль-Джазаир, 1977. – С.11. (На араб. яз.).
211. Зарринкуб А.Х. Ферар аз мадрасе. Дар борае зендаги ва андишай-е Абу Хамид Газали (Побег из школы. О жизнедеятельности и взглядах Абу Хамид Газали)/А.Х.Зарринкуб. - Тегеран, 1353х. (На персид. яз.).
212. Кадири Х. Афкари сийасий-е Газали (Политические мысли Газали)/ Х. Кадири. - Тегеран, 1370 х. - 221 с. (На персид. яз.).
213. Луис Х. Сийасат ва Газали (Политика и Газали)/Х.Луис. Пер. Махди Музаффари. - Тегеран, 1353х. - 571 с. (На персид. яз.).
214. Мазахиб ат-тафсир ал-ислами. - Каир, 1955. (На араб. яз.).



215. Мубарак З. Аль-ахлак инд аль-Газали (Этические воззрения аль-Газали)/З.Мубарак. - Каир, 1971. – 344с. (На араб. яз.).
216. Никольсон Р.А. Тасаввуфи исломи (Исламский суфизм). - Тегеран, 1358х. - 254 с. (На персид. яз.).
217. Никольсон Р.А. Ирфони орифони мусалмон (Мистицизм мусульманских мистиков). - Тегеран, 1382х. (На перс. яз.).
218. Салиба Дж., Айяд К. Мукаддимат аль-мункиз мин ад-далал/Дж. Салиба, К. Айяд. - Бейрут, б. г. (На араб. яз.).
- 219.Таш Кубри-заде. Мифтах ас-саада ва мисбах ас-сийада. - Т.2. - Хайдарабад, 1299х. – 202с. (На араб. яз.).
220. Халаби А.А. Шинокте ерфон ва орифоне ирани (Ознакомление с мистицизмом и иранскими мистиками). - Тегеран, 1352х. – 280 с. (На персид. яз.).
221. Хариси А. М. Кувват-ул-кулуб (Сила сердец)/А.М.Хариси. - Каир, 1961. (На араб. яз.).
222. Хумаи Дж. Газалинаме/Дж. Хумаи. - Тегеран, 1342. (На перс. яз.).
223. Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. - Т. 2. - М.: Языки славянских культур, 2010. - С. 41-42.
224. Шайх Саид. Ма ба‘д ал-таби‘а Газали (Метафизика Газали)/Саид Шайх. - Тегеран, 1365. (На перс. яз.).

### **III. Диссертации и авторефераты**

225. Аль-Джанаби М. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газали: дисс. ... докт. философ. наук/М.Аль-Джанаби. - М.: МГУ, 1991. - 224 с.
226. Ибрагим Т.К. Философия калама (VIII-XV вв.): дисс. ... док. философ. наук. - М.: РАН, 1984. – 339 с.
227. Кирабаев Н.С. Проблема человека в доктрине Аль-Газали: автореф. дисс... канд. философ. наук. - М., 1979. – 21 с.

228. Шамсов М.С. Суфийское учение Ходжа Мухаммада Порсо: дисс. ... канд. философ. наук. - Душанбе, 2015. – 156 с.

#### IV. Электронные ресурсы

229. Аль-Газали Абу Хамид. Ниша света // [Электронный ресурс] Режим доступа: [http://farhang-alshia.narod.ru/karbin/gaz\\_nur.html#](http://farhang-alshia.narod.ru/karbin/gaz_nur.html#) (Дата обращения: 07.02.2017 г.).

230. Степанянц М.Т. Восточная философия. - М., 2001. - 511 с.// [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://log-in.ru/books/vostochnaya-filosofiya-vvodnyiy-kurs-stepanyancs-m-t-filosofiya/> (Дата обращения: 21.02.2018 г.).

231. Идрис Шах. Путь суфиев // [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://lib.ru/filosof/sufi/hidayat/sufii.txt>. (Дата обращения: 01.11.2017 г.).

232. О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в Богопознании (ма‘рифат). Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (Ихйа’-ул-‘улум ад-дин <http://lib.ru/filosof/sufi/>) (Дата обращения: 08.11.2018г.).

233. Интернет-ресурс: <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-medieval/> (Дата обращения: 21.10.2017 г.).

234. Интернет-ресурс: <https://plato.stanford.edu/entries/al-ghazali> (Дата обращения: 05.07. 2017 г.).