МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ИНСТИТУТ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
Кафедра археологии, истории Древнего мира и Средних веков

РЕКОМЕНДОВАНО К ЗАЩИТЕ
В ГЭК И ПРОВЕРЕНО НА ОБЪЕМ
ЗАИМСТВОВАНИЯ
Заведующий кафедрой
д-р. ист. наук, профессор
_____ А. Г. Еманов
21.06. _____2018 г

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА
(магистерская диссертация)

99 ИМЕН АЛЛАХА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ

46.04.01 История
Магистерская программа «История Средних веков»

Выполнил работу
Студент 2 курса
очной формы
обучения
Холмуминов
Феруз
Зариф угли

Руководитель работы
канд. филос. наук,
доцент
Григоришин
Сергей
Викторович

Рецензент
канд. ист. наук
заведующий кафедрой «ISESCO
по изучению исламской
цивилизации» Международной
исламской академии
Узбекистана
Махсудов
Давронбек
Рустамович

г. Тюмень, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ…….....4

ГЛАВА 1. ЖИЗНЬ И НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ГАЗАЛИ

1.1 Довод Ислама Имам Аль-Газали…..…..…….……...……....17

1.2 Прекрасные имена Аллаха и их краткий анализ……..……..….....26

ГЛАВА 2. ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ В ТОЛКОВАНИИ ЗНАЧЕНИЙ (СМЫСЛОВ) ПРЕКРАСНЫХ ИМЕН АЛЛАХА

2.1 Научный анализ рукописей «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»….....38

2.2 Критический взгляд на философскую сущность сочинения..…..….46

ГЛАВА 3. ПОЗНАВАЕМОСТЬ И НЕПОЗНАВАЕМОСТЬ СУЩНОСТИ БОГА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ

3.1 Проблема непознаваемости Бога в творчестве аль-Газали .....……69

3.2 Познаваемые аспекты Бога в трудах аль-Газали……..…81

ЗАКЛЮЧЕНИЕ……...……...…….....….….91

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ……..…….…….....94

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. Сегодня в исламском мире существует термин «прекрасных имён Аллаха» (аль-асма аль-хусна),[1] но отсутствует чёткое определение их количества, конкретная оценка роли в философии Абу Хамида Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ахмад ат - Туси аль - Газали. Это объясняется скудной исследовательской базой. Обратимся к творчеству мыслителя с его специфическим пониманием мироздания, признавая его личный научный авторитет в области исламской философии, чтобы понять как «99 прекрасных имен Аллаха» отображаются в религиозно-философском мировоззрении Газали. Творчество Абу Хамида аль - Газали - одного из самых известных и великих мыслителей мусульманского средневековья, всё ещё не оценено в полной мере. И не удивительно, что его работы и «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» (Аль-максад аль-асна фи шархи ма’ани асма Аллахи аль-хусна) в том числе принципиально отличаются от трудов его оппонентов: некоторые в целом одинаковые как для мусульман, так и для не мусульман понятия раскрыты по-разному. Это обусловлено понятными объективными причинами – культурными, историческими, религиозными, языковыми. Но, несмотря на вышесказанное, в наши дни именно это сочинение снискало наибольшую популярность среди людей, изучающих ислам, не будучи мусульманами по происхождению, а преимущественно, среди европейцев. И в то же время эта книга, как ни парадоксально, является наименее изученной работой Газали. Научный анализ его сочинения и сравнение с Кораном позволит определить пользу его работы в современном исламском мире, а также поможет в освоении определённых гуманитарных дисциплин, направленных на изучение места ислама в общем ряду мировых религий. Кроме того, данная работа способствует лучшему пониманию столпов ислама за пределами исламского мира.

Существует много причин показывающих актуальность темы научных исследований. Во-первых, убеждение, что текст интересен и важен, но не только исторически, но и для Ислама. Книга «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» Газали может разумно объединить некоторые современные дискуссии в философии религии: те, которые касаются практической (то есть моральной) функции богословия и религиозного языка, природы мистической цели, логических последствий непознаваемости Бога для проблемы атрибуции в философии Газали.

---

[1] Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. Под редакцией В.И.Беляева [Предисловия В.И.Беляева и П.А.Грязневича]: 2-е. изд. – М. Наука, 1986. – С. 7:180.

По этой причине, по крайней мере, текст заслуживает тщательного научного анализа, и, следовательно, необходимо сначала анализировать арабские оригинальные манускрипты.

Во-вторых, ни одно из существующих печатных изданий не является научно критическим изданием, и все они содержат много ошибок. Если нынешние издания все еще не полностью свободны от ошибок, это означает, что научное исследование по этой теме имеет большое значение.

Газали – великий ученый, правовед (*факих*), суфий и философ, еще при жизни завоевавший высшую ученую степень своего времени Довод ислама («*Худжжат аль - ислам*»), – был одним из самых выдающихся мыслителей «золотой» эпохи ислама. Ученый оказал значительное влияние на формирование облика исламской культуры. Его также называли Оживителем веры («*Мухий ад - дин*») и Обновителем ислама («*Муджаддид*»).

Творчество Газали – всё ещё не оценено в полной мере ни в западной, ни в европейской, ни в восточной научной литературе. Европейцы, безусловно, относят его к числу великих оригинальных мыслителей мусульманского Востока, обладающего, по словам Гегеля, остроумным скептицизмом и великолепным отношением к мировоззрению Газали во все времена было различным, нередко диаметрально противоположным. Кто-то считал его великим религиозным мыслителем,[1] некоторые – считали моралистом,[2] другие признавали - обновителем Ислама,[34] для третьих он был - политическим реакционером,[5] существуют исследователи, которые считают Газали как - остроумным скептиком, сокрушителем философии, догматиком, схоластом, который низвёл роль философии и науки к пособникам богословия, реакционным религиозным теологом, передовым деятелем, который для современных и будущих поколений навсегда останется источником живой мысли, нравственной силы и свободы.[6]

Причиной этому послужила его масштабная деятельность по защите ислама в наиболее критический для последнего период, когда здание мусульманской веры

---

[1] Abul Quasem, M. The Ethics of al - Ghazali A Composite Ethics in Islam / M. Abul Quasem. - Petaling jaya: Selangor, 1975. – P 43.

[2]Игнатенко, А.А. Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцедентного – аль - гайб) // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. / А.А. Игнатенко. – М.: Восточная литература, РАН, 1998. – С. 175.

[3] Хисматуллин, А.А. Классическое суфийское сочинение «Кимийа-йи Са'адат» («Эликсир счастья») Абу Хамида Мухаммада ал-Газали Ат-Туси (l058-1111). / А.А. Хисматулин. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 224.

[4] Laost, H. La politique de Ghazali / H. Laost. – Paris: Paul Geuthner, 1970. – P. 385.

[5]Macdonald, D.B. Development of Muslim Theology, juris prudence and Constitutional Theory / D.B. Mcdonald. - N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1903. – P. 154.158.

[6]Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали: автореф. Дис. … д-ра. филос. наук: 09.00.03: / Шамолов Абдулвохид Абдуллоевич. – Душанбе: Дониш, 2003. – С. 4.

расшатывали различные противоборствующие религиозно-идейные направления и множество расплодившихся сект.

Без идейного наследия Газали невозможно представить исламскую культуру. Все, что было им накоплено за годы учебы, преподавания и полемики с идейными оппонентами, вылилось в книги, трактаты, число которых доходит до 999.[1] Но в историю он вошел в первую очередь как автор энциклопедического сочинения «Возрождение религиозных наук» (Ихйа улум ад - дин).

Актуальность теологических и философских взглядов Газали не исчерпывается только постановкой чисто религиозно-философских проблем. Эти взгляды Газали представляют интерес и для воссоздания картины интеллектуальной ситуации в средневековом мусульманском обществе, для понимания конкретных и общих особенности истории, выявления глубоких тенденций и закономерностей происходящего в культуре и духовной жизни мусульман. А так же изучение творческие наследие мыслителя может быть ключом для понимания многих важных особенностей средневековой философии и теологии.

В течение многих лет в анализе учения мыслителя участвовали не только мусульманские ученые, но и европейские философы, большинство, из них руководствуясь различными целями и установками, разработали стереотип о философии Газали, который доминирует в современной исторической философской литературе, как «реакционная», «догматическая» философия.[2] Именно несостоятельность культурологических спекуляций данных авторов создает важность изучения теологических философий Газали.

На современном этапе развития теологических и философских наук настало время проанализировать философских проблем теологии не как устаревшего мировоззрения, а как активно развивающегося направления философски-религиозного мышления. Чтобы понять сущности и характеристики современного исламского религиозного мировоззрения необходимо знание истории его становления и развития.

Исследование теологических и философских взглядов Газали должно углубить и расширить современные представления о месте и роли религии, науки, веры и разума в средневековом мусульманском обществе.

Религиозная философия Газали представляют интерес в связи с регулярным увеличением социально - исторического значения религиозной мысли и необходимостью отслеживать историю развития религиозной мысли в историческом контексте.

---

[1]Насыров, И. д-р. ф. наук. указал в своей статье: http://dumrf.ru/islam/theology/2842 03.04.2017.
[2]Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – С. 5.

С помощью изучение теологических и философских наследий Газали мы можем, определит роль философии в теологии Ислама. То есть исследование творческих наследий Газали служит соединяющим мостом между философией и религией Ислама. Так как Имена и атрибуты Аллаха являются одним из важнейших компонентов исламского вероучения и в этом контексте изучение фигурирования имен и атрибуты Аллаха в философии Газали имеют очень важное значение.

В созданном Газали учении отразились не только культурные достижения арабо-мусульманского общества (Халифата), но и судьбы античной философской традиции, итоги ее осмысления за те пять веков, которые предшествовали его появлению. Газали систематизировал все достижения великой мусульманской цивилизации за пять веков. Черезвычайно разнообразна тематика сочинений Газали: в его трудах нашли свое воплощение достижения основных интеллектуальных дисциплин мусульманского общества того времени – правоведения (*фикх*), богословия (*калам*), философии и суфизма. Он вошел в историю Ислама как защитник исламской религии и как ее обновитель. Согласно *Хадису* (высказыванию Пророка Мухаммада мир ему и благословение), приводимого, в частности, Ибн Асакиром, в котором говорится о приходе обновителя (*муджаддид*е) ислама в каждое столетие, мусульмане воспринимали Газали как обновителя V столетия ислама.

Источники. Главные источники, на которых базируется исследование – это, 8 основных рукописей книги «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» («Аль-максад аль асна фи шархи мани асма Аллахи аль-хусна») Абу Хамида аль-Газали. В том числе другие работы Газали такие как «Возрождение религиозных наук» (Ихйа улум ад-дийн), «Эликсир счастья» (Кимийа-йи са'адат), «Намерения философов» (Макасид аль-фаласифа), «Самоопровержение философов» (Тахафут аль-фаласифа), «Начало наставления на истинный путь» (Бидайат ал-хидайат), Избавляющий от заблуждения (Ал-мункиз мин ад-далал), «Ниша Света» (Мишкат аль - анвар) и др.

В качестве канонических источников в первую очередь, Коран и Хадис, а также другие источники Исламского вероучения.

В первой части книги «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» подробно освещаются несколько сложных концептуальных вопросов, таких как: различение понятий имени и качества, описание в общих чертах того, как дается имя и каким образом имена связаны с объектами, которые, как подразумевается, они называют. Рассуждения автора отражают некоторые вопросы, которые и в настоящее

время обсуждаются в философских кругах, и это показывает, что затронутые проблемы не поддаются простому решению.

Во второй части исследуется каждое имя из традиционного списка по Абу Хурайре.[1] Сначала рассматривается, каким образом можно прояснить наше употребление конкретного термина при описании определенных качеств Аллаха, для того чтобы это приносило больше пользы и не вводило в заблуждение на пути к пониманию истинной сущности Того, Кого Коран называет Богом. Вторая часть толкования каждого имени обычно начинается с заглавия «Наставление» (танбих) и предназначается для того, чтобы посоветовать верующим, как им самим можно приобрести частичку этого Божественного качества и таким образом достичь большего довольства Аллаха. В эпилоге к этому разделу рассматриваются различные объяснения этого частичного приобретения качеств Аллаха, а также проясняется позиция самого Газали относительно суфийской традиции: как традиционной религиозной классификации имен, так и к философским взглядам на Божественную природу.

В третьей части рассматривается вопрос об именах, не вошедших в традиционный список, но встречающихся в Священном Коране или в более поздней традиции, о преимуществе имен Аллаха в традиционном порядке, а также об относительной свободе, которой верующие могут пользоваться, добавляя имена к тем, которые были ниспосланы им Аллахом.

Газали о своей книге говорит следующее: «Мы посчитали уместным разделить повествование этой книги на три части. В первой части обсуждаются вступительные вопросы; вторая часть рассматривает цели и задачи; а третья – содержит различные дополнения к этой теме. Главы первой части вводят в проблему и подготавливают решение основных вопросов, тогда как в третьей части о них идет только чтобы внести какие-то дополнения и завершить толкование. То есть главное, что мы ищем, находится в средней части».[2]

Что касается первой части, то в ней (1) содержится толкование таких понятий, как имя, называемый объект и имя наречение (именование или название), (2) обращается внимание на ошибки, которые совершают большинство ученых, занимающихся этим вопросом, и (3) обсуждается, возможно ли имена и атрибуты Аллаха, схожие по смыслу (например, Величайший «аль-Азым», Величественный «аль-Жалиль» и Большой «аль-Кябир») рассматривать в качестве синонимов или же необходимо четко разграничивать их

---

[1]Абу Хурайра-Абдуррахма́н ибн Сахр ад-Давси аль-Яма́ни, известный как Абу́ Хура́йра (араб.ابو هريرة) один из наиболее известных соподвижников пророка (Йемен 599-676 Медина х.)

[2]Абу Хамид аль-Газали 99 прекрасных имен Аллаха. / Абу Хамид аль-Газали. Пер. с араб. – СПБ.: Издательство «Диля», 2009. – С. 8.

значения? Также (4) в этой части разъясняется, что происходит, когда у имени два значения, каким образом оно их сочетает? Несет ли оно в себе оба смысла в равной мере как общее обозначение (например, как «животное» при описании льва и ягненка), или же одно из значений предпочтительнее? Наконец, здесь же указывается, какова доля человека от знания значений каждого из имен Аллаха.

Вторая часть содержит (1) толкование значений 99 имен Аллаха, (2) объяснение того, как люди сунны сократили их до сущности с семью качествами и (3) как философы и му'тазилиты в своем учении свели их в единственную сущность без многообразия.

В третьей части (1) разъясняется, что имен Аллаха больше, чем 99, (2) рассказывается о том, как допускается описывать Аллаха, с помощью средств, способных охарактеризовать Его, но о чем нет никаких Божественных указаний – поскольку это не запрещено. И наконец, (3) говорится об особенностях и преимуществах перечисления этих 100 без одного имен.

Помимо выше упомянутых источников жизни и научных наследий, принадлежащих Газали, также будут использованы последующие научные и литературные источники.

Степень разработанности темы исследование. Абу Хамид аль-Газали олицетворяет целую эпоху мусульманской культуры со всеми ее философскими, теологическими и религиозно-политическими направлениями и течениями. В мире ислама результаты исследования многогранного творчества и неординарной жизни Газали были закреплены в многочисленных сочинениях, где собраны биографические и библиографические данные о мыслителе, обобщены его высказывания и сведения о нем.

В научной литературе о Газали принято выделять девять групп работ, различных по объёму и методу исследования:

1) биографические и библиографические труды;

2) труды по полемике мыслителя с философами;

3) труды, посвященные полемике Газали с исмаилитами;

4) труды по философии и логике;

5) труды по этике;

6) сравнительные исследования, в том числе с использованием методов современной социологии;

7) исследования капитального трактата Газали «Возрождение религиозных наук»;

8) исследования по другим отдельным произведениям мыслителя;

9) комментарии к переводам.[1]

Среди ученых интерес к научному наследию Газали начался еще до его смерти. В средние века много Исламских ученых обратили внимание на работы, в которых описаны основные принципы учения мыслителя. Основываясь на этих работах, они написали свои интересные научно-популярные книги. Некоторые из них посвятили свои работы анализу трактатов Газали. Вот некоторые из книг, которые мы можем включить среди таких работ: Ф. Нишапури (451-529 г.х.) – «Китаб ус-сийак». Иби Асакир (499-591 г.х.) – «Тарихе Димишк», Аль - Джавзи (508-597 г.х.) – «Ал-мунтазам фи тарих-ул-мулук ва-л-умам», Ибн Халликан (608-681г.х.) – «Вафайат аль-айан анба аз-заман», У. Захаби (673-748 г.х.) – «Тарих аль – ислам», «Дувал-аль – ислам» и «Тазкират ул – хуффаз», А. Сафади (696-764 г.х.) – «Ал-вафи би-л-вафийат» и «Шарху лимийат аль – аджам», А. Яфан (ум.768 г.х.) – «Марарат-ул-джинан ва гуррат-ул-йакзан», Ас-Субки (727-771 г.х.) – «Табакат-ут-шафийа аль-кубра», Т. Куброзаде (ум.962 г.х.) – «Мифтах-ус-са'ада», М. Зубейди (1145-1205 г.х.) – «Атхафу ас-садати ил-муттакин» и др. В этих работах философы средневековья попытались проанализировать жизненный путь и идейную направленность мировоззрения мыслителя.[2]

Проделано множество работ по переводу с арабского и персидского языка на английский, французский, русский, немецкий, индонезийский, узбекский и тюркский языки таких известнейших трудов аль-Газали, как «Возрождение религиозных наук», «Эликсир счастья» «Намерения философов», «Избавляющий от заблуждения», «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», и др.

Среди исследовательской работы о жизни и деятельности Газали прежде всего следует отметить произведение арабских учёных Аль – Букраи Абдул Ата в книге «Признание Газали»,[3] Ар – Рифаи Ахмад Фарид в книге «Аль - Газали»,[4] Ахмад Аль – Шарийази «Аль – Газали ват – тасаввуф аль-Ислам»,[5] Абдуррахман Бадави в книги «Муаллифати Аль - Газали» и «Человек и его сущность в арабской мысли»,[6] в этих работах содержится ряд ценных соображений, касающихся определения места Газали в мусульманской научно-религиозной жизни. Бадави, рассматривая проблемы

---

[1] Абу Хамид Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад — дин) / Абу Хамид Газали; пер. с араб. исследование и комментарий В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – С. 12.

[2] Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – С. 5.

[3] Аль-Ансарий, А.Б. Итарафат аль-Газали / А.Б. Аль-Ансарий. Аль-Кахира: Дар аль-китаб аль-ахлийя, 1943. - С. 187. (на араб. яз.).

[4] Аль-Рифаи, А.Ф. Аль-Газали / А.Ф. Рифаи. Аль-Кахира: Дар ул-Мамун, 1927. – 311 с. (на араб. яз.).

[5] Аль-Шарабади, А. Аль – Газали ват – тасаввуф аль-Ислам / А. Фль-Шарабади. Аль-Кахира: Дар ул-хилал, 1975. – 214 с. (на араб. яз.).

[6] Бадави, А. Муаллифати аль – Газали / А. Бадави. Аль-Кахира: Матбуат ил-мажлис, 1962. – 770 с. (на араб. яз.).

аутентичности и хронологии в творчестве мыслителя, вносит свои уточнения во все списки аутентичных работ Газали, которые раньше были составлены западными исследователями - М. Асина Паласиоса, М. Буижа, У. М. Уотта, Ф. Жабрэ и др. Впрочем, данная работа в области правильной периодизации и точной хронологии списка работ Абу Хамид аль-Газали до сих пор считается одной из самых фундаментальных.[1] Риза Мухаммад в книге «Аль - Газали»,[2] Заки Мубарак в книге «Аль-Ахлак Аль-Газали»,[3] Умар Фаррух в книге «Тарихи аль-фикр аль-арабийяти»,[4] Маджид Фахри в книге «Ат-тарийхи-л-фаласифати аль-арабийяти»[5] и др. Эти авторы непосредственно в своих произведениях проанализировали некоторые вопросы о теологическом и философском воззрений аль-Газали.

Очень ценным исследованием является сборник «Абу Хамид аль-Газали (к 900-летию со дня рождения)», включающий в себе тридцать шесть научных докладов. О биографии Газали, его эпохе, жизни и творчестве, а также его роли и влиянию на развитие философской мысли, философско-теологическим, этико-педагогическим и суфийским взглядам посвящены работы: Х. Муиза, Аль - Каттани, Аль - Финди, А. Насра, Ас - Саати, Ан-Нувайлат, А. Абу Бакра, А. Хасана, Аль - Арда, Аль - Хашими, М. Касыма, И. Макура, М. Мукний, О. Шахни и др.[6]

А также следуют отметить работы пакистанских и турецких ученых посвященных творчеству Газали - С. Шейха, А. Халика, М. Икбала и М. Туркера и др.

Представители Европейских востоковедческих школ также начали создавать свои работы, посвященные жизни и творчеству Газали со второй половины восемнадцатого века. Практически ни одна работа по исламу не обходится без упоминания Газали и его произведений. Среди этих исследований, посвященных жизни и учение Газали и принадлежащих творчеству западных авторов, следует отметить работы представителей классической традиционной школы востоковедения: М.А. Паласиоса,[7] А.Дж. Арбери,[8]

---

[1] Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – С. 15.

[2] Мухаммад, Р. Аль – Газали / Р. Мухаммад. Аль-Кахира: Дар ул-Мамун, 1924. (на араб. яз.).

[3] Мубарак, З. Аль-Ахлак инда аль-Газали / З. Мубарак. Каир: Муассаса дар ул-шаби, 1964. – 396 с. (на араб. яз.).

[4] Фаррух, У., Тарихи аль-фикр аль-арабийяти / У. Фаррух. Байрут: Дар ул-улум, 1971. – 727 с. (на араб. яз.).

[5] Фахри, М., Ат-тарийхи-л-фаласифати аль-арабийяти / М. Фахри. Байрут: Дал ул-машрийк, 2000. – 583 с. (на араб. яз.).

[6] Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – С. 6.

[7] Palacios, A.M. Algazel. El Justo medio en la creencia, compendio de teología dogmática de Algazel. / M.A. Palacios. – Madrid: Estanislao Maestre, 1929. – 555 p.; La mystique d'al-Ghazali.: Vol 7. – Beyruth: Melanges de la Facult Orientale, 1914. – P.67-107.; La espirituelidad de Algasel y su sentido cristiano.: Vol I – IV. – Madrid: Granada, 9134 – 1941. – P. 139 – 147.

[8] Arberry, A.J. Revelation and reason in Islam / A.J. Arberry. – N.Y.: Macmillan, 1957. – 600 p.

А.Дж. Венсинка,[1] Д.Б. Макдоналда,[2] Р. Стаде,[3] М. Смита,[4] И. Обермана,[5] Г.Н. Буске,[6] М. М. Буижа,[7] В.Н. Гарднера,[8] Ф. Шехади,[9] Г.Э. фон Грюнебаума,[10] А.Наваба,[11] Умаруддина,[12] А. Касыма,[13] Ф. Жабре,[14] Л. Готиера,[15] А. Корбина,[16] Д. Буррела.[17] А также нужно отметить большую заслугу некоторых западных исследователей в отношении достойной оценки ими места и роли учения Газали в развитии теологических и философских идей мусульманского средневековья. Это, прежде всего А. Корбэн, И. Гольдциер, М. Буиж, У.М. Уотт, Ф. Гриффел и ряд других авторов.

В основном для западноевропейской литературы о Газали характерно представление, о нём, как о теологе и представителе ортодоксальной философии. Западному Газаливедению в целом свойственно также отсутствие должного внимания к позднему этапу творчеству мыслителя. Поскольку труды Газали этого времени ярче всего свидетельствуют несостоятельность распространённого в западноевропейской историко-философской науке представления о Газали, как о непримиримом враге свободной философской мысли.

---

[1] Wensinck, A.J. La Pensee de Ghazzali. / A.J. Wensinck. – Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940. – 201 p.

[2] Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali. / D.B. Macdonald.: Vol 21. – USA.: Journal of the American Oriental Society, 1899. – P. 71-132.

[3] Stade, R.Ch. Al-Ghazali's Al-Maqsad Al-Asna and the Concept of God in Islam. / R. Ch. Stade. – Edinburgh: University of Edinburgh, 1967. – 332 p.

[4] Smith, M. Al – Ghazali, the Mystic. / M. Smith. – L.: Al-Hijra, 1944. – 247 p.; The Forerunner of al-Ghazālī.: №1.–L.: L.: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1936. – 65 – 78 p.

[5] Oberman, J. Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis. / J. Oberman. –Vienne: Braumüller, 1921. 1921. – 345 p.

[6] Bousquet, C.H. Ghazali. Ih'ya Ouloum ed – Din ou vivification des sciences de la Foi. – Analyse et index. / G. H. Bousquet. – Paris: Librairie Max Besson, 1955. – P. 176-194.

[7] Bouyges, M. Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel). / M. Bouyges; éd. et mis à jour par Michel Allard. – Beyrath: L'Institute de Letters Orientalles de Berouth, 1959. – 204 p.

[8] Gairdner, W.H.T. Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar. / W.H.T. Gairdner.: Vol 5. – Strassburg-Berlin: Der Islam, 1914. – P. 121-153.

[9] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God / F. Shehadi. – Leiden: E.J. Brill, 1964. – 132 p.; Abu-Hamid al-Ghazali Al-Maqsad al-asna fi sharh ma'ani asma' Allah al-husna: Arabic text, ed. by Fadlou A. Shehadi. – Beyrouth: – Dar el – Mashreq, 1971. – 210 p.

[10] Grunebaum, G. Mudieval Islam. / G. Grunebaum. – Chicago: University of Chicago Press 1946. – 365 p.

[11] Nawab, A. Religious and Moral Teaching of Ghazzali. / A. Nawab. M.– Bombay, 1946.

[12] Umaruddin, M. The Ethical Philosophy of al-Ghazzali. / M. Umaruddin. – India: Aligarh, 1949. – 280 p.

[13] Abul Quasem, M. The Ethics of al - Ghazali. – 273 p.

[14] Jabre, F. La Notion de certitude selon Ghazali dans sens origins psychaloqigues et historiques. / F. Jabre – Paris: Librairie Phiosophique, 1958. – 476 p.; La Notion de Ma'rifa chez Ghazali.: Recherches Vol VIII. – Beirouth: Les Lettres Orientales, 1958. – 207 p.; Al-Ghazali. – MUDEO. – VOL. I. – 1954. – P.73-102.

[15] Gautier, L. La Perle Precieuse de Ghazali. L. Gautier. – Geneve: H. Georg, 1878. – 110 p.

[16] Corbin, H. Historie de la philosophie Islamigue. /H. Corbin.: T. I – Paris: Gallimard, 1964. – 384 p.; The men of light in Iranian Sufism. / N. Pearson trans. – L.: Shambala, 1978. – 174 p.

[17] David, B.B. The Unknowability of God in Al-Ghazali. / B.B. David.: Religious Studies, 23(2). – Cambridge. 1987. – P. 171-182.

Среди работ, написанных о жизни и творчестве Газали в дореволюционной России, заслуживает внимание книга Ризоуддина Фахриддина «Имам Газали»[1] на татарском языке. Что касается трудов русских востоковедов о Газали, то их весьма мало. Здесь можно назвать работы А.Э. Шмидта и А.Е. Крымского.[2] Из-за отсутствия трактатов аль-Газали и необходимой литературы о нём, знакомство большинства востоковедов России с его творчеством было поверхностным. Это подтверждается, в частности, повторением А.Е. Крымским распространённого тогда в европейском востоковедении взгляда на аль-Газали, как на «сокрушителя философов». Данная концепция, берёт своё начало, в частности, в исследованиях Э. Ренана[3] и Д.Б. Макдональда,[4] которые преувеличили значение полемических трудов Газали. Тем не менее, эта концепция переходила из одной историко-философской книги в другую, и тем самым создавался устойчивый стереотип в восприятии Газали.

Для многих русских и советских исследователей-востоковедов идеи Газали стали неоспоримым свидетельством воинствующего идеализма, фатализма, мракобесия и схоластики. Поэтому в советской историографии философия Газали не стала предметом специального изучения. Авторы-марксисты, затрагивающие учение Газали в общих работах по исламу или по истории философии, в основном также черпали сведения о Газали из западной исламоведческой и историко-философской литературы.

Некоторые аспекты творчества Газали затрагиваются в работах В.В. Бартольда, Е.Э. Бертельса, А.М. Богоутдинова, З. Вазирова, Б.Г. Гафурова, С.Н. Григоряна, М. Д. Диноршоева, З. Диноршоевой, А. Игнатенко, Н.С. Кирабаева, Г.М. Керимова, В.В. Наумкина, К.О. Олимова, И.П. Петрушевского, В.К. Чалояна и др.

Однако при всей значимости исследований, посвященных философско-теологическим учениям Газали, изучение наследия мыслителя нельзя считать завершенным, поскольку многие аспекты его мировоззрения и поныне остаются малоисследованными. Краткий анализ некоторых вопросов его философско-теологической доктрины, содержащийся в вышеуказанных отдельных статьях и трудах, не раскрывает целостности и последовательности идей мыслителя. По мнению автора, самым спорным вопросом остается проблема мировоззренческой направленности системы аль-Газали.

---

[1] Фахриддин, Р. Имам Газали / Р. Фахриддин. 1909.

[2] Крымский, А. Э. Очерк развития суфизма до конца III в. хиджры / А.Э. Крымский. Москва. 1895. – С. 39.; Мусульманство. Москва. 1899.

[3] Renan, E. Averroès et l'Averroïsme: essai historique / E. Renan. – Paris: Calmann Lévy, 1882. – 520 p.

[4] Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali. / D.B. Macdonald.: Vol 21. – USA.: Journal of the American Oriental Society, 1899. – P. 71-132.; The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzālī. Isis: A Journal of the History of Science, 1936. – P. 9-15.

Спорными до сих пор являются и существующие в философско-религиозной и исторической литературе разные точки зрения относительно жизни и творчества мыслителя, особенно периода духовного кризиса Газали. Некоторые исследователи показали как причина для этого боязнь преследования со стороны исмаилитских батинитов,[1] вторые - в скептицизме,[2] другие - в опасности мыслителю со стороны сельджукского султана,[34] четвертые - в антирелигиозных взглядах Газали[5] и т.д.

В лице Газали мы имеем дело с суфием-энциклопедистом, жившим в начале той эпохи, V-VI вв. по хиджре (XI-XII вв. по хр. л.), которую исследователи называют эпохой трансформации мусульманского мира в целом, эпохи, породившей многие характерные признаки того, что стали называть мусульманской цивилизацией.[6]

Но не существуют единого представления по вопросу суфийского учения Газали. Некоторые авторы не считают его настоящим мистиком,[7] вторые выступают против мыслителя как «примирителя» суфизма и правоверного Ислама,[8] еще другие видят в Газали только суфия.[9]

До сих пор не разработано единогласное представление со стороны современных ученых по вопросу прекрасных имен и атрибуты Аллаха в системе взглядов мыслителя. Кроме работ Ф. Шехади,[10] Р.Ч. Стаед,[11] Д.Б. Бурел[12] и нескольких статей, где указываются лишь имена Аллаха и некоторые источники системы взглядов Газали. Конкретной и целенаправленной работы по выявлению о представление имен и атрибуты Аллаха в философии Газали мы пока не имеем. И еще нужно установить степень влияния других мыслителей на системы взглядов и мировоззрение мыслителя и методы, которые характерны для него. Поэтому при описании источников автор проводит

---

[1] Jabre, F. Al-Ghazali. – P 73-80.

[2] Laost, H. La politique de Ghazali: – C. 9.

[3] Macdonald, D.B. The life of al-Ghazali: – P. 132.

[4]Петрушевский, И.П. Ислам в Иране в XII – XV веках / И.П. Петрушевский. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966. – С. 222.

[5] Григорян, С.М. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока / С.М. Григорян. – М.: Наука, 1966. – С. 107-108.

[6]Наумкин, В.В. Пиотровский М. Б. X-XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока – “Эпоха трансформации” / В.В. Наумкин, М.Б. Пиотровский. – М.: Наука, 1981. – С. 3-12.

[7] Aflaki, Sh. A. Manaqib-ul arifin / Sh. A. Aflaki. – Agra: 1897. –P. 200.

[8] Макдиси, Дж. Суннитское возрождение. // Мусульманский мир: 950-1150 / Пер. с анг. – М.: Наука, 1981. – С. 180.

[9] Бертельс, Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Е.Э. Бертельс // Избр. труд.: – М.: Наука, 1965. – С. 42.

[10] Shehadi, F. Ghazali’s Unique Unknowable God. / F. Shehadi. – Leiden: E.J. Brill, 1964. – 132 p.; Al-Maqsad al-asna fi sharh ma’ani asma’ Allah al-husna. – Dar el – Mashreq – Beyrouth, 1971. – 210 p.

[11] Stade, R.Ch. Al-Ghazali's Al-Maqsad Al-Asna and the Concept of God in Islam. / R. Ch. Stade. – Edinburgh: University of Edinburgh, 1967. – 332 p.

[12] David, B.B., Daher, N. Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God: Al-Maqsad Al-Asna Fi Sharh Asma' Allah Al-Husna / B.B. David, N. Daher. – London: The Islamic Texts Societ, 1992. – 216 p.

сопоставительный анализ некоторых проблем, которые занимают в его трактате «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» центральное место. Вместе с этим представляется его конкретный вклад в решение этих проблем.

Не существуют единого мнения по вопросу количества книг, хронологии и аутентичности работ Газали.[1][2][3][4][5] Этот вопрос можно решить только тщательно изучая работы мыслителя в контексте эволюции его религиозных и теологических взглядов. Поэтому автор работы преследует цель, исходя из исторического контекста, дать сопоставительный анализ вышеприведенных исследований и сделать конкретные выводы по поводу состоятельности или же несостоятельности этих исследований. В центре внимания здесь стоят хронология и аутентичность работ Газали, основные периоды их написания и их подробный анализ.

Исходя из вышесказанного цель, задачи и новизна этого исследования были определены следующим образом.

Цель и задачи исследования. Провести научный сравнительный анализ работы «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха». Изучить роль и фигурирование имена Аллаха, в философии аль-Газали.

Для осуществления намеченной цели предполагается решение следующих задач:

-провести анализ персидских и арабских первоисточников, а также малоизученных текстов, трактатов Газали и других мыслителей мусульманского средневековья, переводов и соответствующих комментариев на арабских и западноевропейских языках;

-выяснить научное значение книга «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»;

-изучить оригинальные рукописи «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» с точки зрения источниковедения;

-раскрыть с научной точки зрения религиозно-философского значения «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»;

-проанализировать взгляды Газали об имена и атрибуты Аллаха;

-составить наиболее полную единую картину об отношении ученых к «99 прекрасным именам Аллаха» в философии Газали;

---

[1]Бадави, А. Муаллифати аль – Газали. – С. 573.

[2] Palacios, A.M. La espiritualidad de Alqasely su sentido Cristiano. – 385-290 p.

[3]Watt, W.M. The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazali / W.M. Watt. – JRAS. – 1952. – №1. – P. 24-45.

[4] Наумкин, В.В. Воскрешение о науки, о вере. – С. 60-62.

[5] Smith, M. Al-Ghazali, the Mystic. – 247 p.

-сопоставить переданные в книге Газали «Имена Аллаха» со священным источником Ислама;

-на основе анализа творчества Газали раскрыть теоретико-методологические основы его идей об именах и атрибуты Аллаха.

Данная тема крайне редко поднималась для сравнения и глубокого изучения. В исламском мире основным источником сведений являются Коран и Сунна. Вне исламского мира мыслители опирались исключительно на переводные публикации, что также не позволяло им достаточно полно изучить эту тему.

Научная новизна темы исследования. В научной - исследовательской работе в историко-философской и теологической литературе:

- показано место и роль научного наследия Газали в богословии Ислама;
- с помощью сравнительного анализа оценена степень значимости концепции прекрасных имен Аллаха в философии Газали;
- осуществлен всесторонний сравнительный анализ рукописей его книги «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллах»;
- структурированы, определены и в целом охарактеризованы прекрасные имена Аллаха в системе философских, теологических, онтологических и гносеологических воззрений Газали;
- раскрыта роль мыслителя в развитии феномена «аль-асма аль-хусна».[1]

Метод данного исследования – является герменевтический и экзегетический анализ основных источников работы. С помощью герменевтики - изучаем тексты и истолкования их смыслов, учитывая историческое, теологическое, философское, традиционное, литературное, контекстуальное понимание этих текстов. А с помощью экзегетики сосредотачиваемся на самом содержании этих текстов, на возможных вариантах толкования. Кроме того в качестве теоретической и методологической основой исследования используются принципиальные выводы и положения, содержащиеся в произведениях классиков религиозной философии и исследованиях специалистов по истории философской и религиозной мысли. А так же при исследовании тесно связанных источников – сопоставление рукописи книги «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» и системы взглядов Газали автор базируется на таких методах анализа как историко-логический, сравнительный и системный. Системный метод позволяет построить единую картину из множества составных частей и разобраться в сложных связях между элементами (именами). И так как в ходе исследования мы

[1] Аль-асма аль-хусна – прекрасный имен.

неизбежно наталкиваемся на пересечение религии и истории. Это вызывает необходимость использования и междисциплинарного метода в том числе. Научно-исследовательская работа проводится преимущественно на основе анализа персидских и арабских первоисточников, а также малоизученных текстов, трактатов Газали и других мыслителей мусульманского средневековья, переводов и соответствующих комментариев на русском и западноевропейских языках.

Объектом научно исследовательской работы является прекрасных имен и атрибуты Аллаха и философия Газали и его работы посвященные разъяснению прекрасных имен Аллаха. А так же религиозные и идейные истоки, научные труды, посвященные его жизни и философским взглядам, особенности формирования, становления и развития идей Газали.

Предмет исследования обусловлен необходимостью дать четкое определение феномена «аль-асма аль-хусна» в философии Газали путем использования герменевтических и экзегетических методов исследования с учетом религиозных особенностей 99 прекрасных имен и атрибуты Аллаха.

Основная структура и содержание работы. Структура и содержание работы определены целями и задачами исследования. Научно исследовательская работа состоит из введения, трёх глав, включающие шесть параграфов, заключения и списка литературы на русском и иностранных языках.

Во введении обоснована актуальность темы научно-исследовательской работы, охарактеризована степень разработанности проблемы в философской литературе, сформулированы цель и задачи, отмечена научная новизна и приведены основные положения исследовании, выносимые на защиту.

Первая глава работы – состоит из двух параграфов. В первом параграфе автор, используя новые источники, анализирует жизненный путь и условия формирования личности Газали, вместе с этим анализируется научное наследие мыслителя. Во втором параграфе автор рассматривает основные правила касательно «99 прекрасных имен Аллаха» и анализирует другие работы написанные по этой теме.

Вторая глава работы – состоит из двух параграфов. В первом параграфе рассматривается тесно связанные рукописи книги «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» Газали с источниковедческой точки зрения. Во втором параграфе автор анализирует с критическим взглядом философскую сущность сочинение «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха».

Третья глава работы – тоже состоит из двух параграфов. В первом параграфе автор анализирует проблема непознаваемости Бога в творчестве аль-Газали. Во втором параграфе автор рассматривает познаваемые аспекты Сущности Бога в трудах Газали.

Заключение. В заключение научно исследовательской работы подводится общий итог исследования, и формулируются основные выводы.

ГЛАВА 1. ЖИЗНЬ И НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ГАЗАЛИ

1.1. Довод Ислама Имам аль-Газали

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ахмад ат-Туси ал-Газали (450-505х./1058-1111м.), выдающийся богослов, юрист, оригинальный мыслитель, мистик и религиозный реформатор, известный своей нисбей аль-Газали, родился в 1058 году в Табаране, в одном из двух городков Туса, в районе современного Мешхеда в Хурасане. В семье уже было двое ученых, один из них, известный как Аль-Газали Аль-Кабир (ум. 435/1043), его дедушка, который был богословом с большой репутацией,[1] а другой внук того же самого.[2] Старейшина Аль-Газали преподавал закон (фикх) Аль-Фармади, который позже был одним из учителей по суфизму[3] Аль-Газали, и умер в 477 году хиджры. Но слава младшего наследника семьи полностью заслонила эти более ранние имена, и в более поздние времена многие, как ад-Дахаби и отец Ибн ас-Субки, сомневались в самом их существовании. История рассказывается, по-видимому, по авторитету самого Аль-Газали, что, когда смерть приблизилась к его отцу, он поручил надежному суфийскому другу позаботиться о своих двух мальчиках, Абу Хамиду и Ахмаду, чтобы обучать и воспитывать их. Образование было несбывшимся желанием его собственной жизни, и он решил, что его мальчики не должны пропустить его. Поэтому он оставил в доверии своему другу для этой цели то, что у него было мало денег. Друг был верен, и учил их, и заботился о них, пока деньги не закончилось. Затем он посоветовал им пойти в медресе и стать там учениками, «искателями науки». Аль-Газали использовал в более поздней жизни, чтобы рассказать эту историю о том, как он и его брат впервые обратились к богословию, и добавил замечание: «мы стали студентами ради чего-то другого, кроме Бога, но Он не хотел, чтобы это было ради чего-то, кроме Него Самого». С древних времен было много дискуссий о том, должен ли его нисба[4] быть - Газали[5] или Газзали.[6] Отец Газали Мухаммад ибн Мухаммад был набожным человеком и по своим взглядам

---

[1] Аль-Субки, Таж ад-Дин. Табакат аш-шафиййа аль-кубра / Таж ад-Дин ас-Субки: Т IV. – Каир: 1906. – С. 101.

[2] Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali. / D.B. Macdonald.: Vol 21. – USA.: Journal of the American Oriental Society, 1899. – P. 91.

[3] Там же: – P. 95.

[4] Нисба (араб. نسبة — отношение, связь) — часть арабского (мусульманского) имени обозначающее этническую, религиозную, политическую, социальную принадлежность человека, место его рождения или проживания и так далее.

[5] Ахмад, М. Мажмуа-йи асар-и фарси-йи Газали / М. Ахмад. – Техран: Интишарат-и Данишгах, 1979. – С 5.

[6] Griffel, F. Al-Ghazali or Al-Ghazzali? On A Lively Debate Among Ayyūbid And Mamlūk Historians In Damascus / F. Griffel // Islamic Thought in the Middle Ages. – 2008. – Vol. 75. – P. 101-112.

суфием. Он занимался пряжей и продажей шерсти, ниток и хлопка. Некоторые ученые считают, что именно отсюда происходит нисба Газали от слова «газзал» — прядильщик.[1] И еще некоторые другие ученые говорят, что он родился в Газале, и его псевдоним связан с ним и именно поэтому они пишут его нисба без ташдид как Газали. Но большинство исследователей считают, что это неправильно.[2] Факты показывают, что первый вариант, более правдоподобен.

Вначале на Тусе Газали и его брат Ахмад получили образование у суфия Ахмада ибн Мухаммад Разикани. Затем они продолжили учебу в 1070 году в благотворительном заведении, а в 1075 году отправились в Джурджан, и учился дальше под Имамом Абу Наср Аль-Исмаили. С этим учителем он делал обильные заметки, но не обращал внимания на то, что он написал. Это было характерно для него, и результаты очевидны во всем его творчестве. Его цитаты чрезвычайно небрежны, и это было одним из великих обвинений, выдвинутых против него его противниками, что он фальсифицировал традиции; дело в том, что он цитировал из памяти и очень свободно.

После того Газали снова возвращается в родной город Тус. Но на обратном пути в Тус из Джурджана по дороге на него нападают разбойники. Впоследствии главу разбойников, который отнял у него конспекты лекций, мыслитель назовет порицающим, Божественным знаком. Причина была в том, что когда Газали попросил вернуть конспекты, сославшись на то, что это все чему он научился за три года, разбойник велел вернуть его записи и с ухмылкой сказал: «Как же ты можешь претендовать на их учение. Если мы отберем их у тебя, ты останешься без знаний».[3]

После этого он не может назвать даты для этой части своей жизни.[4] Для Газали эти слова послужили прорицанием, и он три года потратил, чтобы выучить наизусть эти записи.[5] Во время своего пребывания в Нишапуре он также стал учеником суфия Абу Али Али аль-Фадль ибн Мухаммад ибн Али аль-Фармади ат-Туси, ученик дяди аль-Газали и известного аль-Кушаири (ум. 465/1074). Из аль-Фармади Газали узнал больше о теории и практике суфизма.

---

[1] [http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/29412-zhizn-i-nasledie-teologa-abu-hamida-gazzali.html] - онлайн-библиотека российских интеллектуальных журналов.

[2] Абу Ҳомид Ғаззолий. Мукошафат ул-қулуб (Қалблар кашфиёти) / Абу Ҳомид Ғаззолий; Араб. таржимон Миразиз Аъзам. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2004. – Б. 3.

[3] [http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/29412-zhizn-i-nasledie-teologa-abu-hamida-gazzali.html] - онлайн-библиотека российских интеллектуальных журналов.

[4] Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali. / D.B. Macdonald.: Vol 21. – USA.: Journal of the American Oriental Society, 1899. – P. 100.

[5] Шамолов, А.А.Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамида Газали и Насириддина Туси / А.А. Шамолов. – Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и правоведение. – 1993. — №3. – С. 66.

В возрасте около двадцати лет он в компании молодых людей из Туса отправился в Нишапур, чтобы учиться у Абу аль-Маали аль-Джувайни и присоединился к Имаму Аль-Харамайни, для которого Низам Аль-Мульк основал медресе Низамия. В 1080 году Газали поступает в Низамийа в Нишапуре и продолжает учебу у аль-Джувайни. У Джувайни Газали около пяти лет занимался изучением богословских наук, философии и калама. Он стал одним из любимых учеников Имама и оставался с ним до его смерти 478 г. х. Имам аль-Харамайни назвал его «обильным океаном, что можно утонуть».[1] В своих дебатах с другими учениками он проявлял большую гибкость ума и дар полемики. Вскоре после этого он начал читать лекции своим сокурсникам и писать книги. Во время его жизни в Нишапуре его исследования были самыми широкими, охватывающими теологию, диалектику, науку, философию, логику. После его смерти аль-Газали в 1085 году по приглашению своего патрона Низам уль-Мулька перешел на служение к Мелик Шаху. Глубокое знание Аль-Газали мусульманского права, теологии и философии так сильно впечатлило Низам уль-Мулька, что он назначил его на кафедру теологии в Академии Низамии (основанную 458-60 / 1065-67) в Багдаде в 484/1091. Тогда ему было всего тридцать четыре года. Это было самым желанным из всех почестей в тогдашнем мусульманском мире и тем, что ранее не было назначено никому в столь раннем возрасте. Сила знания мыслителя вынудила Низам уль-Мулька присвоить ему титул «Зайнуддин» («Украшение религии»). В аль-Газали везирь видел молодого ученого, борца против наиболее радикальной группировки – исмаилитов, умеющего выйти победителем в научных диспутах. Разносторонность его знаний и умение говорить, послужили причиной отправления его со стороны султана Мелик Шаха в Исфаган и Багдад, в лице личного посла правителя. В 1091 году Газали уже ректор Низамийи в Багдаде. Там он читал свои лекции, на которых собиралось огромное количество учеников. Газали был очень популярен, а его лекции можно считать бестселлером того времени. Его речи послужили опорой государственной религии. Видимо, он достиг всей славы, которую ученый мог сделать в мирских успехах, но внутри он начал испытывать интеллектуальный и духовный кризис. Его старые сомнения и скептицизм стали снова нападать на него, и он стал критически относиться к тем самым предметам, которые он преподавал.

Газали вновь обратился к изучению философии, на этот раз так усердно и всесторонне, как только мог, но обнаружил, как и Кант, что невозможно построить теологию только по разуму. Разум был хорош до тех пор, он пошел, но он не мог пройти

---

[1] Аль-Субки, Таж ад-Дин. Табакат аш-шафиййа аль-кубра / Таж ад-Дин ас-Субки: Т IV. – Каир: 1906. – С. 103-106.

очень далеко. Абсолютная, Высшая истина, не может быть достигнута через нее. Остро осознавая теологические ограничения разума, он впал в состояние скептицизма и потерял душевное спокойствие. Лицемерие его ортодоксального учения стало невыносимым, и он оказался в ложном положении.

В 485 году хиджры, после нескольких неудачных попыток, скорее всего со стороны исмаилитов (эта секта занималась не только проповедью своей системы, но сформировалась как организация, занимавшаяся физическим истреблением неугодных ей лиц) Низам аль-Мульк, покровитель Газали, был убит, благодаря которому в стране наблюдался экономический и культурный подъем. И вскоре после этого в том же году умер Малик Шах. После их смерти, по результаты прошествии некоторого времени мыслителя как будто подменили. Он приходит на лекции, но не может произнести, ни слова. В одном из своих сочинений Газали так цитирует это состояние: «Господь иссушил мой язык, чтобы я не был способен читать лекции. Каждый день я старался преподавать, чтобы угодить своим ученикам, но мой язык не слушался меня и не мог завершить, ни одного слова». У мыслителя начался духовный кризис. Хотя есть мнения, с которыми трудно согласиться, о том, что уход Газали связан с опасением со стороны сельджукского султана Баркьярука.[1] Это было не следствием страха, а следствием образа жизни аль-Газали. Его высокое положение в обществе, роскошь, в которой жил мыслитель, окружающие его алчные улемы.

Он оставался в муках жестокого морального конфликта и в духовном труде около шести месяцев. Он рухнул физически и умственно; аппетит и пищеварение ухудшились, и он потерял свою силу речи. Это облегчило ему отказаться от должности профессора. Он покинул Багдад в 1095 году, якобы для паломничества в Мекку. На самом деле он ушел в уединение, чтобы практиковать аскетическую и религиозную дисциплину суфиев, чтобы обеспечить уверенность в своем уме и мир для своей души. Он отдал все свое состояние и отправился в Сирию.

Существует также предположение, что главной причиной его ухода от мира был его страх перед тайной организацией исмаилитов – ассасинов (ал-хашшашун), агент которых убил его покровителя Низам уль-Мулька в 1092 г. Этот страх имел под собой основание, поскольку Газали прослыл непримиримым критиком исмаилитского учения.[2] В своем трактате «Избавляющий от заблуждения» он указал, что побывал в Хиджазе, Сирии, Палестине, а также несколько раз в Иерусалиме. Именно в этом городе

---

[1]Шамолов, А.А.Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамида Газали и Насириддина Туси / А.А. Шамолов. – Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и правоведение. – 1993. — №3. – С. 69.

[2] Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм / А. Д. Кныш. – Москва: Изд. «Диля», 2004. – С. 159.

он принял три решения: 1) никогда не получать подарки от правителя; 2) никогда не идти им на поклон; 3) больше не принимать участия в прениях и диспутах.[1] Может быть, Газали пришел к выводу, что именно государственные дела, а также бесполезные споры с богословами не дали ему возможности заняться своим духовным совершенствованием. В период своего уединения в Иерусалиме он пишет свой знаменитый труд «Возрождение религиозных наук». Это сочинение плод оформившегося полноценного взгляда мыслителя, результат его многолетних трудов.

В течение двух лет с 488/1095 по 490/1097 он оставался в строгой отставке в одном из минаретов мечети Омейядов в Дамаске, подвергаясь строгой аскетической дисциплине и выполняя религиозные упражнения. Он переехал в Иерусалим на другой период медитации в мечеть «Умар» и «Купол Скалы». После посещения гробницы Авраама в Хевроне, он отправился в паломничество в Мекку и Медину, затем последовал долгий период отступления в разных местах святых святынь и мечетей и странствовал по пустыням.[2] После одиннадцати лет жизни странствующего дервиша и ученого подошла к концу, и он, наконец, вернулся в свой родной город, Тус, в 499/1105 году.[3] Духовный кризис Газали длился 10 лет. Эти переживания завершились признанием авторитета Пророка и полного подчинения истине, раскрытой в Коране. Первым публичным признаком его восстановления ортодоксии является, возможно, «Аль-Рисалах аль-Кудсия», написанный во время его отступления в Иерусалиме, где, по всей вероятности, он был до 492/1099, поскольку в Шабан в том году Иерусалим был захвачен крестоносцами.

После возвращение в Тус в 1105 г. он снова вернулся в Нишапуре по приглашению сельджукского Султана Санджара и его везиря, сына Низам ал - Мулька Фахр ал – Мулька и начал преподавание в Низамийа. Здесь он завоевал почет и уважение не только учеников, но и правителей.[4] Но он не оставался там долго из-за убийства Фахра аль - Мулька (1106 г.м.) Газали покидает свой пост, и снова уходит в свой дом в Тусе, и отвечает отказом на несколько приглашений султана Санджара преподавать в другом учреждении. На этом была поставлена жирная точка на чтении лекций в Низамийе. Газали в своем городе основал медресе и занимался преподавательской деятельностью. Число его ученики достигало более 150 человек. Он преподавал теологии и основы суфийской теории. Хотя после смерти ректора багдадской Низамийи Шамс ал-Ислом Абул Хасан

---

[1]Шамолов, А.А.Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамида Газали и Насириддина Туси. – С. 71.
[2] Sweetman, J. W. Islam and Christian Theology / J.W. Sweetman: Vol. I. – London: 1955. – P. 22-23.
[3] Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali: – P. 101.
[4]Шамолов, А.А. указ. соч. – С. 73.

Кийаи Хараси Табари, султан Санджар по просьбе аббасидского халифа ал-Музтазхара, попытался вернуть Газали на пост главы Низамийе, но Газали решил остаться в Тусе. Газали закончил письмо следующими словами: «жизнь моя затянулась, и настало время разлуки, а не время путешествия в Багдад».[1]

Там он жил в мире с некоторыми личными учениками, которые отвечали за его медресе. Каждый момент он был наполнен изучением и преданностью до своей смерти на 19 декабря 1111 года. Настоящего времени стоит над его могилой ханака под названием «Здание харуния».[2] Это была прекрасно завершенная и цикличная жизнь, в которой конец пришел к началу.

Несмотря на то, что мыслитель прожил короткую жизнь (55 лет), он оставил после себя богатое духовное наследие. Научное наследие аль-Газали, по словам ученых, анализирует почти со всех сторон средневековую жизнь, знания и культуру. Среди ученых нет единого консенсуса относительно точного количества работ Газали. Некоторые ученые считают, что количество его работ около 100,[3] в то время как другие говорят, что его сочинения доходят до 999,[4] и еще есть ученые, которые считают, что у Газали около 500 работ.[5] Последний вариант наиболее надежный. Потому что многие средневековые исламские ученые написали в своих работах о трудах Газали. Например, М. Васити в «Ат-табакат ул-уклийяти фи манкаби-ш-шофи'ийати» называет 98 книг Газали, ас-Субки в «Табакат ал-шофеи» - 58, Т. Куброзаде в «Мифтах ус-са'адат» - 48, М. Зубейди в «Иттихафу-с-саадати-л-муттакин» - 80, Дж. Хумаи в «Газалинаме» - 151, М. Буиж в «Библиографии Газали» - 389, Абдуррахман Бадави в «Муаллафат аль-Газзали» - 457 книг. Основываясь на этих работах и исследованиях современных исследователей, можно сказать, что сочинение Газали составляют около 500 работ.

Самое главное в системе мышления аль-Газали - это его метод, который можно охарактеризовать, как способ смелости узнать и мужество усомниться. Лучшее выражение этому дано в его знаменитом автобиографическом труде «Аль-Мункизд мин ад-далаль» («Избавляющий от заблуждения»), которое он написал за пять лет до своей смерти.[6] В «Аль-Мункизде» Газали делает критический анализ методов, различных школ мысли, существовавших в его время. Анализ Газали в манере близкой к методу Декарта как в него «Discours de la methods» (1637).

---

[1] Там же. – С. 74.
[2] Там же. – С. 74.
[3] Абу Ҳомид Ғаззолий. Мукошафат ул-қулуб. – Б. 3.
[4] Насыров, И. д-р. филос. наук. указал в своей статье: [http://dumrf.ru/islam/theology/2842] 03.04.2017.
5 Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали. – С. 14.
[6] Hafiz, M., Anwar A. Lecture Imam Ghazali / M. Hafiz, A. Anwar. – Lahore: 1893. – P. 188.

Разновидность количество и концепции работ Газали, намного осложняло проблему составления их хронологического списка. Поэтому определение аутентичности работ Газали считается одном из важных задач при исследовании творчества мыслителя. Луи Массиньон является одним из первых, кто установил даты написания произведения Газали и составил хронологический список его работ. Работа Бадави «Сочинения Газали» считается лучшим исследованием по проблемам аутентичности и хронологии мыслителя. Он в своей работе указывает, что из 457 приписываемых работ Газали, 72 из них фактически принадлежат ему.

Огромность количество работ вызывает необходимость проведения хронологического исследования и составления списка и аутентичности работ Газали. В средние века мусульманские ученые определили, что свои взгляды Газали излагал по-разному для элиты и простого народа. Как свидетельствуют его труды, людей он делил на посвященных и непосвященных. Это еще осложняет работу исследователей, что бы определить его сочинения. Газали не желал раскрывать некоторые свои воззрения перед непосвященными и не хотел[1] быть связанным какой-то одной теорией.[2]

Луи Массиньон в книге «Сборник изданных трудов по истории исламского тасаввуфа», изданной в 1929 году в Париже, разделил научную биографию мыслителя на четыре этапа:[3]

1) с 478г.х. по 484г.х. в этот период он написал книгу «Ал-ваджиз»;

2) с 484г.х. по 488г.х. в этот период были написаны «Макасид ул-фаласифа», «Тахафут ул-фаласифа», «Ал-иктисад фи-л-итикад» и «Фазаих ал-батинийа»;

3) с 492г.х. по 495г.х. В этот период Газали заканчивает раньше начатый «Ихйа улум ад - дин» и пишет книги «Ал-мустасфи мин илми усул», «Кимийа садат», «Раб-ул-аламин», и «Джаннату мин хаджи-л-абидин ила»;

4) с 495г.х. по 505 г.х. В этот период были написаны «Мийар ал илм фи фан аль - мантик», «Михак ул-назар», «Ва-л-аджвибати ал-мискинати», «Мизан ул-амал», «Джавахир ал-Куръан», «Ал-мункиз мин ад-далал», «Илджам ал-авам».[4]

М. Уотт в 1952 г. опубликовал статью под названием «Аутентичность работ Газали», а также была издана библиографическая работа М. Буижа «Хронологический очерк произведений аль-Газали».[5] Джордж Херани в статье «Хронологический список работ Газали», которая вышла в журнале «Собрание американских востоковедов» в 1959

---

[1]Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм. – С. 161.

[2] [http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/29412-zhizn-i-nasledie-teologa-abu-hamida-gazzali.html] – онлайн-библиотека российских интеллектуальных журналов.

[3] Шамолов, А.А. Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамида Газали… – С. 75.

[4]Шамолов, А.А. Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамида Газали… – С. 76

[5] Там же. – С. 76

г. продолжает работу Массиньона. В 1961 г., после исследования М. Буижа, вышла книга Абду Рахмана Бадави «Сочинения Газали», которая является самым лучшим исследованием по проблемам аутентичности и хронологии работ Газали.

Изучая богатое наследие Газали, необходимо выделить особую роль его труду «Возрождение религиозных наук». В этом книге скоплены многолетний опыт мыслителя, и все его мысли и теории доведены до конца, окончательно сформировавшиеся в период уединения. В.В. Наумкин после досконального изучения и анализа данного сочинения, пришел к выводу, что главная цель «Возрождение религиозных наук» примирить непримиримое, и тем самым сгладить социальные противоречия, разрушающие механизмы феодально-теократического государства.[1] Это работа - доказательство о совершенной разработанной доктрине мыслителя, которая охватывает все три основных направления мусульманской мысли: традиционализма, рационализма и мистицизма. «Возрождение религиозных наук» написано между 1099 и 1102 гг. и состоит из четырех частей, каждая в свою очередь включает десять книг. Каждая книга делится на рукны, состоящие из шатров, которые в свою очередь, состоят из байанов. К настоящему времени сохранилось 109 рукописей трактата. Первое издание вышло в Каире в 1852 году. «Возрождение религиозных наук» только в Каире издавалось более 20 раз.[2]

Высоко оценил труд исследователь суфизма А.Д. Кныш: «Ихйа улум ад - дин – это всеобъемлющее руководство для правоверных мусульман, затрагивающее все аспекты их духовной жизни: ритуалы богослужения и подвижничества, поведение в повседневной жизни, «очищение сердца», этапы мистического пути к Богу».[3]

Подводя итог вышесказанному, следует указать, что, несмотря на свою короткую жизнь, Абу Хамид Газали оставил огромное наследие в качестве руководства для последующих поколений. Удостоившись высокого звания Газали, «Довода ислама» мыслитель доказал состоятельность своей доктрины, а также ее значимость для верующих мусульман, которые предпочли его взгляды другим. Изучение жизненного пути Газали показывает, что его деятельность не была направлена, на то, чтобы завоевать призвание. Доказательством тому служит его десятилетнее уединение, которое он предпочел успеху и богатству, которое у него было. Газали был истинным ученым, с молодости жаждавшим знаний. В одном из своих трудов он признается, что не писал сочинений по определенным наукам, пока не постигал ее сути. Аль-Газали тщательно изучил все доктрины, которые существовали в то время, и мог бы выступить в дискуссии по всем темам. Обширность и

---

[1] Абу Хамид Газали. Воскрешение наук о вере. – С. 82-83.
[2] Там же. – С. 85.
[3] Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм. – С. 164.

универсальность взглядов мыслителя, его вера в совершенствование человеческой натуры, его борьба с различными сектами, которые подрывали основы Халифата, и его усилия по примирению суннизма и суфизма делают Газали одним из передовых мыслителей Востока конца XI – начала XII века, для современных исследователей. Правительству халифата, оказавшегося в сложной ситуации в выборе государственной идеологии, нужен был оживитель и реформатор исламской религии, в роли которого выступил впоследствии Газали. Его деятельность и большое количество работ, в основном ориентирована на защиту Ислама.

1.2. Прекрасные имена Аллаха и их краткий анализ

Термин Асма Аллахи аль-хусна – [араб. самые прекрасные имена Аллаха], применяется в отношении имен и атрибуты Аллаха. Аль - асма аль -хусна являются важном элементом в мусульманском ритуале. Имена и атрибуты используются в молитвах, обращение к Богу и повторяются в зикрах.[1] По мусульманскому вероучению Аллах имеет множество имен, которые выражают его атрибутивные качества. Присутствие у Бога множества имен и атрибуты не нарушает Его монотеистического принципа, так как все эти имена применимы только к Нему и неизменны. Термин «Асма аль-хусна» неоднократно упоминается в аяте Корана: «У Аллаха — самые прекрасные имена. Посему взывайте к Нему посредством их и оставьте тех, которые уклоняются от истины в отношении Его имен. Они непременно получат воздаяние за то, что совершали».[2]

Как пишет М.Б. Пиотровский: «Этих 99 имен — занимают важное место в мусульманском богословии, т.к. наглядно описывают основные качества Аллаха. Опираясь на них, богословы Средневековья обсуждали проблемы атрибутов Аллаха, вечности Его свойств и признаков, иерархии Его качеств. Им посвящались специальные главы всех основных богословских сочинений».[3]

В одном из хадисов,[4] которые привел Абу Иса ат-Тирмизи, в своем сборнике хадисов:[5] «Передается от Абу Хурайры, что Пророк Мухаммад сказал: «Воистину, у Аллаха есть девяносто девять имен – сто без одного, и тот, кто перечислит их, войдет в Рай. Он Аллах – кроме Него, нет бога…»».

Затем в хадисе следует перечень имен и атрибутов Бога, который традиционно принят мусульманами для чтения и заучивания, а также служит основой для толкования этих имен исламскими учеными.

Помимо распространенной версии перечня из 99 Прекрасных Имен Аллаха, которые мусульмане заучивают и комментируют, есть другая версия хадиса от Абу Хурайры, которая отличается от известной на несколько имен. При помощи этих имен они

---

[1] Зикр — поминание как прославление имени Бога.
[2] Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. Под редакцией В.И.Беляева [Предисловия В.И.Беляева и П.А.Грязневича]: 2-е. изд. – М. Наука, 1986. – С. 7:180.
[3] Пиотровский, М. Б. ал-Асма’ аль - Х̣усна̄ / М.Б. Пиотровский // Ислам: энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С. 22-23.
[4] Хадис-предание о словах и деяниях Пророка Мухаммада.
[5] Abu Eisa At-Tirmithi. Sunan al-Tirmithi / Abu Eisa At-Tirmithi: Vol 4. – 1 ed. – Lebanon: Dar al-Kotob al-ilmiyah, 2008. № 3507. – P. 366-268.

обращаются к Господу. Эту версию хадиса привели Аль - Хаким ан-Найсабури и Абу Бакр аль-Байхаки. Байхаки составил к ним краткое толкование.[1]

Традиционный список Абу Хурайры не является канонизацией 99 прекрасных имен и атрибуты Бога. Существует несколько вариантов списка аль-асма аль-хусна. Согласно одному из них, имя «Аллах» входит в состав 99 имен. В этом случае качество единичности передается одним из двух терминов: аль-Ахад или аль-Ваахид. Первый, часто встречается в сборниках хадисов и в быту. Второй в специальных сочинениях, например у Газали и у ал-Иджи. Другой вариант содержит и ал-Ахад, и ал-Ваахид, а Аллах в нем — сотое имя.[2] Наиболее распространенными являются версии Абу Иса ат-Тирмизи, [3] Абу Хамид аль-Газали,[4] Адудуддин аль-Иджи[5] и Али аль-Джурджани.[6] Джурджани.[6] Далеко не все имена присутствуют в Коране. Многие из них являются производными от корней, встречающихся в Коране. Хотя в своей работе Ж.В. Редхаус перечислил 552 имен и атрибутов Аллаха, упомянутых в Коране и Сунни.[7] В основном большинство списков имен начинаются с перечня имен и атрибутов, переданных в 59 суре (Аль-Хашр) 22—24 аятах. В этих аятах упоминаются следующие имена: ар-Рахман, ар-Рахим, аль - Малик, ал-Куддус, ас-Салам, ал-Мумин, ал-Мухаймин, ал-Азиз, ал-Джаббар, ал-Мутакаббир, ал-Халик, ал-Бари, ал-Мусаввир.[8] Все другие имена восходят к встречающимся в разных местах Корана именам Аллаха и образованы от связываемых с ним глаголов.[9]

Прежде чем перейти непосредственно к анадизу имен и атрибутов Аллаха, пришедших в Коране и Сунне, следует рассмотреть два теоритических вопроса вероучения:

1. Существуют ли разница между именами и атрибутами Аллаха?
2. Каков источник нашего знания об именах и атрибутах? Берутся они только из священных текстов или человек может сам их определить разумом?

---

[1] Al-Bayhaqi, Al-Asma va al-Sifat / Al-Bayhaqi. Damascus: As-Sunna Foundation, 1998. – 61 p.
[2] Пиотровский, М. Б. ал-Асма’ ал-Х̣уснā. — С. 22-23.
[3] Abu Eisa At-Tirmithi. Sunan al-Tirmithi. № 3507. – P. 366-268.
[4] Абу Хамид аль-Газали 99 прекрасных имен Аллаха. /Пер. с араб. – СПБ.: «Издательство «Диля», 2009. – 236 с.
[5] Аль-Иджи А. Китаб аль-мавакиф / А. Аль-Иджи. 1823. – 635 с. (на араб. Яз.)
[6] Али Мухаммад Джурджани. Шарх аль-мавкиф / Али Мухаммад Джурджани. [манускрипт]. 1444. – 2711 с.
[7] Redhouse, J.W. The Most Comely Names / J.W. Redhouse // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. – 1867. – Vol. 12, No. 1. – P 81-104.
[8] Коран: 59:22-24
[9] Пиотровский, М. Б. ал-Асма’ аль - Х̣уснā. — С. 22-23.

Что касается первого вопроса, то имам аль-Баджури, в книге «Тухфат аль - мюрид» определяет имя так[1]: «То, что указывает исключительно на сущность». Иными словами, имя – это слово, установленное в языке для указания на означающее значение.[2] При этом оно может только указывать на эту сущность, как имя Аллах, или может указывать на сущность с точки зрения какого-либо его качества, например, имена Бога Аль - Алим (Всезнающий) или Аль - Кадир (Всемогущий).

Газали, приводит в книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»[3] приводить пример для объяснения соотношения имени и качеств: есть, например, человек, имя которого — Зейд. И он высокого роста, поэтому его называют «длинным». Если другой человек обратится к нему: «Эй, длинный!» — то это будет обращение по атрибуту Зейда, а не по его имени. При этом такое обращение будет справедливо, ведь Зейд действительно высокого роста.

Другой пример: если кто-то назвал сына Касим (буквально – «распределяющий») или Джами (буквально – «собирающий») и мы обратимся к этому человеку: «Эй, Касим!» — или: «Эй, Джами!» – то мы назовем его по имени, а не по качеству, которое это имя означает. Ведь человек с таким именем может не быть распределяющим или собирающим.

Итак, имя – это то, что указывает на сущность. Ибо если назовем человека не его именем, либо он не поймет, что речь о нем, либо разозлится, если почувствует в этом издевательство или злой умысел.

Это то, что касается имен, что же до атрибутов, то мы понимаем, что вполне можем описать человека разными качествами. Например, скажем про Зейда, что он образованный, справедливый, знающий и т. д.

Что касается второго вопроса, каков источник нашего знания об именах и атрибутах? Можно ли описывать Бога разными именами и атрибутами, опираясь на разуме, или нужно основываться в этом на священные тексты?

Газали, в книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» кратко передает, в чем заключается разногласие во мнениях ученых ахлю-с-сунна валь-джамаа в этом проблеме.

---

[1] Аль-Баджури, Тухфат аль – мюрид шарх жавхар ат-тавхид / Аль-Байджури. – Берут: Дар аль-Бейрути, 2002. – С. 209.

[2] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование / А.А. Аль-Ханафи. – Москва: Даруль-Фикр. 2017. – С. 7.

[3] Аль-Газали, Максад аль-асна / Аль-Газали. – Каир: Мактаба аль-Кахира, 2004. – С. 208 – 209.

Абу Бакр аль-Бакиляни, считал, что не запрещено использовать умственные способности в установлении имен и атрибутов Бога в Исламской вероучени.[1] Другими словами, можно описывать Аллаха тем, что разум допускает в отношении Бога, и нельзя описывать Его теми именами и атрибутами, которые разум считает недопустимыми.[2]

Абуль-Хасан аль-Ашари, считал иначе: имена и атрибуты Бога основываются на Коран и Сунны. И запрещается описывать Бога теми словами, которые не пришли в них, даже если смысл этого описания утвержден в отношении Господа.[3]

Газали утверждает, что второе точка зрения сильнее. Все-таки оговаривает условие: это правило относится к именам, но не к атрибутам. Можно описывать Аллаха теми атрибутами, которые не пришли в источниках Шариата, при условии, что описание ими Аллаха будет справедливым и верным: если описание верно в отношении Аллаха, можно описывать Его с этим, даже если само слово не пришло в Шариате.

Например, можно называть Бога «Аль-Кадим» (Предвечный), хотя само это слово не пришло в Коране. Иными словами, правило такое: можно описывать Бога качествами, которые указывают на совершенство, и нельзя описывать качествами, обозначающими недостаток.

Однако поздние суннитские ученые предпочли мнение, что оба имена и атрибуты берутся только из священных текстов по единогласному мнению ученых (иджма).

Бурхануддин Ибрахим аль-Лякани пишет в книге в виде классического стихотворного текста по вероубеждению «Джаухара ат-таухид»: «И выбрано, что Его имена «таукыфия», как и атрибуты, поэтому выучи их так, как они приходят». [4]

Комментатор «Джаухара», Ибрахим ибн Мухаммад ибн Ахмад аль-Баджури, слово «таукыфия» разъясняет таким образом: «Дозволенность их употребления в отношении Всевышнего Аллаха основывается на Коране, достоверных (сахих) или хороших (хасан) хадисах или иджма».[5]

Цитируя слова Аль - Хакима Абу Абдуллаха аль-Халими, Абу Бакр аль-Байхакы, пишет, что каждый мусульманин с убежденностью и верой должен знать об Аллахе несколько вещей:[6]

1. Аллах существует. Это защита от безбожия.

---

[1] Абу Бакр аль-Бакиляни. Китаб тамхид аль-аваиль фи талхис аль-далаил / Абу Бакр аль-Бакиляни. – Байрут: Муассасат аль-кутуб аль-сакафийя, 1987. – 586 с. (на араб. яз.)

[2] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование / А.А. Аль-Ханафи. – Москва: Даруль-Фикр. 2017. – С. 9.

[3] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование: – С. 9.

[4] Аль-Ханафи, А. А. указ. соч. – С. 10.

[5] Баджури, И.М. указ. соч. – С. 212.

[6] Аль-Байхаки. аль-Асма ва ас-сыфат / Аль-Байхаки. – Бейрут: Муасаса ар-рисаля , 2013. – С. 37 (на араб. яз.)

2. У Аллаха есть атрибут Единственность (аль-Вахданийя). Это защита от язычества (ширка).

3. Аллах не субстанция (джаухар) и не акциденция (арад). Это защита от антропоморфизма (ташбиха).

4. Все, кроме Аллаха, создано им одним. Это защита от материализма.

5. Аллах единственние и управляет абсолютно всем, что происходит в мире и повелевает, как пожелает. Это также защита от материализма и веры во влияние творений на вещи.

Абдуллах аль-Халими пишет: «Воистину, имена Всевышнего Аллаха, пришедшие в Коране и Сунне, в отношении которых есть единогласное мнение (иджма) ученых, распределены по всем этим пяти положениям вероучения…».[1]

Из этих слов Абдуллаха аль-Халими можно сделать два вывода:[2]

1. Без знания имен Бога и понимания их смысла знание акиды мусульман не будет полным.

2. Основой для почитания имен Бога служат для мусульман аяты Корана, хадисы Пророка, иджма исламских ученых.

В Коране встречается много аятов об именах и атрибутах Аллаха, вот некоторые из них**:**

Аллах говорит в Коране (смысл): «У Аллаха есть прекрасные имена. Так обращайтесь к Нему по этим именам! И оставьте тех, кто искажает Его имена (кто давал своим идолам имена, искажая имена Аллаха: например, имя идола «ал - Лат» было образовано от имени «Аллах», «аль-Узза» от «аль-Азиз»). Воздастся им [по заслугам] за их дела!».[3]

Также Аллах говорит в Коране (смысл): «Скажи [Мухаммад этим язычникам]: «Обращайтесь к Аллаху, обращайтесь к Милостивому (то есть, обращаясь к Аллаху, называйте его «Аллах» или «ар-Рахман»)! Каким бы именем вы Его ни называли [это хорошо] – ведь у него прекрасные имена!».[4]

Также в Коране говорится (смысл): «Он – Аллах, кроме которого нет никого, достойного поклонения. Он – аль-Малик (Властелин), аль-Куддус (Совершенный), ас-Салям (Не имеющий недостатков), аль-Муъмин (Подтверждающий правоту Свою и верующих), аль-Мухаймин (Всезнающий), аль - Азиз (Победитель), аль-Джаббар (Принуждающий), аль-Мутакаббир (Величественный). Пречист Аллах от того, что они приобщают (Ему) в сотоварищи. Он — Аллах, аль-Халик (Творец), аль-Бари (Создатель),

---

[1] Там же. – С. 37.
[2] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование. – С. 3.
[3] Коран. – 7:180.
[4] Коран. – 17:110.

аль-Мусаввир (Определивший облик всех творений). У Него — прекрасные имена. Заявляет о Его совершенстве все, что на небесах и на земле. И Он — аль-Азиз (Победитель), аль - Хаким (Мудрый)».[1]

Согласно хадису, от Абу Хурайры, передается, что Пророк сказал: «Воистину, у Аллаха есть девяносто девять имен – сто без одного, и тот, кто перечислит их, войдет в Рай».[2]

По словам ученые, под «перечислит» имеется в виду «выучит их, поймет их смысл и будет посредством них обращаться к Аллаху в своих мольбах».[3]

Основным источником для заучивания и перечисления Имен Аллаха для мусульман служит хадис, переданный другими имамами-хадисоведами, такими как Имам аль-Бухари, ат-Тирмизи, аль - Хаким, Ибн Маджа, Ибн Хиббан, аль-Байхакы и др. Этот хадис послужит основой для толкования Имен.

Некоторые религиозные течения в наши дни говорят, что хадисы, где перечисляются 99 имен, вымышленные, поэтому этот перечень нельзя распространять, заучивать и читать.[4] Но аль-Байхакы, приводя этот хадис с перечнем из 99 имен, так комментирует это:

«И некоторые из ученых-хадисоведов заявили, что имена упоминаются только в некоторых передачах данного хадиса и что хадис достоверен в той части, где приводится их количество (первая часть хадиса, переданная аль-Бухари и Муслимом), но не в перечислении их. Но эти же имена приводятся в Коране и в других хадисах Пророка, прямым текстом или в виде указаний».[5]

Не следует забывать, что из этого хадиса не следует, что имен у Аллаха всего 99, и смысл хадиса, как обясняет аль-Байхакы: «Тот, кто перечислит девяносто девять Имен из Имен Аллаха, – войдет в Рай», – и не имеет значения, выучит он именно эти 99 имен и будет их использовать для обращения к Богу или другие, достоверность которых установлена Кораном, Сунной и единогласием (иджма) мусульман». Сам аль-Байхакы в книге «аль-Асма ва ас-сыфат» перечислил с толкованием 150 имен Аллаха.

Исламские ученые и теологи издавна обратили внимание на изучение и толкование прекрасных имен Аллаха. Ибн Хаджар аль-Аскаляни, пишет в книге «Фатх аль-Бари», что

---

[1] Коран. – 59:23:24.
[2] Imom al-Buxoriy. Al-jomi' as-sahih / Imom al-Buxoriy; arab. tarjimon Ismoil Z.: [4 Jild] - Toshkent: Qomuslar Bosh tahririyati, 1991-1992. № 6410.
[3] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование. – С. 5.
[4] Там же.
[5] Аль-Байхакы. Аль - И’тикад ала мазхаб аль-салаф ва аль-джамаа / Аль-Байхаки. – Дамаск – Бейрут: аль-Ямама, 2002. – С. 143 – 145.

еще имам Джафар ас-Садик (ум. в 148 г.х.), учитель Абу Ханифы и Малика, собрал имена Аллаха воедино.

Многие ученые освещали имена и атрибуты Аллаха в своих книгах. Но работа над этой темой, как отдельное произведение, началась в IX-X вв. Ниже приведены некоторые из этих работ:

1. Абу аль-Хасан аль-Ашари (260-324х/873-936м) «Аль-Асма ва аль-ахкам» и «Аль-сифат».
2. Абу Исхака аз - Заджаджа (241-311х/855-923м) «Тафсир асмаиллах аль-хусна».
3. Хусейна аль - Халими (ум. в 403 г.х.) «Аль-Минхадж фи шу'аб аль-иман».
4. Абуль-Касима аль-Кушайри (376-465х/986-1072м) «Ат-Тахбир фи ат-тазкир».
5. Ибн Хазм (384-456х/994-1064м) «Аль-Мухалля».
6. Абу Бакра аль-Байхакы (384-458х/994-1066м) «Аль-Асма ва ас-сыфат».
7. Абу Хамида аль-Газали (450-505х/1058-1111м) «Аль-Максад аль-асна».
8. Фахруддина ар - Рази (544-606х/1149-1209м.) «Лявами аль-баййинат».
9. Шамсуддина аль-Куртуби (600-671х./1204-1274м.) «Аль-Асна фи шарх асмаиЛлях аль-хусна».
10. Абу Абдуллаха ас - Сануси (832-895х./1428-1490м.) «Шарх аль-Асма аль-Хусна».
11. Ахмада Заррука аль-Магриби (846- 899х./1442-1496м.) «Аль-Максид аль-асма».

Об именах и атрибутах Аллаха, упомянутых в Коране Мухаммад Анвар Шах аль - Кашмири, говорит в своей книге «аль - Арф аш-шаззи шарху сунан ат-тирмизи» (комментарий к сборнику хадисов Абу Иса Мухаммад ибн Иса ат-Тирмизи): «Часть ученых-хадисоведов сказали: «Лучше всего изучать Коран и брать имена Аллаха оттуда». И такую работу проделал Ибн Хазм аль-Андалуси. Эти имена привел аль-Хафиз (Ибн Хаджар аль - Аскаляни) в «Талхыс аль-хабир» и посчитал это мнение верным».[1]

Джалаладин ас-Суюти, в своей работе «Аль - Иклиль фи истинбат ат-танзиль»[2] подробно рассмотрел имена Бога, упомянутые в Коране. Он пишет: «Абу Нуайм в книге об атрибутах привел по цепочке от Лейса, от Муджахида, от Ибн Аббаса и Ибн Умара, что они сказали: «Посланник Аллаха сказал: «У Аллаха девяносто девять имен, кто перечислит их – войдет в Рай, и они в Коране»».

---

[1] Аль - Кашмири, Мухаммад Анвар Шах. Аль -'Арф аш-шаззи шарху сунан ат-тирмизи / Мухаммад Анвар Шах аль – Кашмири: Т. 4. – Бейрут: Дар ихья ат-турас аль -'араби , 2004. – С. 403.

[2] Ас-Суюти, Джалалиддин. Аль - Иклиль фи истинбат ат-танзиль / Ас-Суюти, Джалалиддин: в 3-ти Т. – Т. 1. – Жидда: Дар аль-андалус аль-Хадра, 2002. – С. 231 – 232.

А также он привел по цепочке от Джафара ибн Мухаммада ас - Содика, что того спросили о 99-ти именах, и он ответил: «Они в Коране»».[1]

Джалаладин ас-Суюти составил список имен Бога в той же последовательности, как эти имена идут в Коране:

№	Сура	Количество имен	Приведенных имен в суре
1	Аль-Фатиха	5	Аллах, Аль - Рабб, Ар-Рахман, Ар-Рахим, Аль – Малик
2	Аль-Бакара	32	Аль-Мухит, Аль-Кадиир, Аль - Алим, Аль-Хаким, Аль - Али, Аль-Азим, Ат-Тавваб, Ан-Насыр, Аль-Вали, Аль-Васи’ Аль-Кафи, Ар-Рауф, Аль-Бади’, Аш- Шакир, Аль-Вахид, Ас-Сами’, Аль-Кабид, Аль-Басит, Аль-Хайй, Аль-Кайюм, Аль-Ганий, Аль-Хамид, Аль-Гафур, Аль-Халим, Аль-Илях, Аль-Кариб, Аль-Муджиб, Ан-Наасыр, Аль-Кавий, Аш- Шадид, Ас-Сари, Аль-Хабир.
3	Али Имран	6	Аль-Ваххаб, Аль-Каим, Ас-Содик, Аль -Баис, Аль-Мунъим, Аль-Мутафаддиль.
4	Ан-Ниса	7	Ар-Ракыб, Аль-Хасиб, Аш-Шахид, Аль-Мукыт, Аль-Вакиль, Аль - Кабир, Аль - Афу.
5	Аль-Ан’ам	6	Аль-Фатыр, Аль-Кахир, Аль-Мугыс, Аль-Бурхан, Аль-Латыф, Аль-Каадир.
6	Аль-А’раф	2	Аль-Мухьи, Аль-Мумит.
7	Аль-Анфаль	2	Ни’маль-Мауля, Ни’ман-Насыр
8	Худ	4	Аль-Хафиз, Аль-Маджид, Аль-Вадуд, Аль-Фа’аль ли ма юрид
9	Ар-Ра’д	1	Аль-Мута’али
10	Ибрахим	2	Аль-Маннан, Аль-Варис
11	Аль-Хиджр	1	Аль-Халляк
12	Марьям	1	Аль-Фард
13	ТаХа	1	Аль-Гаффар
14	Аль-	1	Аль – Карим.

[1] Аль-Ханафи, А. А. Прекрасные имена Аллаха и их краткое толкование. – С. 11.

	Муъминун		
15	Ан-Нур	3	Аль-Хак, Аль-Мубин, Ан – Нур
16	Аль-Фуркан	1	Аль-Хади
17	Саба	1	Аль-Фаттах
18	Аз-Зумар	1	Аль – Аллям
19	Гафир	3	Кабиль ат-Тауб, Зу - т-Тауль, Ар-Рафи
20	Аз-Зарийят	2	Ар-Раззак, Зуль-Кувва аль-Матин
21	Ат-Тур	1	Аль-Барр
22	Аль-Камар	2	Аль-Малиик, Аль- Муктадир
23	Ар-Рахман	3	Зуль-Джаляли валь-Икрам, Аль-Бакы, Аль-Муин
24	Аль-Хадид	4	Аль-Авваль, Аль-Ахыр, Аз-Захир, Аль-Батын
25	Аль-Хашр	10	Аль-Куддус, Ас-Салям, Аль-Муъмин, Аль-Мухаймин, Аль - Азиз, Аль-Джаббар, Аль-Мутакаббир, Аль-Халик, Аль-Бари, Аль-Мусаввир
26	Аль-Бурудж	2	Аль-Мубди, Аль-Муид
27	Аль-Фаджр	1	Аль-Ватр
28	Аль-Ихляс	2	Аль-Ахад, Ас-Сомад
	В итоге	107	

Затем Джалаладин ас-Суюти, говорит: «В результате число имен, превысило число, упомянутое в хадисе на восемь имен. Даже если пропустить эти, которые не указаны в Коране в виде имен, (Ас - Садик, Аль - Мутафаддиль, Аль - Маннан, Аль - Муным, Аль - Мубди, Аль - Муыд, Аль -Кабид, Аль - Баасит, Аль - Бурхан, Аль - Баис, Аль - Муин, Аль - Мумит, Аль - Баки). И еще – Аль-Фард и Аль-Ватр, некоторые ученые не согласны в отношении этих имен. Они считают, что эти имена не являются именами Аллаха, указанными в Коране. Таким образом, 15 из этих 99 имен будут исключены, а 92 останется. Позже Хафиз Ибн Хаджар аль-Аскалани завершил этот список добавив следующие 7 имен: Аль-Каххар, Аш-Шакур, Аль - Аля, Аль - Акрам, Аль-Галиб, Аль-Кафиль, Аль-Хафи».[1]

Некоторые ученые считают что при составлении списка 99 имен из Корана Ибн Хаджар аль-Аскалани был самым близким к истине. Эти имена и их количество соответствуют именам, указанным в хадисе, рассказанным Абу Хурайрой:

[1] Ас-Суюти, Джалалиддин. Аль - Иклиль фи истинбат ат-танзиль. – С. 270.

1.Аллах, 2.Ар-Рабб, 3.Аль-Илях, 4.Аль-Вахид, 5.Ар-Рахман, 6.Ар-Рахим, 7.Аль - Малик, 8.Аль-Куддус, 9.Ас-Салям, 10.Аль-Мумин, 11. Аль-Мухаймин, 12.Аль-Азиз, 13. Аль-Джаббар, 14.Аль-Мутакаббир, 15. Аль-Халик, 16. Аль-Бари, 17. Аль-Мусаввир, 18.Аль-Авваль, 19.Аль-Ахир, 20.Аз-Захир , 21. Аль-Батын, 22. Аль-Хайй, 23.Аль-Кайюм, 24.Аль-Али, 25.Аль-Азим, 26.Ат-Тавваб, 27.Аль-Халим, 28. Аль - Васи, 29. Аль - Хаким, 30. Аш-Шакир , 31.Аль - Алим, 32.Аль-Гани, 33.Аль - Карим, 34.Аль-Афувв, 35. Аль-Кадир, 36.Аль-Латыф, 37. Аль-Хабир, 38.Ас - Сами, 39.Аль-Басыр, 40.Аль-Мауля, 41.Ан-Насыр, 42.Аль-Кариб, 43.Аль-Муджиб, 44.Ар-Ракыб, 45.Аль-Хасиб, 46. Аль-Кави, 47.Аш-Шахид, 48.Аль-Хамид, 49.Аль-Маджид, 50.Аль-Мухит, 51. Аль-Хафиз, 52.Аль-Хакк, 53. Аль-Мубин, 54.Аль-Гаффар, 55.Аль-Каххар, 56.Аль-Халляк, 57.Аль-Фаттах, 58.Аль-Вадуд, 59. Аль-Гафур, 60. Ар-Рауф , 61.Аш-Шакур, 62.Аль-Кабир, 63. Аль-Мутаали, 64.Аль-Мукыт, 65. Аль - Муста‘ан, 66.Аль-Ваххаб, 67. Аль-Хафи, 68.Аль-Варис, 69.Аль - Вали, 70.Аль-Каим, 71.Аль-Кадир, 72.Аль-Галиб, 73.Аль-Кахир, 74. Аль-Барр, 75. Аль-Хафиз, 76.Аль-Ахад, 77.Ас-Самад, 78. Аль - Малик, 79.Аль-Муктадир, 80.Аль-Вакиль, 81.Аль-Хади, 82. Аль-Кафиль, 83.Аль-Кафи, 84.Аль - Акрам, 85. Аль-А‘ла, 86.Ар-Раззак, 87. Зу-ль-куввати-ль-матин, 88. Гафир аз-занб, 89. Кабиль ат-тауб, 90. Шадид аль-икаб, 91.Зу-т-тауль, 92. Рафи ад-дараджат, 93. Сари аль-хисаб, 94. Фатыр ас-самавати ва-ль-ард, 95. Бади ас-самавати-ва-ль-ард, 96. Нур ас-самавати ва аль-ард, 97. Малик аль-мульк, 98-99. Зуль-джаляли валь - икрам.

Можно ли узнать все имена и атрибуты Аллаха**?** Если имена Всевышнего берутся только из Шариата, возможно ли определить их все? Бурхануддин Ибрахим аль-Лякани в своем классическом стихотворном тексте по акыде «Джаухара ат-таухид» пишет: **«**И выбрано (мнение), что Его (Всевышнего Аллаха) имена «таукыфия», как и атрибуты, поэтому выучи их так, как они приходят**».**[1]

Ибрахим ибн Мухаммад аль-Баджури комментируя, книгу «Джаухар ат-таухид» так объясняет слово «таукыфия»: «Дозволенность их применения в отношении Аллаха основывается на Коране, достоверных (сахих) или хороших (хасан) хадисах или иджма».

Если это так, значит можно установить все имена Аллаха, ведь количество шариатских текстов (в первую очередь аятов Корана и принимаемых – сахих и хасан – хадисов), хоть и велико, но ограничено. Получается, что, внимательно исследовав текст Корана и корпус хадисов, мусульманин теоретически может создать перечень, куда войдут абсолютно все без исключения имена Аллаха.

Конечно, с оговоркой: речь идет не обо всех именах Бога, а только о тех, которые сообщил Аллах в Коране и Его Пророк в сунне. Несомненно, у Бога есть имена, которые

[1] Аль-Баджури, Тухфат аль – мюрид шарх жавхар ат-тавхид. – С. 211 — 212.

не знает никто, кроме Него. Ахмад ибн Ханбаль передал дуа Пророка. В этом дуа есть такие слова: «Прошу Тебя (о Аллах, обращаясь к Тебе) каждым Твоим именем, которым Ты назвал Себя, которое Ты сообщил в Твоей Книге, которому Ты обучил кого-либо из Твоих творений или же оставил за Собой в Своем скрытом знании».[1]

Понятно, что исследовать Коран на предмет установления всех имен и атрибуты Аллаха, содержащихся в нем, не сложно, особенно в наше время, когда компьютеры и интернет сделали поиск информации легким.

Вопрос же с хадисами сложнее. Предположим, что мы собрали все доступные на сегодняшний день тексты хадисов, в одну общую базу данных. Охватим ли мы тем самым весь корпус сунны?

Мухаммад Аввама, в своей книге «Роль хадиса в расхождениях между имамами фикха» пишет следующее: «Самая объемная книга с хадисами в наше время – это «Канз аль - уммаль» аль-Мутаккы аль - Хинди. В ней содержится более сорока шести тысяч хадисов… Количество хадисов в «Канз аль-уммаль» гораздо меньше того, что, как передано, знали имамы-муджтахиды, даже с учетом повторяющихся хадисов. Абу Ханифа приводил в своих сочинениях более 70 000 хадисов, не считая тех, которые он не упомянул. Исламский ученые говорит, что одна только его книга «аль-Асар» содержала 40 000 хадисов. По свидетельство Ибн Хайяба, Малик ибн Анас передал 100 000 хадисов, не считая тех, что он слышал, но не передал. А Ахмад ибн Ханбаль, отобрал хадисы для своего «Муснада» из примерно 750 000 хадисов».[2]

Кроме того, остается вопрос достоверности хадисов. Для установления имен и атрибутов Аллаха нам нужны только принимаемые (хасан и сахих) хадисы, однако известно, что в отношении многих из них существуют разногласия между имамами-хафизами. Хадис, который один считал «хасан», другой имам мог считать слабым, и наоборот.

Непростым вопросом представляется также исследование передач единогласного мнения ученых (иджма). У иджма есть свои иснады и передатчики. Существуют вопросы, по которым одни ученые заявляют об иджма, тогда как другие с этим не соглашаются.

Таким образом, можно видеть, что появление компьютеров, интернета и электронных библиотек с шариатскими книгами хоть и облегчило работу исследователям, тем не менее, претендовать на полный охват источников Шариата, на предмет установления абсолютно всех Прекрасных имен и атрибутов Аллаха мы не можем. По

---

[1] Ahmad ibn Hanbal. Musnad /Ahmad ibn Hnabal: Vol. 3. [№1/391 (3712)] – Riyadh: Darussalam, 2012. – P. 334.
[2] Аввама, М. Асар аль - хадис аш-шариф фи ихтиляф аимма аль-фукаха / М. Аввама. – Бейрут: , 1997. – С. 173 – 174. (на араб. яз.)

сути, современные ученые имеют на вооружении тот же метод, что и их предшественники – приложить усилия, чтобы извлечь из шариатских текстов как можно больше имен Бога, соответствующих условиям достоверности, не претендуя при этом на то, что их список имен окажется полным.

Глава 2. ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ В ТОЛКОВАНИИ ЗНАЧЕНИЙ (СМЫСЛОВ) ПРЕКРАСНЫХ ИМЕН АЛЛАХА

2.1 Научный анализ рукописей «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»

Некоторые исследователи сомневаются, что «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» - подлинная работа Газали. Кажется, нет никаких оснований сомневаться в том, что «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» - подлинная работа Газали. Наоборот, есть все основания полагать, что это его произведение. Эта книга обладает Газалийским стилем. Кроме того, в книге упоминается Возрождение религиозных наук более чем в одном месте[1] и упоминается в Арбаине, Мишкате и Мункизде.[2]

Результаты исследования показывают, что работа поздняя, составленная, скорее всего, в течение последних десяти лет жизни Газали,[3] вероятно, последних шести.[4]

Существует несколько печатных изданий «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», хотя ни одно из них не является научным изданием. На самом деле это, по сути, воспроизведение одного и того же текста. Самый ранний появился в Каире в 1322 г. хиджры (1904 г.), опубликованный издательством Такаддум Пресс, и отмечен как «первое издание». В конце этого текста дата копирования основной рукописи, на котором она была основана, указана как четверг, 15-е число Шубана, 872 хиджры (1467 г.) Кроме того, утверждается, что основная рукопись была проверена на трех других. Но книга просто содержит простой текст, без сносок, чтобы показать, что является предметом обсуждения. Также не указаны рукописи. Этот текст переиздан в Каире в 1324 г. хиджры (1906 г.) издательством Са’ада Пресс и отмечен как «второе издание».

Существует также издание, напечатанное в Каире и распространенное аль-Мактаба аль-Аламейа, но оно не имеет даты публикации. Оказывается, это перепечатка текста 1322 и 1324 годов, за исключением того, что заключительная ссылка на источник рукописи опущена. То же самое воспроизводится в Каирском издании 1961 года. В отличие от

---

[1] Hourani, G. The Chronology of Ghazali's Writings / G. Hourani // Journal of the American Oriental Society: – № 79. – 1959. – 231 p.
[2] Hourani, G. The Chronology of Ghazali's Writings: – P. 107.
[3] См. Hourani, G. на датировке Ихья, Максад является более поздней работой аль-Газали.
[4] Watt, W. M. The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali. – P. 44.

предыдущих выпусков, это ясно из того, что у него есть абзацы и знаки препинания, но он повторяет их ошибки.

В ходе научных исследований использовались следующие рукописи «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»:

1. Ахлвард, № 2219[1]
2. Британский музей, № Or.7357 [2]
3. Ахлвард, № 2220[3]
4. Яхуда, № 3093[4]
5. Яхуда, № 2907[5]
6. Яхуда, № 5470[6]

А также упоминается о двух неполных рукописях: Гаррет, № 1891,[7] в Принстоне и рукописи из университета Мичигана No. 247.[8]

Из восьми основных рукописей были использованы в основном «№2219» и «№7357». Рукопись «№2219» был выбран в качестве основного текста. Эти две рукописи являются самыми старыми из найденных. Рукопись «№2219» было завершена в четверг, 16 месяца Раджаб, 570 хиджры (1174 г.), т.е. шестьдесят пять лунных лет после смерти Газали в 505 г. хиджры (1111 г.). Копирование «№7357» было закончено в конце Зуль-хиджа или девяносто лунных лет после его смерти.

В конце «№ 2220» дата копирования задается как Раби аль-авваль, 551 год хиджры (1156 г.). Это означало бы, что рукопись «№2220» копировалась только сорок шесть лунных лет после смерти Газали. Однако Ахлвард считает, что почерк основного текста относится к более позднему периоду, вероятно, около 700 г. хиджры (1300 г.). Тем не менее, Шехади разделяет беспокойство, выраженное Ахлвардом,[9] тем фактом, что строки, строки, которые дают имя писца и дату, имеют меньший размер и немного отличающийся характер почерка.

---

[1] Ahlwardt, W. Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin / W. Ahlwardt: Vol. 8. – Berlin: – P. 501.
[2] Ellis A., Edwards E. A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the British Museum / A. Ellis, E. Edwards: London: 1912. – P. 9.
[3]Ahlwardt, W. Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin / W. Ahlwardt: Vol. 8. – Berlin: – P. 501.
[4] Hitti, F. Malik A. The Garett Collection / F. Hitti, A. Malik: Vol. 5. – Princeton: Princeton University Press, 1938. – P. 668.
[5]Mach, R. Descriptive catalogue of Arabic manuscripts at Princeton University / R. Mach. – Princeton: Princeton University Press, 1977. – P. 515.
[6] Hitti, F. Malik A. The Garett Collection, – P. 668.
[7] Hitti, F. Malik A. The Garrett Collection, – P. 562.
[8] Worrell, A. H. Catalogue of Oriental Manuscripts in the Library of the University of Michigan / A.H. Worrell. – Michigan: Ann Arbor, 1925.
[9] Shehadi, F. Ghazali’s unique unknowable God. – P. XVII.

В любом случае рукопись «№ 2220» была очень полезна. Это, пожалуй, наиболее четко и аккуратно написанная из рукописей, и одна из тех, в которых пропуски и другие ошибки малы и незначительны.

Рукописи «№2219» и «№7357» более ясны, чем другие. Манускрипт «№2219» имеет меньше пропусков и других ошибок, чем «№7357», хотя он имеет несколько химически вызванных стираний. «№7357» имеет некоторые неосторожные упущения, некоторые относительно длинные, хотя и не достаточно длинные, чтобы рукопись называлась неполной. «№2219» в рамках диссертации принимается как самая старая и в целом как самая надежная рукопись. Не так важен вопрос о последовательности, а именно, о последовательности разделов во второй и третьей частях «№2219» - некорректной, по крайней мере, у источника, который был использован в рамках научных исследований. Эта проблема рассматривается ниже в рамках вопроса о последовательности.

Рукопись «№2219» состоит из 88 листов, с 21 строками на каждой странице. Существует небольшое маргинальное письмо. Такие дополнения бывают двух видов. 1) Те, кто хотел добавить слово или фразу, опущенную из основного текста. Это неизменно тот же почерк, что и тело работы. Иногда добавляется не большое «сах», указывающие на исправление. 2) Более длинные комментарии встречаются на полях первых нескольких страниц и ближе к концу. Это либо пояснительные комментарии, либо некоторые соответствующие цитаты из другого источника. Эти добавления написаны от руки и отличаются от основного текста, а также от пропусков и исправлений.

«№7357» состоит из 90 листов с 15 строками на каждой странице. В этой рукописи тоже присутствует очень мало пояснительных маргинальных записей. Как и в «№2219», пояснительные маргинальные записи написаны другим почерком. И еще есть заметки об опущениях - немногие из них - и исправления. В отличие от «№2219», эти исправления в «№7357» иногда предваряются «*ла аллаху*» и появляются в другом почерке. И это почерк отличается от основного текста. Это может означать, что кто-то, кроме оригинального писца, добавил их. «Ла аллаху» может предполагать, что исправляющий читатель сам по себе выяснил точный текст на тот момент. Или это может означать, что он проверял с другой рукописью. Исправления обычно являются «правильными». В двух случаях предельная ссылка делается на другие манускрипты «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха».

Принстонские манускрипты - все более поздние, хотя ни один из них не имеет даты копирования. «№3093», вероятно, был скопирован в X веке хиджры (XV в. н.э.). «№2907», вероятно, был скопирован в XI веке хиджры (XVI в. н.э.). Ему не хватает короткого фасл,

третей из фанн[1] второй и небольшой части третьего фасл из третьей фанн. «№5470» является самой последней из группы Принстонских рукописей, вероятно, скопированной около XI или XII века (XVI или XVII вв. н.э.). Несмотря на то, что среди Принстонских рукописей, последняя - менее разборчива из трех, её можно рассматривать как самый полный и надежный источник среди них.

Окончательно установить полное совпадение и принадлежность к одному источнику среди использованных рукописей не удалось. Соглашения имеют место, как по вариантам, так и по ошибкам, по второстепенным и важнейшим вопросам, но это не является частым и непротиворечивым явлением, чтобы допускать более чем нерешительные требования относительно того, на какую рукопись, возможно, полагался, на какой или какой из них был скопирован какой-то общий источник.

Существуют следующие связи, которые предполагают некоторые возможные группировки. «№2220» и Принстонские рукописи, которые часто совпадают с другими, и чаще всего по ключевым моментам. Но действительность такова, что они предполагают скорее общее происхождение, чем прямую связь между любыми двумя из них. Последнее исключается, по крайней мере, на том основании, что упущения в этих четырех рукописях не согласованы должным образом для такой возможности. Из Принстонских манускриптов, «№5470» менее аккуратен в сравнении с «№2220», чем «№3093» и «№2907».

Можно было бы сказать, что «№2219» и «№7357» не были связаны, за исключением того, что в путаницах последовательности трёх фанн имеются поразительные сходства. Но сомнительно, что «№7357» основано на «№2219», поскольку есть критические показания, на которых «№7357» согласуется с «№2220» как бы против «№2219». Также есть упущения в «№2219», которые дополняются в рукописи «№7357». Хотя ясно, что «№2219» не принадлежит к «№2220», место «№7357» кажется неясным между манускриптами «№2219» и «№2220».

Большинство современных печатных изданий и переведенных версий «Высшая цель …» были созданы на основе текста, который был переработан Фадлоу Шехади. Шехади стремился восстановить оригинальную и полную версию «Высшая цель ….» на основе некоторых рукописей. Среди этих рукописей вышеупомянутые рукописи также можно найти.

При подготовке текста автор постарался сделать его максимально понятным, и легко читаемым, насколько это возможно. Использовались пункты и знаки препинания.

[1] Mach, R. Descriptive catalogue of Arabic manuscripts: – P. 515.

Были широко использованы хамза и шадды, гласные знаки, где было необходимо исключить альтернативное чтение. Появилось современное правописание.

Шехади в своем тексте проигнорировал изменения, которые были просто вопросом, отсутствует точка или нет. А также не записал варианты двух точек, которые делают ت, когда над буквой, и ي, когда под ней. Хотя здесь может быть и вопрос о грамматике, и чтение может существенно отличаться, в зависимости от того, является ли пол женским или мужским, обилие таких различий настолько велико, что было бы невероятно громоздким записывать все. Редко бывает ясно, является ли это важным вопросом грамматической дисперсии. Скорее всего, это не редкость в манере письма. Шехади утверждает что писец «№2219» был явно невнимателен в отношении того, стоит ли и куда ставить точки.[1] Неудивительно, что он поставил точки الشاكور под буквой ش. Другая вещь, о которой идет речь - это отклонения в словах хвалы после «Аллаха». Рукопись «№2219» обычно имеет عَزَّ وَجَلَّ, тогда, как рукопись «№7357» имеет تعالى.

Что касается точной формулировки названия «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», то между рукописями и печатными изданиями произведения и между ссылками на него во внешних источниках не существует единодушия.[2]

Разница заключается в том, является ли второе слово «Аль-асна» или «Аль-Акса». Большинство рукописей некоторых других работ Газали, когда они ссылаются на «Высшая цель ….», похоже, предпочитают «Аль-Акса».[3] И в тексте самого «Высшая цель ….», во втором абзаце открывающей страницы, Газали ссылается на объяснение имен Бога, как на чрезвычайно трудную задачу, а также называет его «Аль-максад Аль-Акса».[4] Эта фраза появляется в тексте, который мы выбрали. Из всех рассмотренных рукописей только «№ 2907» дает отрывок как «аль-асна».

Мы выбрали «Аль-асна». Взгляд на список рукописей и печатных изданий Брокельмана, а также рукописи и издания, не перечисленные там, покажет, что чаще используется «Аль-асна».

Несколько более интересный вопрос возникает у «фи», который сразу следует в некоторых версиях названия, но опущен в других.[5] В выпущенных печатных изданиях пропущено «фи». Это будет выглядеть так, как если бы целью было объяснение. Сам

---

[1] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXIV.
[2] См. Bouygues, M. Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali / M. Bouygues: Edited by Michel Allard. – Beyrouth: L'Institue de Lettres Orientales de Beyrouth, 1959. – P. 46.
[3] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXIV.
[4] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна шарх ма'ани асма Аллахи аль-хусна / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: Аль-Мактаба аль-Аламийя, (не указ. дата изд.). – С. 7.
[5] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XX.

Газали во втором абзаце только что упомянутой первой страницы использует выражение «аль-максад аль-акса» для описания объяснения, самого *шарха*.

Конечно, для того, чтобы это имело смысл, придется принимать «объяснение» не как совокупность действий, которые дают смысл, а как результирующее разъяснение, не процесс объяснения, но просветление, понимание имен Бога и, следовательно, Его природы (в том смысле, в котором это возможно для человека).

Однако включение «фи» может означать, что богословское просветление имеет конечную цель, которой оно служит. Эта другая цель может быть предложена разделом, который завершает объяснение каждого из Имен. Название этих разделов является *танбих*, и их содержание всегда является руководством для верующего относительно того, что для него должно означать, что Бог таков и таков. Другими словами, Газали хочет объяснить верующему, что его цель (верующего) в жизни должна быть в свете того, что мы понимаем из этих Имен, чтобы быть характером Бога. Человек знает Бога, чтобы стать подобным ему. Это конечная цель.

Что является конечной целью? Это знание о Боге, или становление подобным ему? Но это не альтернативы в мысли Газали. Несмотря на то, что знание о Боге логически предшествует тому, чтобы стать подобным ему, и можно сказать, что человек должен знать Бога, чтобы стать подобным ему, конечная цель человека познать Бога, и стать подобным ему. Оба являются частью окончательного достижения.[1]

Таким образом, для названия мы не можем включать и исключать «фи», в то время как доктринальная проблема, поднятая вопросом включения или упущения, не является альтернативой. «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», а также мысли Газали в другом месте будут поддерживать последствия, как включения, так и исключения. Наше решение сохранить его отчасти обусловлено тем, что когда Газали упоминает более длинную форму названия, а не только первые два слова, он включает в себя «фи». Также, включение является подавляющей практикой среди рукописей в Брокельмане и за его пределами.

Для остальной части названия я использовал самую обширную и, следовательно, самую явную форму. Может показаться эклектичным, сделать так, чтобы название «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» нигде не содержало слова, не включенные в наш заголовок. Мы выбрали название с максимальным лексиконом, но только потому, что он наиболее явный. Рукописи «№2220» и Эскуриал

[1] См. Shehadi, F. Ghazali's unique Unknowable God. – P. 2.

«No. 631»[1] кажутся единственными, у которых есть полное название, которое мы выбрали.

Между текстами, рассмотренными в последовательности разделов во второй и третьей частях «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», имеются некоторые расхождения. Рукописи «№2219» и «№7357» согласованы, за исключением некоторых упущений в «№7357». Но фактическая последовательность в них не имеет смысла и здесь не соблюдается. «№2220» имеет последовательность, которую мы выбрали, что также согласуется с печатными изданиями, с которыми я консультировался.

Все тексты признают, что есть три основные части, или фунун, последовательность которых также согласована. Первый фанн (глава) является вводным и в основном посвящен семантике. Второй фанн является сущностью работы и содержит разъяснение значений девяноста девяти Имен, и утверждение этико-религиозной цели в этом объяснении. Эта часть сама по себе оправдывает использование названия работы, и одна из рассмотренных рукописей «№247» не содержит ничего, кроме объяснения имен. Третий фанн рассматривает некоторые связанные с этим богословские и философские вопросы.

Различия заключаются в подразделах второго и третьего фанна. Рукопись «№2219» делает простую ошибку, которая почти сама корректируется. Рукопись «№2219» имеет другой раздел после третьего фасла (параграф) из второго фанна, обозначенного также как третий фасл. Ахлвард идентифицирует это как четвертый фасл, но он не мог тогда ссылаться на собственную идентификацию рукописи, в которой четко сказано: الثالث الفصل.[2] Он должен просто означать, что численно он является четвертым фаслом, появляющимся между фасл три фанн два и фанн три.[3] Это появляется в большинстве других книг как третий раздел третьей части. Учитывая, что B имеет только два фусула в третьем фанне, можно было бы заподозрить, что дополнительный третий фасл - это тот, который завершает третий фанн.

Шехади предлагает следующую диаграмму,[4] что бы пояснить размещение:

Фанн Два	Фанн Три
фасл 1	фасл 1
фасл 2	фасл 2

[1] Hartwig, D. Les manuscrits arabes de l'Escurial / D. Hartwig: Vol. I, Paris: E. Leroux, 1884. – P. 437.
[2] الثالث الفصل - третий фасл.
[3] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXII.
[4] Там же. – P. XXIII.

фасл 3

(фасл 3)

Соображения, которые поддерживают эту скорректированную классификацию, являются тройными.

1. Все остальные тексты, если они не имеют упущений в этой части, поддерживают наше исправление «№2219» (и «№7357»).
2. В самом начале «Высшая цель ….», где синопсис дается Газали, все тексты, включая «№2219» и «№7357», утверждают, что этот «блудный» фасль является частью третьего фанна. Существует также согласие, что каждый из последних двух фунун имеет три фусула, хотя нет согласия в упоминании последовательности второго и третьего фусула.
3. Предмет, манускрипт «№2219»-блудный фасл, связан с двумя фусулами, которые появляются в рукописи «№2219» под фанн три, и дополняет их. В первом фасле обсуждается, являются ли имена по закону ограниченными до девяноста девяти. Фасл два обсуждает преимущества ограничения имен с указанным числом. До сих пор мы согласны с рукописью «№2219». Но затем неуместно, фасл три, завершает дискуссию, задавая вопрос - должны ли Имена ограничиваться Законом или могут быть расширены на основе критериев, предоставленных разумом? Таким образом, исходя из предмета, ошибочно поставленный фасл №3 в рукописи «№2219» следует отнести к Третьему фанну.

Можно также рассуждать на основании «изгнания» этого фасла из второго фанна. Потому что во второй части работы Газали объясняет девяносто девять имен и кратко рассматривает два вопроса о множественности (а не конкретное число, которое является вопросом фана №3) Имен и единства Аллаха. Проблемы заключаются в следующем: а) как, согласно «ахлю сунна валь джама’а», имена и атрибутов сводятся к одной сущности и семи атрибутам (фасл два), б) как, по мнению философов и Му'тазилитов, они сводятся к одной сущности. Было бы нецелесообразно продолжать спрашивать сейчас-другие соображения в сторону: теперь не имеет смысла приступать к рассмотрению - другие соображения: можно расширить число за девяносто девять на рациональных основаниях, независимо от Закона?

2.2. Критический взгляд на философскую сущность сочинения

Явным образом заявленная цель «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» заключается в том, чтобы объяснить имена Бога, которые, согласно традиции, насчитывают девяносто девять.[1] Один верующий якобы попросил Газали объяснить ему это, и книга является ответом на эту просьбу.[2] Но хотя непосредственная задача объяснения - богословская, а «конечная цель» является религиозно-этической.

Многие Имена участников, приведенные в книге «Высшая цель ….», не ограничиваются традиционным списком Абу Хурайры, но включают другие имена, упомянутые в Коране. Аль-Байхаки,[3] тоже обратил внимание на эту тему в своей книге «Аль-Асма ва ас-сыфат» и сформулировал метод работы. Вероятно, эта работа имеет самый широкий набор имен. Газали, конечно, знает о гораздо большем числе имен, упомянутых и используемых в Коране, поскольку он знает различия между версиями Предания, приписываемыми Абу Хурайре.[4] Газали опускает обсуждение «ля иляха илля хува», которое встречается в первом разделе «Традиции» и которое обычно обсуждается другими писателями.

С точки зрения традиционной власти связь между теологическим объяснением и религиозной целью обеспечивается двумя изречениями Пророка: «Обретите характер Божий», и «Поистине, у Аллаха есть девяносто девять имен - сотня без одного, и тот, кто будет перечислять их, войдет в Рай».[5][6] Однако, исходя из собственной мысли Газали, объединение богословия и религиозной практики на пути «Высшая цель ….» является одним из многогранных аспектов его «примирения» или «синтеза» мистических и богословских направлений в Исламе.[7] Приобретение Божьего характера - *курб*, становиться «рядом» или быть подобным Богу, и это один из аспектов - мистическая цель, которую аль-Газали обсуждал в других своих работах, в частности в четвертой части Ихья. В книге «Высшая цель ...» сделан акцент на религиозно - этическую цель, которая

---

[1] Абу Хамид аль-Газали 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 7.
[2] Там же.
[3] Аль-Байхаки. аль-Асма ва ас-сыфат. – 61 с.
[4] см. Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна шарх ма’ани асма Аллахи аль-хусна. Фан III.
[5] Imom Al-Buxoriy. Al-jomi' as-sahih / Imom al-Buxoriy; arab. tarjimon Ismoil Z.: [4 Jild] - Toshkent: Qomuslar Bosh tahririyati, 1991-1992. № 2736.
[6] Imam Muslim bin Hajjaj. Arabic with English translation / Imam Muslim bin Hajjaj: Vol 7. – N.Y.: Darussalam, 2014. № 2677.
[7] Для краткого комментария к некоторым другим аспектам примирения см. Shehadi, F. Ghazali's unique Unknowable God. – P.70.

появляется в двух разных местах: в танбих после объяснения каждого имени и в специальном разделе, глава четвертая, часть первая. Название, предложенное, для этой главы гласит: «Разъяснение того, что совершенство и счастье человека заключается в его соответствии качествам Бога и украшении самого себя значениями Его атрибутов и имен насколько, насколько это возможно для человека». Часть первая, к которой это глава принадлежит, называется вводной к остальной части книги.

В то время как тема прямого отношения богословия к религиозной практике явно или косвенно выражена во многих работах Газали, ее трактовка в книге «Высшая цель» имеет определенные уникальные особенности.

Обсуждение здесь не просто с точки зрения общей теологии, за которую Газали выступает, но с точки зрения того, что богословие содержится в специальных терминах, известных по традиции как «самые красивые имена Аллаха», и это конкретный набор, с определенным номером. Неудивительно, что эти Имена имеют богословское содержание, но они как таковые не являются теологическим документом, в смысле текста вероучения. С одной стороны, логически говоря, это даже не утверждения или предложения. Это только термины, грамматически, существительные и прилагательные, с помощью которых Бог может быть призван во время поклонения.

Поэтому неверно, что Газали немедленно обсуждает связь между общей теологией ислама, выраженной в некотором вероучении, которое автор принимает или предлагает, и религиозной практикой. Общее богословие здесь должно быть поставлено и установлено на данный список Имен. Это объяснение называется *шарх*. Так получилось, что Имена - это то, что они есть, потому что общее богословие - это то, чем оно является. Поэтому естественно ожидать, что они дадут общему богословию шанс быть выраженным. Они, безусловно, достаточно репрезентативные для теологических концепций и очень полны. На самом деле они содержат больше терминов, чем это необходимо для базовых богословских концепций. Во всяком случае, после разъяснения Имен, их обсуждение становится связующим звеном между общей теологией и религиозной практикой.

Разница между обсуждением общих теологических принципов и религиозной практики, с одной стороны, и между религиозной практикой и теорией, основанной на Именах, с другой стороны, может быть использована как один из способов отличить, например, «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» от «Возрождения религиозных наук». Хотя обе книги, среди прочего, хотят показать, как мусульманское богословие может вести религиозную практику, «Возрождение религиозных наук» относится к общей и основной исламской теологии, по существу, к Аш’аризма, которую Газали принимает и излагает. В книге «Высшая цель ….» богословие

не отличается по существу; это одно и то же общее и основное богословие, но извлечено и детализировано в терминах этого конкретного и уже заданного набора Имен, посредством которого Бог может быть призван в поклонении.

Одним из следствий этого является то, что связь между теологией и практикой приобретает более конкретное точечное обсуждение. В девяноста девяти пунктах и во многих отношениях верующему сказано, что для его жизненной цели должно означать то, что Бог называется тем или иным. Это, как правило, дает Газали характер подробного руководства по теологии для практики.

Кроме того, тот факт, что названия содержат термины (например, Аль - Васи, Аль-Ганий, Аль-Варис ...), которые не должны отображаться, в общем заявлении мусульманского богословия, хотя можно было бы показать, что богословие подразумевает то, что предназначено этими терминами — это обсуждение практического руководства, это даёт им шанс появиться в более детальном и тонком разнообразии. Понятие Божьей заботы о человеке, принадлежащее общему богословию, приобретает все большее разнообразие выражений в именах. Таким образом, в более разнообразных тонко дифференцированных способах человек сказал, например, как он должен заботиться о своем Ближнем, или о своем внутреннем «Я», или о Боге. Разнообразие и детали в руководстве жизнью, которые могут быть предложены общим богословием, зависят от того, насколько далеко и во скольких направлениях руководитель обсуждения этой общей теологии желает или может пойти. В книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» диапазон предварительно задается тем, что существует эта конкретная группа имен и это конкретное число.

Еще одна особенность обращения Газали с именами заключается в том, что он спас их от их традиционного места в ритуальной молитве и дал им более широкий религиозный мистический контекст.[1] Это еще раз свидетельствует о приверженности Газали к мнению о том, что никакая религиозная жизнь не является полной без мистического измерения.

Вероятно, это связано с влиянием аль-Кушайри (ум. 1074) и его книги об именах аль-Тахбир фи ат-тазкир.[2] Стоит отметить, что аль-Кушайри был хорошим другом аль-Джувейни, учителем Газали. Хотя в книге Аль-Кушайри мало богословской и философской изощренности или систематического характера обсуждения Газали, ее акцент на руководстве жизнью верующего очевиден. Этот элемент гораздо менее заметен

[1] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXVIII.
[2] Аль-Кушайри. Ат-Тахбир фи ат-Тазкир / Аль-Кушайри. – Каир: Дар ул-китаб аль-аламийя, 1968. – 104 с.

в аль-Байхаки, как кажется М. Алларду.[1] Во всяком случае, для Газали это не просто вопрос отдачи нуждающимся, потому что Бог называется «дарителем», а то, что при обретении характера Бога, человек выполняет мистическую цель нравственного единения с Богом. Интересный пример ритуального изложения имен в книге Абд аль-Максуд Мухаммад Салим (1899-1927 гг.), «Фи малакут Аллах ма'а асма Аллах». Количество раз, когда каждое имя должно быть прочитано, определяется системой чисел, присвоенной каждой букве алфавита. Общая сумма буквенных чисел - это число *зикр*.[2]

Хотя конечная цель теологической экспликации является практической, богословскую дискуссию можно рассматривать как таковую и по-своему. В содержании теология «Высшая цель ….» не делает никакого важного дополнения или изменения того, что Газали сказал в другом месте. Тем не менее, здесь есть интересный аспект его обсуждения.

Газали предшествует его фактическому объяснению имен с логическим семантическим обсуждением имен и именований. Такая дискуссия не является обязательной для простого заявления об Именовании-теологии и демонстрации ее практической значимости. Если бы были только вопросы: «что такое Бог? и как следует жить в свете того, что такое Бог?», тогда было бы странно, что Газали почувствовал, что ему нужно обсудить логику имен и именований. Причина, по которой он вникает в эту тему, состоит в том, что он имеет определенные проблемы в отношении Имен. Как имена и атрибуты Бога, которые, по его мнению, могут быть более адекватно обсуждены после определенных точек зрения о семантической логике именования, что и прояснилось после объяснения соотношения двух терминов в ведомости формы Корана и Сунны.

Это традиционные, как до, так и после Газали, объяснения значения имен с точки зрения их значения в языке (في اللغة). Это тоже обсуждается Газали. Также не редкость - прежде чем объяснять Имена, чтобы обсудить один тезис или больше о связи между именем, названием и именованием.[3] Но именно с Газали сначала возникает чувство систематической связи между отчетливо логическим семантическим обсуждением «имени», «названия», «именования» и типов смысловых отношений, таких как синонимичность, близкая синонимия, двусмысленность. Все с одной стороны, и, объяснение Имен, а также обсуждение определенных богословских и философских вопросов, с другой, включая тезисы об отношении имени, названия и именования. Особо

---

[1]Allard, M. Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples / M. Allard. – Beyrouth: Imprimerie catholique, 1965. – P. 359.

[2] Sālim, Abd al-Maqṣūd Muḥammad, Fī malakūt Allāh ma'a asmā' Allāh. – Cairo: Dār Jamā'at Tilāwat al-Qur'ān al-Karīm, 1967. – P. 200.

[3] Al–Bakillani, Abu Bakr. Kitab at-Tamhid / Abu Bakr Al-Bakillani: ed. R. McCarthy. - Beirut: 1957. – P. 225-236.

следует отметить центральность и логический приоритет, данный Газали для анализа значений «хува хува».

Наблюдался систематический характер обсуждения Газали. Ар-Рази (ум. 1209) имеет те же самые - три систематически связанных подраздела «Высшая цел ...» Газали: аль-мабади ва л-мукаддимат, аль-макасид ва л-гаят ил-лавахик ва л-мутаммимат. Кстати, в недавней работе Мухаммада Таки ад - Дина аль - Исфахане (ум. 1914), «Кашиф аль-асма», краткое рассмотрение вопросов логики имен и наименований - не что иное, как отбор дословных отрывков из «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха».[1]

Есть три основных вопроса, хотя, как мы увидим, один из них появился в Исламе как аспект одного из двух других.

1. Центральным вопросом является дискуссия между Му'тазилитами и Философами, с одной стороны, и православными богословами, с другой. Речь идет о характере взаимосвязи между атрибутами Бога и Богом. Хотя вопросы касаются отношения между Богом и его атрибутами, в то время как «Высшая цель ….» касается имен Бога. В центре внимания то же самое.[2] Более конкретно, являются ли отношения таковыми, что единство Бога разрушено многими атрибутами, которые он, как говорят, имеет. Противники согласны с тем, что Божье единство должно быть сохранено, и каждый верит, что то, как они понимают атрибуты, достигает желаемого конца. Они отличаются тем, как атрибуты должны быть связаны с Богом. Грубо говоря, Му'тазилиты и философы отвергли метафизическую реальность атрибутов и их отличительности от Бога, хотя и не их логическую отличительность от него или друг от друга. Они боялись, что добавить к Богу метафизически четкие атрибуты – это значит ввести «композицию» в Божественную природу. Для Газали и ортодоксальных богословов это был вопрос поиска логической модели, которая не только гарантировала бы единство Бога. Также для Газали данная модель и сохраняла бы традиционную исламскую веру в одного Бога, который характеризуется столь разными способами. Аш'ари из Ибаны и Макалата и Газали из Тахафута, в меньшей степени от Иктисад, боролись с попыткой «свернуть» все атрибуты в единство с Божьей Сущностью. Их логической моделью была обычная субстанция, как субстрат, и что можно сказать об этом. Это не значит, что эти атрибуты считаются несчастными случаями сущности. Это уменьшило бы их «реальность», и этот вариант был, отвергнут православными теологами. Таким образом, модель просто обеспечивает способ, при котором один локус, оставаясь одним по своей сути, может иметь много

[1]Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XIX.
[2] Там же. – P. XXIX.

атрибутов. Локус всегда один независимо от того, сколько атрибутов.[1] Атрибуты не являются Богом, поскольку они не идентичны Его Сущности. Локус всегда один, независимо от того, сколько атрибутов. Атрибуты Аллаха не совпадают с его сущностью. В то же время можно сказать, что они не являются другими, чем Бог.

2. Связанная с этим, но логически отличающаяся проблема касается того, как атрибуты по своему смыслу могут быть связаны друг с другом. Зрение, например, применительно к Богу, рассматривалось редукционистами как Его знание видимых вещей, слух о слышимых вещах и т.д. Многообразие в разных вещах известно. Еще есть атрибут знания. Тогда задача заключается в том, чтобы уменьшить этот атрибут до сущности Бога, и это относится к первому вопросу, который мы подняли. Главное для теологов было не оспаривать сокращение каких-либо двух или более атрибутов определенным образом, а не другим, но отказаться от сокращения предприятия как такового. Они согласились бы со своими оппонентами в том, что из некоторых - одного или семи - более атрибутов могут быть сформированы, например, путем отрицания и соотношения.[2] Они также согласились бы посмотреть на процесс умножения атрибутов как обратного процесса на процесс редукции и что логически и семантически то, что делает первое возможным, является то, что разрешает последнее. Однако теологи не поддавались давлению, чтобы уменьшить, потому что модель взаимосвязи между многими атрибутами и их одним локусом не вызывает множественности в этом локусе. И хотя они выделили особое место для набора основных семи атрибутов, многие другие атрибуты, сформированные из них, были приняты как многие различные пути, которыми Бог может быть охарактеризован. Другими словами, приоритет семи атрибутов был не таким, чтобы все остальные атрибуты были свернуты в них. На каком бы основании ни был поставлен их приоритет, он не был по какой-либо причине связан с желанием сохранить единство Бога. В то время как для Му'тазилитов относительный или «преходящий» приоритет, придаваемый атрибуту знания, был мотивирован желанием, в конце концов, установить Единство Бога.

Классификация атрибутов, относящихся к Божьей Сущности, Его Атрибутам (не реляционная) и Его Деяниям (реляционная), является стандартной в исламском богословии. Она часто используется в качестве основы для соответствующей классификации имен. Странность речи о «атрибутах его атрибутов» рассеивается двумя вещами: во-первых, реализмом в отношении не реляционных атрибутов Бога: что семь атрибутов являются реальными присущими Богу, хотя и отличными от Его Сущности; во-

[1] Абу Хамид аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 6.
[2] В качестве примера такого рода деривации (который не является этимологическим, неграмматическим) см. Обсуждение Абу Хамид аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 78.

вторых, различием, иногда проводимым между *сифа*, реальным присущим, и *васф*, описательными словами, используемыми людьми для обозначения *сифа*.[1]

В книге «Высшая цель ...» исторический спор о том, могут ли многие атрибуты быть уменьшены до семи, добавленных к Божьей сущности, или вообще сведены к Божьей сущности, не является предметом беспокойства Газали. Лишь две краткие главы посвящены, соответственно, позициям православных богословов (Часть вторая, Глава вторая)[2] и их противников (Часть вторая, Глава третья).[3] На самом деле, он явно говорит о своем обсуждении позиции Му'тазилитов и философов, что она не принадлежит должным образом в книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», и, предположительно, обращаясь к книжникам своей книги, говорит, что она может быть опущена из книги.[4] Он обращает внимание читателя на более полное обсуждение и опровержение этой позиции в Тахафуте.[5]

Но в то время как само противоречие не сразу касается Газали в книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха», общий вопрос о том, как многие атрибуты могут быть связаны друг с другом относительно их значения, является центральным. На самом деле Газали хочет показать, что общая семантическая дискуссия, логически, должна пройти, прежде чем присоединиться к этой исторической полемике. Для последнего отчасти зависит от ясности таких понятий, как синонимичность, двусмысленность и деривация, а также четкое описание их применимости к атрибутам в их отношении друг к другу. Мы говорим отчасти потому, что, хотя извлечение многих атрибутов из некоторых или сокращение многих до некоторых, зависит от семантических взаимосвязей между атрибутами (атрибутными словами), решение остановиться на семи сущность Бога или «свернуть» все в Суть Бога, это не является семантическим решением.

3. Помимо вышеупомянутых двух взаимосвязанных вопросов исламской теологии, существует философская проблема основы, на которой каждый приписывает что-либо Богу, который объявлен уникальным и непознаваемым. Газали был чувствителен к этому вопросу, и он стремился решить его с помощью относительно сложных инструментов и идей. Одним из таких инструментов была явно сформулированная философия религиозного языка. Здесь связь уже не между семантикой именования и атрибутами, а

---

[1] В качестве примера см. Аль-Бакильяни, указ. соч., – С. 213-224; и хорошее обсуждение сифа, васф, (и исм) в Ашаритской школы см. Allard, M. Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples / M. Allard. – Beyrouth: Imprimerie catholique, 1965. – 450 p.

[2] Абу Хамид аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 205-208.

[3] Там же. – С. 209-212.

[4] Там же. – С. 209.

[5] См. пятый и шестой вопросы. Абу Хамид аль-Газали Аль-Газали. Тахафут аль-фаласифа / Аль-Газали. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. – 371 с.

между понятием природы и функции религиозного языка и проблемой возможности и основы атрибуции. Это еще можно назвать проблемой отношения между атрибутами и Богом, за исключением того, что теперь это проблема логики и эпистемологии атрибуции. Точнее, это общая проблема того, можно ли что — то сказать об уникальном Непознаваемом Боге, и — поскольку дано, что многое было сказано и может быть больше - на каких основаниях такая характеристика может быть сделана. В книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» Газали обсуждает первую проблему как вопрос о том, как можно сказать, что Бог познаваемый, и в то же время, что Он непознаваемый (глава четыре, часть первая). Проблема основания атрибуции не обсуждается явно и как таковая, хотя можно найти утверждения о возможном критерии, по которому могут быть выбраны атрибуты. Это происходит в третьей главе третьей части, где Газали обсуждает вопрос о том, установлены ли Имена по закону - и ограничены до девяноста девяти - или могут быть предоставлены разумом. Позиция Газали заключается в том, что Имена, как особый набор, предоставляются Законом, но разум может описывать Бога дополнительными способами, если Закон не запретил их. Из таких описаний мы можем получить имена, с помощью которых можно назвать Его.[1] Критерием отбора является то, что-то, что мы говорим, не должно, даже путем инсинуации, оскорблять Бога наоборот, то, что мы говорим, должно похвалить его. Этот критерий предлагает способ ответа на общий вопрос об эпистемологических основах атрибуции. Газали также предлагает, что функция такой характеристики, помимо восхваления Бога, заключается в том, чтобы позволить человеку сформировать аналогичную концепцию Бога, который будет эмулироваться.

Существует еще одна проблема, которая не относится строго к вопросу о связи между атрибутами и Богом. Проблема состоит в том, означает ли цель стать подобным Богу, подразумевая отождествление между человеком и Богом. В приложении к части второй Газали излагает позицию, которую он также выражает в таких других работах, как Ихийа, Арбаин, Мишкат, а именно, что ни курб, ни фана, ни мистическое знание, раскрытое в таухиде, не могут быть и не могут привести к отождествлению между человеком и Богом. Забота Газали об этой проблеме, которая является результатом его чрезмерной мистической озабоченности, является новым элементом в обсуждениях имен. На самом деле, и в более общем плане, в направлениях беспокойства и типах проблем, связанных с обсуждением имен, «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» появляется как самый сбалансированный, самый полный и

[1] По сути, грамматически, это будут имена Бога, но они не будут претендовать на членство в группе из девяносто девяти наименований, поскольку они не предусмотрены Законом.

наиболее систематический из трактатов о божественных именах. Его влияние на этот «жанр» соизмеримо с более общим влиянием Газали в истории Исламской мысли.[1]

Давайте теперь обсудим содержание первых трех глав первой части и отметим, как это связано с вышеуказанными проблемами. Сам автор считал эти три главы логическим вступлением к обсуждению остальной «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха». Более того, эти разделы заслуживают особого комментария, потому что они являются наиболее вовлеченными частями книги.

Материалы этих глав могут быть организованы по следующим вопросам:

1) Что такое существительное (как название чего-то)?

2) Каково его отношение к тому, что оно называет?

3) Если есть много имен, которые ссылаются на то же самое, то а) какова природа отношения многих имен к одной названной вещи, и б) каково отношение имен друг к другу?

Однако фактическая процедура Газали заключается в том, чтобы обсудить их в ходе рассмотрения трех тезисов, которые можно было бы рассматривать в качестве ответов на тот или иной из вышеупомянутых вопросов.

В большинстве случаев мы переводим «исм» как «имя» (а не как «существительное») в соответствии с его логико-семантической функцией именования. Это позволит нам воспроизвести на русском языке обсуждение Газали отношения между Аль-исм, «Имя», Аль-мусамма, «Названный» и Аль-тасмия, именование. Мы не могли бы сделать это с «существительным».

Первый тезис состоит в том, что имя совпадает с названным, но отличается от наименования. Это было поддержано со стороны аль-Ашари, опасаясь, что, если Имена не были, тогда можно было бы сказать, что они были созданы.[2] Газали отвечает в книге «Высшая цель ….», что Имена как слова должны быть вечными, как их смысл.[3]

Второй тезис заключается в том, что имя отличается от названого, но совпадает с наименованием. Это было сделано против Му'тазилитов. Они говорили что, имена не числятся к Богу, отдельны и ещё имена, подобно Корану, были созданы, а не вечны.

Третий тезис состоит из трех частей: а) имя может быть таким же, как названное, б) оно может быть другим, чем названное, и в) оно не может быть ни тем же, ни другим, чем названным. Согласно аль-Газали, это было проведено некоторыми из мутакаллимунов.

---

[1] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXXIV.

[2] См. Абул-Хасан Аль-ашари. Аль-Ибана ан усул аль-дияна / Абул-Хасан Аль-Ашари. – Каир: 1929. – С. 9.

[3] В связи с этим см. аль-Бакиллани, Различие между исм (настоящим неотъемлемым) и созданной по-человечески тасмия; указ. соч., – С. 231.

Второй тезис является обратным первому. Третий тезис по существу ставит под сомнение идею о том, что существует только один вид связи между именем, названным и именованием, как это подразумевается в двух других тезисах. Первые две части третьего тезиса в совокупности говорят о том, что каждый тезис и №1, и №2 могут быть правдивыми в определенных случаях, но не во всех. Поэтому он оспаривает их требование быть действительными во всех случаях. Третья часть - третий тезис - делает явный вывод о том, что есть случаи, в которых ни первый, ни второй тезис не является истинными.

Газали стремится показать, что ни один из трех тезисов не является полноценным, поскольку все они, по крайней мере, частично, определяют то, что существенно отличается. Чтобы подготовиться к их опровержению и в то же время дать нам свой семантический тезис, в соответствии с которым нам следует обсудить философские вопросы, связанные с теологией Имен, который поставит перед собой двукратную задачу. Во-первых, он хочет изучить значение понятий «имя», «названный» и «именование». Во-вторых, чтобы иметь возможность обсудить связь между этими, сначала нужно изучить значение «хува хува» (когда мы говорим о чем-либо, « это так ...») и «хува гайруху», или «это не то, что (не)....» Следует отметить, что при обсуждении трех тезисов Газали основной проблемой является отношение имени к названному. Отношение к именованию упоминается только иногда и не является центральным.

Обсуждение Газали в основном относится к «хува хува». «Хува гаируху» - это отрицание «хува хува». Подразумевается, что чувства отрицания должны быть взяты из чувств утверждения.

Род для имени - это слово или лингвистическая сущность. Как таковое «оно существует на языке» и контрастирует со значением, которое «существует в уме». Это, в свою очередь, отличается от объективного существования, которое существует в действительности. Эта тройная онтологическая классификация служит для «дома» тремя разными вещами: дерево, под которым можно сидеть, слово «дерево», что можно произнести или написать, и что означает само «дерево».[1] Логическое соотношение между словом «дерево» и фактическим его значением - это обозначение (далала), а фактическое - это то, что обозначено (аль-мадлулу алайхи). Газали также говорит, что это слово означает смысл. Семантическое отношение, значение слова, которое обозначает, - это то, что можно дать как ответ на вопрос «Что такое дерево?», в реальном, а не номинальном определении. За исключением собственных имен, Газали считает, что имена имеют описательную функцию.[2]

---

[1] Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXXVI.
[2] Абу Хамид аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 15-20.

В Ми’аре классификация является четырехкратной, причем устная и письменная рассматриваются отдельно. Написанное слово означает сказанное, которое означает смысл, который представляет объективную реальность. Этот приоритет произнесенного к написанному слову, скорее всего, отражает его временный приоритет.[1]

Имя - это слово (в онтологической классификации), а название в примере дерева является реальным объектом (или, в концептуалистической теории смысла, такой как у Газали, можно также сказать, что название обозначает концептуальное значение). Тем не менее, нет никаких улик в «Высшая цель ...», явных или неявных, для определения наименования с концептуальными смыслами. Хотя и, не говоря о взглядах Газали, «тасмия» считается смыслом или определением.[2] Явное объяснение именования Газали заключается в том, что это акт присвоения имени для обозначения названного.

Из приведенной выше онтологической классификации следует, что некоторые вещи, которые верны одному, нельзя сказать о другом. Фактический человек, например, можно сказать, спит или бодрствует, живой или мертвый. Очевидно, что они не применяются, за исключением, возможно, метафорически, к слову «человек» или к его смыслу. Кроме того, смысл слова «человек» может быть универсальный или особый. Ни то, ни другое не применимо к фактическому человеку или к слову. Более того, слово является частью языка (турецкий, персидский, арабский), имеет много букв или несколько, является существительным, глаголом, предлогом и так далее.

По словам Шехади, нет ничего плохого в том, чтобы сказать, что слово «человек» является универсальным термином, ибо это его логический характер как части языка. Газали, возможно, имеет в виду слово как звук, произнесенный или как набор письменных символов, но это часть физического мира, а не мир дискурса. Если они являются частью языка, то они уже вложены в смысл. Таким образом, Газали можно было бы интерпретировать как говорящего о том, что слово, как и его значение универсально или конкретно.

Косвенно следуя аристотелевской концепции определения, Газали теперь должен предоставить дифференцирующую оценку имени (существительного) в более широкой классификации, лингвистической сущности. Это он делает, говоря о различных уровнях, на которых можно рассматривать слово. Первый уровень в языке - это слово, которое означает реальную вещь. Второй уровень-это характеристика самого слова. «взбираться», «на» и «дерево» - это все слова. Но на этом втором уровне говорится о «взбираться» как

---

[1] Абу Хамид аль-Газали. Ми'йар аль-илм фи фан аль - мантик / Абу Хамид аль-Газали. – Жидда: Дар аль-Минхаж, 2017. – С. 43.

[2] См. Gardet, L. Al-Asma al-husna / L. Gardet // Encyclopedia of Islam, New Edition. – Vol. I. – London. – 1960. – P. 714.

глаголе «на» как предлоге и «дереве» как существительном (название дерева). Таким образом, существительное (имя) является лингвистическим (грамматическим) подклассом, который непосредственно касается нас. В третьем уровне в языке есть одно подразделение существительных: на неопределенные (накира) и определенные (ма'рифа), а также имеет другие уровни.

Здесь Газали должен говорить о слове в языке, а не как о звуке или формах, которые являются частью физического мира. Для него не имеет смысла говорить о формах «взбираться», или о звуке этого слова при произнесении, как глагол.

Стоит отметить, что Газали рассматривает подкласс, существительные, как языковую сущность второго уровня. Его точный способ сделать это. Слово «исм», или» существительное», обозначает или называет слово «дерево», которое в свою очередь обозначает фактическое дерево. Другими словами, в то время как «дерево» обозначает дерево. Таким же образом слово «существительное» или «имя» (исм) обозначает слово «дерево». Ибо, как он говорит, слово «дерево» является столь же объективной вещью, хотя лингвистической, как дерево, и поэтому он тоже может быть обозначен словом, которое классифицирует его. «Дерево» и «существительное» являются лингвистическими сущностями. Одно из которых «существительное» может применяться к другому «древо», но «дерево» не может применяться к «существительному». Таким образом, идея уровней внутри языка является иерархической. Она состоит не только из того факта, что одно слово относится к другому, но и из того важного факта, что отношение (здесь, включение класса) не является обратимым. Слово «дерево» не может обозначать слово «существительное».

Существительное или имя как лингвистическая сущность отличалось от смысла и от реальной вещи. На этой онтологической шкале существительное занимает третью ступень (Аль-ритба аль - салиса) в иерархии, которая начинается с базовой категории - объективно реальные вещи. Тем не менее, в лингвистической иерархии, которая начинается со слов, которые обозначают неязыковые реальные вещи, существительное или слово «существительное», занимает второй уровень (Аль - даража Аль-сания). В определении «существительное» род, лингвистическая сущность попадают в онтологическую шкалу. Класс, лингвистическая сущность, предоставляет локус для лингвистической шкалы, но сам по себе он не находится в этом масштабе.[1] Однако вид, существительное, попадает в языковую шкалу. Что касается того, что отличает существительное от глаголов и предлогов, Газали говорит, что в отличие от предлога, который обозначает отношение («то, что не имеет своего значения само по себе»),

[1]Shehadi, F. Ghazali's unique unknowable God. – P. XXXVIII.

существительное обозначает то, что не нерелятивное («то, что имеет свое значение само по себе»). Но глагол отличается тем, что включает в себя ссылку на время. Существительное не имеет временной привязки или времени.[1]

Это объяснение Газали о том, что означают «имя» и «названия». Что касается «именования», то это, как говорят, неоднозначно. Основное значение - это акт присвоения слову функции обозначения значения или вещи. Но есть также менее важное чувство именования, когда кто-то использует уже назначенное имя или называет кого-то по своей фамилии или прозвищу (Абу или ибн).[2]

Газали теперь переходит к главному вопросу своего семантически-логического обсуждения: в чем смысл «хува хува». По словам Газали, заявления этой формы могут быть даны тремя возможными интерпретациями.

Первый Случай. В таком утверждении можно было бы выразить отношение совершенной синонимичности, как при использовании двух слов для Льва, которые отличаются только их орфографией, «Аль-лайсу хува аль-Асад». Точка зрения Газали в этом примере, как и в его другом примере «Аль-хамру хия ль-укар», состоит в том, чтобы произвести два слова для некоторого объекта, которые имеют то же самое определение и то же обозначение.

Очевидно, Газали игнорирует различия в коннотации, которые могут иметь отношение, прежде всего к поэзии. Например, «Аль-Асад» может быть более подходящим для создания образа силы и мужества, в то время как «Аль-лайс» можно было бы считать наилучшим образом, чтобы вызвать образ элегантности и изящества в движении плотно сложенного тела.

Второй случай. Примерами Газали для этого являются «аль-сарим хува аль-сайф». Слово «аль-сайф» является самым общим названием для такого рода объектов. «Аль-сарим» - имена такого рода объекта, определенных характеристик резания. В буквальном смысле, это означает «тот, который отрывает».[3] Когда меч «связан с Индией», скажем, сделан в Индии или изготовлен из Индийского металла, то он называется Аль-муханнад.[4] В случае, когда мы имеем в виду меч, который был сделан для разрезания, обозначение «аль-сайф» и «аль-сарим» было бы одинаковым, но, по словам Газали, обозначение двух

---

[1] См. Примеры Газали вещей, обозначаемых существительными: дерево, человек, небо, земля.

[2] Кунья – у арабов есть обычай называть мужчину и женщину по имени сына (реже – дочери или качества) с приставкой Абу, например, Абу Йусуф и Умм Йусуф.

[3] Абу Хамид аль-Газали. 99 прекрасных имен Аллаха. – С. 19.

[4] Здесь, более вероятно, что это называет подкласс мечей. Это может даже назвать подкласс мечей, который разрывается. Примечательно, что связь между этими тремя словами заключается в том, что Аль-сарим и Аль-муханнад называются Аль-сайф, а не наоборот. Это может означать, что al-sayf называет более широкий класс, из которого другие являются подклассами, но это также может быть связано с тем, что один идентифицирует более конкретный более общим, независимо от какой-либо разницы в расширении.

слов не было бы, поскольку «аль-сарим» называет меч с определенной характеристикой, что он разъединяет то, что он может или предназначен разорвать. И в том случае, когда мы называем меч, «связанный с Индией», «аль-сайф» и «аль-муханнад» имеют одинаковое обозначение, но «аль-муханнад» имеет более конкретное обозначение.

Слова (имена) использованные в первом случае называются мутарадифа (синонимы). Во втором случае эти слова являются мутадахилами, т.е. имеют значение одного, более общего «Аль-сайф» входит в значение каждого из двух других, т.е., с более конкретным обозначением. «Вступает в» Газали, скорее всего, означает, что «Аль-сайф» используется в определении «Аль-сарим» и «Аль-муханнад». Ибо Газали говорит об Аль-сариме и Аль-муханнаде как о мечах с разницей.[1]

Для понимания второго случая и его последующего применения важно рассматривать эти два слова с более конкретным обозначением, а не просто ссылаться на характеристику, которую они определяют, а как имена самого («общего») объекта. Разница между ними и «аль - сайф» заключается в том, что они называют один и тот же объект с определенной характеристикой. И если рассматривать мечи, которые «острые», и «Индийские» мечи как подклассы класса мечей, то «Аль-сарим» и «Аль-муханна» будут соответствующими именами этих подклассов. В этом случае *тудаххул* «Аль-сайф» в значении двух других слов обосновывается отношением включения класса и принятием Аристотелевской концепции определения как утверждения сразу более широкого класса и дифференциации подкласса.

Третье Случай. Пример Газали для третьего случая – «Снег белый и холодный». Здесь мы имеем одно и то же, что называется снегом, который описывается (не названо) как белый и холодный. Значение «белый» отличается от значения «холодный», и каждое относится к различному качеству в объекте. Что объединяет белое и холодное, так это то, что они оба находятся в одном локусе или субстрате. Таким образом, можно сказать, что «белый - это холод», но только для того, чтобы означать, что локус один, и то, что описывается, как белый также описывается как холодный. Не существует идентичности между белым и холодным, как в первом случае, когда животное называется двумя синонимами «ал-лайс» и «аль-асад».

В третьем случае есть двусмысленность. Проблема здесь заключалась в том, что, говоря «снег холодный» и «снег белый», выражается личность между снегом и холодом, снегом и белым, то есть предмет и его качества. Но тогда можно было бы сказать, что

---

[1] Для другого обсуждения отношения между этими тремя словами для меча, а также для более полного и более сложного обсуждения общих типов смысловых отношений см. Абу Хамид аль-Газали. Ми'йар аль-илм фи фан аль - мантик / Абу Хамид аль-Газали. – Жидда: Дар аль-Минхаж, 2017. – С. 46-52.

здесь мы имеем отношение предикации, а не идентичности. Для индоевропейских языков можно сказать, что «есть» - это предикация. Реальный предикат просто присущ его субстрату, он не совпадает с ним.

Но Газали занимается этим делом по-другому. Учитывая, что что-то вроде снега может иметь несколько характеристик, в самих этих характеристиках возникает своего рода отношение. Поскольку все они имеют один и тот же субстрат, можно было бы использовать форму «хува хува» («холод – белый») о связи любых двух таких характеристик. Но при анализе, как мы уже видели, это можно понять только потому, что вещь холодная - вещь белая.

Важность различения этих двух аспектов предикации (отношение вещи к ее качествам, а также отношение между самими качествами) заключается в этом. Во-первых, при обсуждении того, каким образом имя, именование и названное может быть связано, Газали отвергается модель предикации третьего случая.

Связь не такова, что есть одна вещь, названная, (снег, в предыдущем примере), из которой можно утверждать две вещи, имя и именование — как белый и холодный. Но модель предикатов, согласно которой вещь обладает качествами, которые есть в ней, но не идентичными ей, принимается в разговоре о связи между Богом и всеми атрибутами-именами. Во-вторых, два аспекта в предикации, связь между предикатом и вещью, и предикатом и предикатом, являются аспектами, при которых некоторые богословские вопросы могут быть включены в систему. Проблема того, идентичны ли атрибуты Бога с Богом или нет, относится к отношениям между предикатом и вещью, в то время как все рассуждения о деривации, синонимичности, двусмысленности и возможности уменьшения числа атрибутов касается отношения предикатов или предикатных слов друг к другу.

С этими тремя моделями для интерпретации утверждений формы «хува хува» Газали теперь переходит к центральному вопросу этого раздела: отношение между именем, именованием и названным, и рассмотрение трех упомянутых выше тезисов. Подводя итог обсуждению Газали, можно сделать следующие выводы.

1. «Имя», «именование» и «названное» различаются по значению друг от друга. Они не являются синонимами, и поэтому, в отличие от случая №1, у них нет отношения идентичности совершенных синонимов.
2. Определенное имя, скажем «дерево», не совпадает с деревом, вещь, названная, потому, что существует онтологическое различие между лингвистической и не языковой сущностью.

3. Ни одно из трех слов не должно трактоваться на модели второго случая. Несмотря на то, что все они происходят от одного корня, «именование» или «названное» не являются именами с разницей, как «Аль-сарим» и «Аль-муханнад» и «Аль-сайф» с разницей.
4. Как мы уже отмечали в третьем случае, отношение имени, именования и названия не имеет нескольких предикатов, имени и именования к названию.

Ни одно из трех смыслов «хува хува» не может помочь объяснить отношение имени, именования и названного. Предполагая, что это единственные смысл, тогда ни один из исторических тезисов — по их мнению — о связи этих трех не имеет шанса быть правильным постольку, поскольку они утверждают, по крайней мере, частично, что любой из трех можно назвать («хува хува») другой.

Однако Газали считает, что мнение о том, что имя является или может быть названным, может быть истолковано таким образом, чтобы сделать его приемлемым. Потребуется внести два изменения. Во-первых, сказать, что значение имени совпадает с названием.[1] Такое изменение относится к концептуальной теории смысла Газали, согласно которой можно сказать слово, чтобы назвать или обозначать, его значение или определение, которое находится в уме, (а также для объективной реальности). Таким образом, можно сказать, что смысл названный. Способ Газали изложить, это здесь менее точен: если по имени мы не понимаем названную вещь, имя не может быть сказано, чтобы принадлежать к нему. Второе изменение заключается в том, что имя должно быть непосредственным именем класса, заданным в качестве ответа на вопрос: что это? «Человек» был бы таким именем, но «белый», если сказать человеку, не будет. «Животное» не дает непосредственного класса или вида, к которому принадлежит человек. Собрав воедино два пункта, можно сказать, что смысл «человека» - это то, что названо этим именем. Таким образом, можно было бы сказать, что имя называется.

Это может спасти первый тезис и треть третьего тезиса. Второй тезис - то, что имя совпадает с именуемым - не обсуждается Газали. Он отклоняется в ходе отклонения первого тезиса, как первоначально было заявлено, и не предпринимается никаких попыток спасти его, когда он пытается спасти два других тезиса. Остальные две трети третьего тезиса остаются: что имя может быть иным, чем поименованное, и, что оно не может быть ни тем же, ни другим, чем поименованное.

---

[1] Аль-Жюрджани в первых строках своего комментария к аль-Иджи поясняет, что противоречие никогда не было, является ли «исм» как слово, например, «фарас», или не совпадает с названной вещью, лошади, но есть ли *мадлул* этого слова. И это не тривиальная возможность лошади быть идентичной себе, а, скорее, вопрос о том, что это касается лошади, которую обозначает слово «фарас». Если он обозначает лошадь «мин хайсу хува», то, что означает «фарас», то, что она обозначает, и то, что это имя, одно и то же. Это относится ко всем именам классов. Реальный вопрос заключается в том, какие типы имен существуют и как отличаются их функции. Именно это лежит в основе третьего тезиса.

То, что имя может быть иным, чем названное, приемлемо для Газали, если по «названию» оно относится к языковой сущности. Это отличается от двух вещей, которые он мог бы назвать, концептуального смысла и реальной вещи. Может ли тезис стать устойчивым, если говорить о значении имени; то есть может ли имя по своему значению отличаться от названного?

Мутакаллимун утверждал, что это возможно. Два соображения приводят их к их позиции. Во-первых, они говорили об именах, полученных из атрибутов, например, «знающих» из знания, а не от названий видов, таких как «человек». Называть человека «знающим» является утверждением знания человека. Строго говоря, они утверждали, что ссылка на «знающего» заключается в знании, в отличие от «человека», который, как они признали, относится к индивидууму как таковому. Если производные имена не относятся к сущности существа, то их значение обязательно отличается от этого существа, и имя отличается от именования.

Ответ Газали заключается в том, что различие в отношении «человека» и «знающего» (или «создателя» или «отца») заключается в том, что они относятся к существу, а не в том, что относятся ли они к нему или нет. «Человек» относится к существу как таковому. «Знающий», «творец», «отец» также относятся к человеку, но в определенном аспекте. Они относятся к некоторому «X», который знает, создает или является отцом. Мы можем сделать вывод, что X-человек, но сами по себе эти имена не относятся к человеку как таковому. Однако это вовсе не означает, что они вообще не относятся к человеку; меньше всего они называют атрибуты знания, создания и отцовства соответственно. Они утверждают, что это человек, но они не называют этого человека. Их денотативный смысл такой же, как и по имени.

Другое соображение, которое, согласно Газали, заставило мутакаллимина утверждать, что имя может быть иным, чем названное, - это их отказ рассматривать родственные атрибуты как описательные случайности субстанции. Знание, белизна, может быть, но не творец, или отец. Газали считает это бессмысленным, поскольку реляционные атрибуты могут быть утверждены и запрещены сущностями точно так же, как не реляционные, и они информируют о них одинаково. Таким образом, нет оснований утверждать, что имена, выражающие реляционные атрибуты, должны быть иными, чем названные, на том основании, что они не могут быть даже связаны с названными описаниями.

Что касается мнения о том, что название не может быть ни таким же, как названное, ни иным, чем оно, Газали объясняет это на примере имени «знающий». Те, кто придерживается этого мнения, хотели бы сказать, что «знающий» и «человек» говорит о

ком-то не то же самое, и ни один (полностью), кроме другого, поскольку один утверждается другим. Газали приравнивает этот пример к своему Третьему случаю, а затем считает это приемлемым на языке этого случая. Разница заключается в том, что «знающий» и «человек» имеют разные значения. Сходство, по образу третьего случая, состоит в том, что тот, кого называют знающим, - это тот, кого называют человеком. Таким образом, есть ситуация, в которой есть однообразие в одном отношении, разница в другом, или ситуация, в которой нет ни просто однообразия, ни просто различия. Но это не тот случай, когда и тождество, и различие отрицаются в каком-то одном отношении, и это то, что предлагает первая формулировка тезиса.

Мы уже отметили два аспекта атрибуции, о связи между атрибутами и их локусом, и по отношению атрибутами какого-либо одного вещества в другом. Первый аспект, конечно, является основным, поскольку атрибуция-это подтверждение атрибутов какого-либо субъекта. Именно этот аспект является логической моделью того, как единство Бога может противостоять множеству атрибутов. Поскольку эта историческая проблема единства Бога не является центральной проблемой «Высшая цель ...», неудивительно, что Газали концентрируется на аспекте отношения атрибутов (или атрибутов-имен) друг к другу. Три случая, которые дают смысл «хува хува», касаются отношения атрибутов (или имен атрибутов) друг к другу. Мы видели, что третий случай касается отношения между белым и холодным, оба из которых утверждены снегом. Второй случай касается отношения между тремя именами для мечей, а в первом случае - о двух именах для львов или двух названий вина.

Первый случай-это строгие синонимы. Но Газали отвергает возможность того, что любое из имен Бога может быть синонимом, поскольку это может привести к уменьшению девяноста девяти имен, и это противоречит традиции. Подразумевается, что в Традиции говорилось о девяноста девяти Именах, которые по-разному имеют значение, которые имеют ма'ани мутабайина. Это априорное отклонение возможности синонимов между Именами поддерживается собственным обширным объяснением Газали различных значений девяноста девяти имен (часть вторая, глава первая).

Второй случай предоставляет модель для связи между многими группами атрибутов, имена которых близки по значению (мутакаррибах фи л - ма’на). Примерами являются: аль-кабир, аль-азим; аль-халик, аль-бари, аль-мусавир; аль - ганий, аль - малик. Обозначения слов в каждой группе пересекаются, но не совсем совпадают, как у определенных синонимов.

Однако следует отметить важное различие в примере меча второго случая, когда он применяется к богословским именам. В этом примере, какие группы объединяют три

имени для меча, это то, что они являются именами классов для одного и того же объекта. И если имена с более конкретным обозначением, аль-сарим и аль-муханнад, должны считаться именами подклассов мечей, их все равно можно сгруппировать с аль-сайфом, чтобы дать нам три имени примерно для того же типа объект. Аль-сарим называет меч своим аспектом как острый, Аль-муханнад своим отношением к Индии. Подобным же образом мы можем говорить об именах Аль-Кабир и Аль-азим, называя Бога соответствующими атрибутами «Великолепный» и «Великий». Но эти имена не являются ни именами классов, ни именами подклассов для того, чтобы называться Аллахом. И связь между «Аллахом» и «аль-кабиром», «аль-азим» не соответствует отношению между «аль-сайфом», «аль-саримом» и «аль-муханнадом». «Аллах» не «входит» в значение «Аль-Кабир» или «Аль - Азим». Несмотря на то, что последние два называют Бога под аспектом или конкретным аспектом, они означают, что суть «Аллаха» с этими атрибуциями не имеет разницу. Аналогия с примером меча была бы ближе, если бы у нас было общее имя для Божьего величества, так как Аль-сайф является общим именем для мечей. Тогда два упомянутых имени могут быть связаны с этим именем как более конкретные имена для Бога в этом относительно общем аспекте. Все равно будет разница в том, что общее имя Божьего величия - это имя Бога по определенному аспекту, из которого «аль-Кабир» и «аль-Азим» являются дополнительными характеристиками, а не общим именем Бога.

Причину всего этого не сложно увидеть. Мечи и другие вещи имеют имена, которые дают их виду. Каждое такое имя можно использовать как ответ на вопрос: «что это за X?». Это означает, в классической традиции, что имена могут быть расширены в реальные определения, которые описывают по существу. Но у Бога нет такого имени. Для Газали Бог не принадлежит ни к одному классу, и ни одно имя не может описать его по существу. Поэтому у Бога не может быть имени, которое «входит» в значения тех других Имен, которые называют его тем или иным конкретным атрибутом. «Аллах» - это правильное имя, действительно, самое особенное из всех Имен. Никто не говорит, что «Аллах» - это имя «Знающий», «Гордый», «Могучий» и так далее, но они подразумевают, что это - имя Аллаха. Оно используется для обозначения самого (и «тотального») бытия Бога, а не только Бога в каком-то аспекте (то есть как создателя, знающего и т. д.). Тем не менее, это похоже на «Зайд», используемый в отношении Зайда, а не как «человек», используемый в отношении Зайда. У Бога нет другого имени, в значении которого «имя Аллаха» «вступило бы», хотя бы потому, что, как собственное имя, «Аллах» не имеет обозначения для начала.

Несмотря на различие Газали между описательным именем и собственным именем, он говорит об имени «Аллах» как о значении (обозначении). Он должен иметь в виду, что

этимология слова имеет смысл. Однако, как собственное имя, оно не используется для выражения какого-либо значения.

Чтобы быть уверенными, существуют Имена, которые обозначают Бога в Его Сущности (зат), в отличие от «меньших» аспектов Его бытия, таких как Его Атрибуты или Его Деяния. Но, по словам Газали, даже это не общие имена классов, которые описывают Бога по существу. Они являются описательными именами *зат*, но не махият-ал-зат. В отличие от имени Аллаха, эти имена действительно говорят что-то о Боге, но то, что они говорят, отрицательно. «Аль-хакк» можно объяснить с точки зрения идеи необходимого существования, которая по существу говорит о том, что Бог выше причин, а «аль - Куддус» означает, что Бог выше любого описания. Таким образом, даже имена, относящиеся к Божьей Сущности, не являются общими описательными именами Его Сущности. Они - способы называть Бога определенной характеристикой, будь то реляционной или нерелятивной, положительной или отрицательной. Из этого следует, что, когда некоторые Имена группируются вместе, потому что они близки по значению (например, аль-кабир, аль-азим), их обозначения, как можно сказать, перекрываются в силу того, что они имеют общее обозначение Бога под характерным (величием). Эта характеристика специфична тем, что ее обозначение не соответствует общей природе Бога, в отличие от «меча» для меча и «человека» для человека. Но это можно считать общим по сравнению с двумя более конкретными способами, которыми можно назвать Бога как величественного.

Существует одна семантическая классификация, которую Газали рассматривает, но не как один из трех его случаев. Это дополнительная модель, потому что она не участвует в утверждении «хува хува». Аль-исм Аль-муштарак - это случай, когда одно слово имеет два или более значений. Или, следуя буквальному значению арабского языка, можно говорить о двух или более значениях, которые разделяют одно слово. В Газали это обсуждение Имен применяется двумя способами, один из которых становится основой для религиозно-этической цели, которая является «конечной целью» толкование имен.

Первое приложение-это простой случай того, что Аристотель назвал двусмысленным (Часть первая, Книга третья). Например, «Аль-мумин» может означать того, кто верит, или того, кто делает вещи безопасными. Газали решает, что каждое из имен Бога должно иметь только одно значение. Это напоминает нам о его решении, что каждый должен иметь хотя бы один особый смысл, которым он исключил синонимичность. Из значений, упомянутых для «Аль-мумин» право использовать в разговоре о Боге значит «тот, кто делает вещи безопасными».

Второе применение идеи одного слова с двумя значениями вовлекает нас в совершенно особый контекст. Большинство имен, которые мы используем о Боге, на самом деле являются словами, используемыми в разговоре о людях. Но если Бог чем-то не похож, то слова, применяемые к нему и к человеку, не могут иметь такого же значения. Мы все еще можем говорить об одном слове, разделяемом двумя значениями, но это уже не простой случай двусмысленности.

Часть трудностей в поиске правильного семантического имени зависит от того, как Газали понимает разницу между значением каждого из этих общих слов. Здесь у Газали можно найти более одного объяснения этой разницы.

Можно найти крайнюю позицию, что разница завершена, так что единственная общая вещь - физический характер общих слов.[1] Это относится к случаю омонимов. Но он отличается от типичного случая омонимов, потому что общность физического характера не случайна. Слово «знающий», примененное к Богу, - это одно и то же слово - то же самое, что и (оригинальное) значение, которое относится к человеку. На самом деле это слово, которое в человеческом контексте означает то, что обычно означает «знающий». Но по философским соображениям - уникальность Бога - Газали говорит, что, поскольку это относится к Богу, оно должно иметь совершенно другое значение. Тем не менее, преимущество использования одного и того же слова в двух контекстах заключается в том, что это позволяет человеку понять слово, используемое в божественном контексте по аналогии с его значением в человеке. Хотя в этой интерпретации нет никакой реальной аналогии вообще.

Эта интерпретация омонимического типа различия в значениях какого-то одного слова, используемого в божественном и человеческом контекстах, не является единственным упоминанием, которое можно найти у Газали. Предлагается также менее чем полная разница. То, что Газали придерживался обоих, является одной из версий кажущегося противоречия между мнением о том, что Бог выше любого человека, охарактеризованного аналогично, чем менее полная разница является сложной версией более общего убеждения, что некоторая человеческая характеристика применима к Богу.[2] По крайней мере, небольшой остаток сходства должен приниматься в любой аналогичной интерпретации, хотя обычно это указывает на различия. Во всяком случае, нет необходимости решать, придерживался ли Газали того или иного мнения, ибо он придерживался и того, и другого. И это должно быть частью картины, в любом

---

[1] Можно найти сильную версию этого в другом месте; например, см. Shehadi, F. Ghazali's unique Unknowable God. – P. 18.
[2] См. Shehadi, F. указ. соч. – P. 20.

обсуждении кажущихся противоречий в его теологии атрибуции. Шехади в своем «Ghazali's Unique Unknowable God» выбрал Бога выше любой характеристики, как фактическое положение Газали.

Сказать, что «знающий» является общим словом, тогда божественные и человеческие примеры этого слова не только похожи на физический характер, но и их значения перекрываются. Слова используются аналогично. Значения не одинаковы, потому что Бог и человек все еще достаточно разные. Божье знание более совершенное по своим масштабам и способу работы. Это своего рода различие, которое иногда проявляется в изменении формы слова, чтобы указать на совершенную разницу в божественном случае. Например, форма «Аль-Рахман» предназначена только для Бога, чтобы выразить уникальные и совершенные способы, которыми Бог проявляет Свою рахму. В чистом эффекте мы должны понимать одно и то же различие, получаемое даже в тех случаях, - которые являются большинством случаев, - когда одна и та же форма слова используется как для Бога, так и для человека. Это дает конкретную разницу в обозначении в более широкой аналогичной идентичности. Но это не дает нам примера второго случая. Газали не стал бы подчиняться Аль-асма Аль-муштарака в рамках Аль-асма Аль-мутадахила из второго случая. Особенная черта второго случая, которая провоцирует утверждение «хува хува», является одинаковость обозначения двух разных слов, близких по смыслу. В данном случае у нас есть одно и то же слово с двумя разными обозначениями, человеческим и божественным, или, слово, используемое в двух различных типах контекстов.

Одно последнее слово об этом *иштираке* в именах между божественным и человеческим контекстами. Это становится основой и облегчает утверждение конечной цели в объяснении Имен Бога. Если Бог может называться такими-то и такими именами, а человек может быть назван одним и тем же именем, а если имена являются атрибутивными, то можно изобразить для человека идеальный характер Бога в привычных для него терминах. Тогда человеку может быть предписано, подражать этому характеру. В случае тех Имен, которые применимы только к Богу, таких как Аль - Хакк, Аль - Куддус, Аль - Рахман. Тогда можно сказать человеку метафорический смысл, в котором он может приобрести характер, который выражают эти имена.[1] В любом случае это *курб*, становясь похожим на Бога, который, в конце концов, является тем, что Газали стремится выразить в написании «Высшая цель ….». Действительно, его пример по образцу иллюстрирует суть книги.

---

[1] Для замечаний Газали о том, как они могут быть применены в жизни человека, см. Аль-хакк, аль-куддус, аль-рахман.

Это справедливо независимо от того, является ли толкование слов, используемых о Боге, что они совершенно разные по смыслу или используются аналогично. Ибо достаточно для религиозной жизни человека, чтобы ему дали понять их в своих терминах. Конечно, это единственный способ, которым он может применять их в своей жизни. И это возможно при любом толковании.

ГЛАВА 3. ПОЗНАВАЕМОСТЬ И НЕПОЗНАВАЕМОСТЬ СУЩНОСТИ БОГА В ФИЛОСОФИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ

3.1. Проблема непознаваемости Бога в творчестве аль-Газали

Мы выдвигали некоторые кажущиеся противоречия, которые скрыты в мысли Газали. Те же самые противоречия можно увидеть и в наборах явных утверждений, разбросанных по его произведениям. С одной стороны, можно найти что-то вроде следующего в книге Мишкат: «(Бог есть)... существующий, который превосходит все, что можно понять человеческим зрением или человеческим пониманием...»[1] А также в книге «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха» утверждает, что «Конечным результатом познания арифин[2] является их неспособность познать Его, и их познание, по правде говоря, состоит в том, что они не знают Его и что для них совершенно невозможно познать Его».[3] В заключение: «Никто не может действительно знать Аллаха, кроме Аллаха (Себя)».[4]

С другой стороны, можно найти следующее утверждение в книге аль-Максад аль-асна: «Конечная цель (для человека) - познать Бога[5] и, «Я не знаю никого (или ничего), кроме Бога».[6]

Если возьмем первое из последних двух утверждений, то заметим, что оно не должно противоречить ни одному из утверждений в первой группе. Предписанная цель может заключаться в познании Бога, и, тем не менее, фактическая конечная точка поиска человека может быть разочарованием, то есть цель может быть недостижима. Чтобы сказать: «Вы должны посвятить свою жизнь познанию Бога, но вы обнаружите, что никогда не сможете узнать его» - это не значит произнести самоотречение. В худшем случае это садистская рекомендация,[7] в то время как утверждение «Конечная цель (для человека) – познать Бога» в лучшем случае подразумевает надежду на то, что Бог в некотором смысле познаваем.

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: – С. 96. (на араб. яз.)
[2] Буквально слово, используемое здесь в обвинительной форме, означает «знающие». Поскольку «знающие» в этом контексте не знают, слово не может иметь коннотации достижения, которое в противном случае имеет. Поэтому следует понимать, что это относится к тем, кто стремится познать Бога преданным образом.
[3] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 22.
[4] Там же. – С. 21.
[5] Абу Хамид Аль-Газали. Мизан ул-амал / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: Арабийя Пресс, 1912. – С. 42. (на араб. яз.)
[6] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 19.
[7] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God. – P. 38.

Это другое утверждение: «Я не знаю никого (или ничего), кроме Бога», которое логически несовместимо с первой группой утверждений. Поскольку это подразумевает, в дополнение к утверждению «все, что я знаю, является Богом», которое будет разъяснено ниже, это подразумевает утверждение «Я знаю Бога». Если Бог непознаваемый для любого человека, то логически невозможно, чтобы он был известен кому-либо. Другими словами, утверждения: «Бог непознаваемый для человека» и «Я (человек) знаю Бога" логически несовместимы. По крайней мере, они кажутся несовместимыми в отсутствие какого-либо анализа, чтобы показать обратное.

Газали прекрасно осознает кажущуюся несовместимость, и именно так он представляет этот вопрос.

«Если бы кто-то сказал: «Я не знаю никого (или ничего), кроме Бога», он прав, и если бы он сказал: «Я не знаю Бога», он (также) прав. Теперь известно, что отрицание и утверждение (одного и того же утверждения) не могут быть правдой, а скорее разделяют истину и ложь. Если отрицание истинно, то утверждение ложно и наоборот».[1]

Как же тогда можно утверждать («Я знаю Бога», следовательно «Бог познаваемый») и отрицание («Я скорее не могу знать Бога» следовательно, «Бог непознаваемый»). Одно и то же утверждение по сути, но оба ли являются истинными?

Для того чтобы этот вопрос выражал реальную проблему, необходимо сделать, по крайней мере, три предположения.

Первое предположение. То, что утверждается и отвергается, должно быть одним и тем же предложением. Например, было бы противоречиво утверждать, что «трава зеленая, и трава не зеленая». Но не само противоречиво сказать: «трава зеленая, а корни травы не зеленые».

Второе предположение. Как утверждение, так и отрицание должны рассматриваться как подлинные утверждения. Таким образом, само противоречие говорить: «трава зеленая (истинно), и трава не зеленая (также истинно)». Но это не противоречит друг другу, если утверждение или отрицание ложно, в то время как другое верно.

Третье Предположение. Утверждение и отрицание должны иметь один и тот же лингвистический тип, иначе одно не может существенно противоречить другому. Например, замешанное, но грубое замечание домохозяйки нежелательному раннему утреннему посетителю: «Мой день ушел!» Не противоречит возражению: «Но это всего лишь девять утра». Жалоба домохозяйки - в то же время может быть предсказанием,

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 19.

которое направлено на то, чтобы прогнать посетителя, - не является тем заявлением, которое может значительно противоречить этой реторте, потому что это другой тип заявления.

В остальной части этой работы можно показать, что, в соответствии с собственными явными и неявными принципами Газали, предположения являются ложными и, следовательно, противоречие нереально.

В этой главе мы обсудим познаваемые и непознаваемые аспекты Бога и завершим откровенным отказом Газали от первого предположения. В своем отказе он следует принципу, что если есть разница в аспектах дискурса, то возможно, что две части (образующие кажущееся противоречие) верны.[1]

Две части, отрицание («Бог непознаваемый») и утверждение («Бог познаваемый»), примиряются путем разграничения между двумя аспектами Бога: Его сущностью, с одной стороны, и Его атрибутами и действиями, с другой стороны. Назовем первое непознаваемым аспектом, а второе - познаваемым. Посредством этого различия Газали оспаривает первое предположение и показывает, что это не то же самое предположение, которое утверждается или отрицается. «Сущность Бога непознаваемая», «Атрибуты и Деяния Бога познаваемы» - это два логически совместимых утверждения, подобных уже упомянутой паре: «трава зеленая» и «корни травы не зеленые». Мы увидим, что в последнем анализе Газали считает это утверждение ложные. Его агностицизм не скомпрометирован.[2] Затем возникает вопрос, почему и на каких основаниях делаются заявления о Боге («Бог могучий», «Бог добр» и т. д.) которые подразумевают, что Он познаваем.

Сущность Бога, то, что Он есть в Себе, это непознаваемо для человека. Хотя согласно Газали, Бог познаваем и известен только самому себе. Конечно, в этой работе нас беспокоит неизвестность человеку. Теперь рассмотрим, что значит сказать, что Сущность Бога непознаваема и объясним причины, которые ее оправдывают.

В каком-то смысле, Бог непостижим в том, что он неопределим. У нас не может быть адекватного ответа на вопрос «Что такое Бог?». Если в этом вопросе запрашивается род и дифференциация (этот смысл определения), то такое определение не может быть дано. Ибо это означало бы, что Бог является единственным в своем роде, но Газали не ставит под угрозу уникальность Бога.

Теперь можно дать определение, не обращая внимания на различие между родом и дифференциацией, и просто перечислять характеристики, без которых ярлык именования

---

[1] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God. – P. 39.
[2] Там же. – С. 39.

не может применяться к предмету. Такое определение может быть совместимо с уникальностью определения, поскольку указанные качества могут пометить его как единственное в своем роде, не делая его единственным в своем роде. Но какими качествами они могут быть? Они не могут быть чем-то вроде справедливости, милосердия, знания и т.д., Поскольку если они имеют то же значение, что и на человеческом уровне, тогда Бог не уникален. И если они, как говорят, применимы к Богу в некотором смысле, которые мы не можем понять, то, что касается человеческого понимания, мы не заявили, что такое Бог, и поэтому Он в этом смысле непознаваемый.

Мы должны заключить, что ни одно из определений не может дать формулу, которая говорит нам, что такое природа Бога.

Можно предположить, что необходимое существование, эта отличительная метафизическая черта и ее коррелят, Действующая Сила или Воля, могут быть достаточными для раскрытия природы Бога. Но, как бы это ни казалось важным, Газали отвергает их использование в таких целях.

Во-первых, слово «Воля» заимствовано из человеческого контекста и его судьба подобна другими атрибутными словам: «Справедливость», «Знание», «Доброта» и т. д. Либо слово сохраняет свой человеческий, контекстный смысл, и Бог не является уникальным (совершенно неприемлемым), либо оно имеет другое значение, но тогда это не помогает нам познать Бога.

Кроме того, даже если кто-то будет считать, что слово помогает указать, что Бог каким-то образом несет ответственность за существование и возникновение всех вещей, Газали утверждает, что это не раскрывает истинный Сущности Бога. Если кто-то говорит, что Бог, является действующей силой (الفاعل в буквальном смысле исполнитель), то не должен давать существенную характеристику Бога как Бога. Это было бы похоже на попытку определить воду как прохладную жидкость.[1] Ни Воля, ни Сила не являются истинным определением сущности Бога.

Газали использовал аналогичные рассуждения в случае необходимости существования «аль-хассийя аль-илахийя» («отличительная божественная характеристика»).[2] Это требует более полного обсуждения.

По словам Газали, утверждение «Бог - необходимое существование» - это просто отрицание того, что в любом случае является случайной характеристикой. Несмотря на утвердительную форму, заявление в действительности является отрицанием. Он отрицает,

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 19.
[2] Там же. – С. 18

что Бог имеет или нуждается в причине.[1] Теперь, если кто-то спросит: «Что такое X?», было бы неправильно ответить (утвердительно), «X имеет или нуждается в причине», поскольку это просто дает случайную характеристику. Это было бы похоже на ответ: «Он - Исполнитель». Таким образом, ответить (отрицательно), «X имеет причину и не нуждается в ней», является еще более неправильным.[2]

Тактика Газали здесь, очевидно, сводится к тому, чтобы свести необходимое существование к отрицательной коннотации, так что, по сути, он может сказать, что это говорит только о том, что Бог не является, а не о том, кем Он является. Более того, что это создает впечатление о Сущности Бога, на самом деле это просто говорит нам о том, что Бог не имеет или не нуждается в том, что в любом случае было бы случайным, а не существенным признаком того, что было вызвано.

Нам нужно решить две вещи. Во-первых, является ли это отрицание причины сущностной природой Бога или случайными признаками. Во-вторых, подразумевает ли отрицание что-либо положительное о Боге.

Решение по первому вопросу зависит от толкования отрицания. Что было сказано в заявлении «Бог имеет причину и не нуждается в ней»? Это можно было бы предложить в виде богословского «отчета», в результате отрицательного «открытия». Мы «выяснили», что Бог не имеет и не нуждается в причине. Если это так, то быть или не быть вызванным, не обязательно является вопросом существенного характера. «Бог вызван» или «Бог не вызван» вполне может быть равноценной непристойностью как ответы на вопрос «Что такое Бог?» как «вода холодная» и «человек -высокорослый» на вопросы «Что такое вода?» и «что такое человек?». Но это не правильное толкование отрицания и не согласуется с теологией Газали. Приняв, подразумеваемым образом, вышеуказанное толкование отрицания, он предал свои собственные принципы.

Другая интерпретация утверждения «Бог имеет причину и не нуждается в ней», которую мы продвигали бы как более адекватную и более созвучную принципам Газали, заключается в том, что Бог не является тем существом, существование которого можно объяснить с точки зрения понятия причинности. Это не «отчет» о том, что Бог не страдает причинно-следственной связью или никогда не совершал, но что Он не является тем, что страдает или не страдает причинностью, поскольку применение причинности логически противоречит другим заявлениям, которые мы делаем о Боге.

Поэтому, когда Газали говорит: «Бог не нуждается в причине», он не должен означать, что Бог может привести Себя в жизнь, не говоря уже о «необходимости

---

[1] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 41.
[2] Там же. – С. 20.

использовать причину». Понятия о возникновении и причинности неприменимы к Богу. Это, должно быть, позиция Газали, если он имеет в виду что-то вообще Божьей вечностью. Но ясно, что такого рода разговоры, которые обозначают линию, разделяющую Бога как уникальную категорию бытия от всех других вещей, затрагивает сущностную природу Бога (независимо, на данный момент, от того, что он говорит). Несмотря на то, что формула находится в отрицательном состоянии и не может быть достаточно полным ответом на вопрос «Что такое Бог?». Поэтому можно сделать вывод, что утверждение «Бог имеет причину и не нуждается в ней», как мы его истолковали, касается сущностной природы Бога, такого бытия, как Он.[1]

Однако нельзя сказать, что это дает Богу род, бытие и дифференциацию, необходимое существование. Ибо, по словам Газали, Бог не разделяет существование или бытие с кем-либо или чем-либо, поэтому бытие не является родом. Даже термин «существование», который имеет самое широкое применение, не относится к Богу и другим, кроме Бога, таким же образом. Кроме того, «существование» является общим омонимическим термином без сходства.[2]

Итак, что он говорит о Боге и его Сущности? Утверждение Газали заключается в том, что поскольку он говорит только о том, что не является Богом, а не говорит, что Он есть. Поэтому мы ничего не узнаем о Боге, кроме того, что Он не вызван — точнее, что Он не является тем, что может быть вызвано — в то время как все другие вещи вызваны. Но, сказав это, можно спросить, не подразумеваем ли мы какое-то знание о том, что такое Бог, какое-то позитивное знание? Как мы можем говорить, что Бог не является тем существом, существование которого можно объяснить такими и такими терминами, не зная ничего позитивного о том, что такое Бог?

Газали не задает этот вопрос. Мы просим об этом. Чтобы нарисовать линию знанию, спрашивается (или заявляется, если вопрос принимается как улаженный), не следует ли выходить за пределы линии? Или, по словам Витгенштейна: «...для того чтобы нарисовать предел мышлению, мы должны быть в состоянии мыслить с обеих сторон этого предела».[3]

Теперь мы поднимаем вопрос в его специфической форме, а именно, подразумевает ли отрицание причинности Бога что-либо положительное о Нем.

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин / Абу Хамид Аль-Газали: в IV т. Т IV. – Каир: Усманийя Пресс, 1933. – С. 281.

[2] Абу Хамид аль-Газали. Маарй ул-кудс фи мадарий марифат ин-нафс / Абу Хамид аль-Газали. – Каир. 1927. – С. 193.

[3] Wittgenstein, L. Tractatus logico – philosophicus : the german text of Ludwig Wittgenstein's logisch-philosophiche abhandlung. / Wittgenstein, L: trans. by F. David, F. Brian. – London: Routledge and Kegan Paul, 1961. – P. 27.

Что мы подразумеваем в отношении Бога, отвергая применимость понятия причины? Быть вызванным - значит оказаться в определенный момент времени, перед которым этого не было. Утверждение применимости причинности подразумевает, что-то, что может быть обусловлено во времени и, следовательно, изменяется. Это также подразумевает зависимость от другой причинности, которая имеет приоритет над ним как во времени, так и в метафизической роли. Теперь, когда мы говорим, что Бог не может страдать причинно-следственной связью, мы подразумеваем, что Он не может страдать от всего, что может быть причинным. Бог выше времени, изменений и зависимости от другого. Является ли это то, что мы знаем о Боге, отрицая Его причинность? Но это знание - только больше негативов, больше случаев, когда мы отрицаем у Бога некоторым атрибутом, который, как мы знаем, применим в мире человеческого опыта. Как это может дать нам положительные знания о том, что такое Бог? Таким образом, хотя мы не согласны с Газали относительно того, относится ли необходимое существование к сущностной природе Бога, мы соглашаемся с ним, что он отрицает, что некоторые характеристики применимы к Богу, не раскрывая ничего позитивного о его природе.

Исходя из вышеприведенного анализа, можно сказать, что не может быть дано никакого положительного определения Бога, нет никакой формулы, которая раскрывает каким-либо положительным образом Его истинную природу. Поэтому Бог непостижим в этом первом смысле. Может ли быть Бог познаваем по другому пути?

Может ли быть так, что, сущность Бога не может быть определена, это, тем не менее, может быть известно непосредственным опытом или ذوق (завком)[1]? Это слово, используемое Газали, имеет двусмысленную ссылку, и двусмысленность ускользнула от его переводчиков и комментаторов. У. М. Уотт в своем переводе Мункыза представляет это слово как «непосредственный опыт»[2], Венсинк указывает как «личный опыт»[3], Гарднер в своем переводе говорит что ذوق – формируется «интуицией» а также «мистическом опытом»[4], по словам Шехади «непосредственный опыт» является «завк». Уотт и Шехади предлагают более подходящий вариант, потому что непосредственный опыт охватывает оба чувства: личный опыт или переживание и интуицию.

Кажется, есть два способа, с помощью которых опыт может быть непосредственным и познавательным. Одним из них является интуиция или интуитивное

---

[1] Буквально означает дегустацию.

[2] Abu Hamid Al-Ghazali. The Faith and Practice of Ghazali: trans. of Munqidh, by W.M. Watt. – London: Allen Unwin, 1953. – P. 55-62.

[3] Wensinck, A.J. La Pensee de Ghazzali: – P. 109-112-119

[4] Abu Hamid Al-Ghazali. Mishkat al-Anwar / Abu Hamid Al-Ghazali: trans. by W.H.T. Gairdner. – London: Royal Asiatic Society, 1927. – P. 70-75.

постижение, другое можно назвать личным становлением или переживанием. Они могут быть дифференцированы с точки зрения объекта знания.

Предположим, что объект - это чувство боли. Непосредственный опыт боли — в отличие от слуха или разговора о ней — не может быть должным образом охарактеризован как интуитивное восприятие. Это, скорее, страдание. И непосредственный опыт боли - это лучший способ узнать, что такое боль, чем просто услышать описание или определение боли. Это чувство непосредственного опыта как переживания или личного становления использует осязательную коннотацию буквального значения «завк» (или дегустации).

В скобках на ум приходят два вопроса в связи с точкой зрения Газали. Во-первых, в каком смысле проходит боль или болезнь, зная, что такое боль и болезнь? Во-вторых, почему «испытывать» называется лучшим способом узнать, чем описание? В ответ на первый вопрос можно предположить, что глагол “знать” часто используется в том смысле, в котором Газали сознательно использует его (и это относится к арабскому языку). Например, «Я знаю, что такое боль» может означать «Я могу сказать вам, что такое боль», но это также означает «Я сам почувствовал боль» или «Я знаю, что значит быть болью».

Что касается второго вопроса: «почему испытывать лучший способ узнать?», можно было бы просить вопрос, если бы кто-то ответил «потому что он действительно страдал от боли». Или, если бы кто-то сказал: «потому что тот, кто страдает от боли, лучше способен описать это», тогда это сделало бы способность описывать испытание «истинного знания», которое противоречит намерению.

Возможно, есть две причины для приоритета переживания. Во-первых, у настоящего чувства боли есть так много уникальных тонких оттенков, для которых нет слов. Это можно назвать эпистемологическим приоритетом. Описание здесь не удается. Только фактический опыт может дать одно «чувство».

Во-вторых, есть оценочный приоритет. Он возникает в контексте моральной и религиозной озабоченности, если говорить о тех, кто может определить добродетель, но жить жизнью греха, который может доказать существование Бога, но не хватает веры и т.д. Таким образом, тот, кто пережил то, о чем он говорит или проповедует, каким-то образом находится в более искреннем положении, чем простой моральный и интеллектуальный педант. Однако это первая причина, которая дает познавательный приоритет.

Предположим, что объектом знания является физическое или психическое состояние (хал), такое как болезнь, пьянство или аскетизм. Если объектом непосредственного опыта является функция или профессия, особенно эзотерические,

такие как магия, то человек должен проходить через это осознанно, а не интуитивно. И только тот, кто прошел через них действительно знает, что это на самом деле.[1]

Еще один пример, который упоминает Газали: принимая иерархию в схеме вещей (мертвая материя, растения, животные, люди, повышенное человечество или пророчество, ангелы, Бог), тогда человек может узнать только определенный уровень, принадлежащий к этому уровню или проходя через него.[2] Строго говоря, только сознательные существа (человек и выше) осознают о том, через что они проходят, и можно сказать, знают. Газали также подразумевает, что высшее может знать низшее, по-видимому, потому, что в этой классификации Аристотелевского типа существо на каждом уровне имеет все основные характеристики нижних уровней в дополнение к своим собственным. Но это довольно странно, потому что нельзя сказать, что человек знает, что значит быть растением, только потому, что он тоже переваривает пищу, размножается и так далее. Кроме того, такая точка зрения не может применяться к Богу, поскольку нельзя сказать, что он обладает характеристиками ниже Него. Возможно, в случае с Богом, Его знание вещей — в той мере, в какой можно говорить о таком знании-не ограничивается необходимостью пройти и, тем не менее, является совершенным знанием.[3]

Таким образом, можно отличить непосредственный опыт или *завк* как прохождение или переживание.[4] Слова, используемые Газали, которые более или менее эквивалентны «завк», в смысле мистической интуиции являются: «кашф», а также «мукашафа» (раскрытие, или обнаружение), они означают «то, что похоже на свет, который появляется в сердце».[5]

В отличие от этого использования, непосредственный опыт в качестве интуитивного восприятия избегает осязательной коннотации «дегустации» и заимствует его коннотацию из поля зрения. М.А. Эвер в своем «Survey of Mystical Symbolism» рассматривает зрение как интеллектуальный смысл, используемый мистиками символически, когда они хотят передать понятие постижения; прикосновение - это эмоциональный смысл, символически используемый мистиками для ощущения присутствия; слух является этическим (Голос Бога) и используется для корректировки и

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 24.
[2] Там же. – С. 19-21.
[3] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 45.
[4] Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин / Абу Хамид аль-Газали. – Каир. 1925. – С. 57. (на араб. яз.)
[5]Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин Ихья. Т. I. – С. 18;

гармонии; вкус и запах, химические органы чувств, используются для обозначения радости.[1] Таким образом, *завк* принимается или становится свидетелем, *мушахада*.

В Мишкате Газали сравнивает эту религиозную интуицию с интуицией поэта, которую он также называет «*завк»* и которую он описывает как «своего рода проницательной способностью».[2] По словам Гарднера, самый подходящий эквивалент для «проницательной способности» в оригинале является арабское слово *«идрак».*[3]

Из использования Газали, «завк» в качестве интуиции и использования эквивалентных терминов «кашф» или «мукашафа» можно обнаружить, что правильным объектом интуиции являются не чувства, состояния ума и уровень в иерархии вещей, а скорее истины, раскрытие информации. Когда интуиция мистическая — и это то, что интересует нас здесь - тогда объектами этой интуиции являются «секреты другого мира».

Термин «мукашафа» в основном используется в книге Ихья[4]. Там это контрастирует с «муамала», которое называет Газали «наукой» нравственного и духовного самоочищения, мистика, - «завк» встречается в основном в более поздних книгах, таких как Мункиз, Арбаин и Мишкат. По словам Уатт «завк» как интуиция и мукашафа, по сути, то же самое, использование «завк» в более поздних работах, это не вводит новую доктрину в вышеуказанной теории.[5]

«Мукашафа», - говорит Газали, - это свет, который появляется в сердце после того, как он очищается от своих наказуемых свойств».[6]

Непосредственность в этом опыте заключается в том, что вывод или понимание достигнуты без пользы вывода - это внезапное подавляющее «видение», которое на самых высоких и ясных этапах сопровождается непоколебимым чувством уверенности. Последний аспект прозрения называется «*якин»*.

Сделав различие в использовании Газали «завк» или непосредственного опыта, мы должны теперь ответить на вопрос о том, можно ли узнать Божью Сущность в любом случае.

Принимая первый смысл, (прохождение или испытание), человек, очевидно, не может познать Бога, пройдя уровень благочестия. Так говорит Газали: «Есть два способа познания Бога, один неадекватен, другой запрещен. Что касается неадекватности, то она заключается в упоминании Имен и Атрибутов (Бога) и манере аналогии с тем, что мы

---

[1] См. Ewer M.A. Survey of Mystical Symbolism. – P. 39-53-45-50.
[2] Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар. – С. 83.
[3] Gairdner W.H.T. The Waw of a Mohammedan Mystic, the Moslem World, Vol. II. 1912. – P. 181.
[4] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 45.
[5] Watt, W.M. The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali. – P. 26-28
[6] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. I. – С. 18.

знаем о себе... Второй путь, который запрещен, заключается в том, чтобы слуга Божий ждал, пока он не приобретет все черты божественности, пока не станет божественным... но невозможно, чтобы эта сущность была у кого-либо, кроме Бога... но это невозможно, чтобы кто-либо знал истинную сущность Бога, кроме Него».[1]

Это должно относиться ко всему, что делает Бога божественным, а не только к теистическим атрибутам.[2] Газали продолжает: «Действительно, что невозможно никому узнать пророка, кроме пророка. Тот, у кого нет пророчества в нем, может знать пророчество только по имени».[3]

Если невозможно (логически) познать сущность Бога через непосредственный опыт в смысле переживания или становления, возможно ли, если не стать Богом, то познать Его Сущность интуитивно? Ответ, безусловно, нет. На самом деле, в этот момент необходимо сказать, что не имеет значения, в чем смысл глагола «знать», Божья природа не может быть известна человеку, будь то мистик или пророк.[4] Ни разум, ни интуиция не могут постичь Его Сущность.

Таким образом, этот бескомпромиссный агностицизм — относительно природы Бога, а не его существования — радикально отличается от обычного представления о том, что Бог, хотя и не познается чувствами и разумом, все же может быть известен мистической интуицией. Посмотрим, выбрал ли Газали для себя невозможную позицию.

Есть два соображения, которые объясняют бескомпромиссный агностицизм Газали в отношении природы Бога. Первое - логическое соображение. Учитывая значение слова «совершенно уникальной», логически невозможно для существ, которые являются совершенно уникальными, чтобы быть известными человеку. Если Божья природа совершенно не похожа ни на что, что знает человек, тогда невозможно познать Его. Газали считает, что всё знание в терминах того, что знакомо, всё знание предполагает некоторое признание.[5] Поэтому то, что совершенно незнакомо, логически невозможно узнать.

Таким образом, бескомпромиссный характер агностицизма Газали логически вытекает из его бескомпромиссной позиции на абсолютном различии природы Бога.

Второе соображение можно назвать ревностью Газали для Престижа и Величества Бога. В нем есть что-то религиозное отталкивающее его в мысли, о том, что Бог во всем

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 21.
[2] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 47.
[3] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 21
[4] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. I. – С. 90; см. также Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-аль-асна ….. – С. 22; Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин… – С. 61; Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар…. – С. 60.
[5] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 48.

Его бесконечном величии может быть, постигнут кем угодно, кроме самого Бога. Известная Мусульманская фраза Аллаху Акбар (в буквальном смысле, Бог Больше), говорит Газали, не означает, что Бог больше, чем кто-то или что-то еще. Простое предложение другого, с которым Бог может сравниться с величием, оскорбляет Бога. Эта фраза означает, что Бог больше, чем может быть известно человеку.[12] Кроме того, Газали считает, что знать-это каким-то образом подчинить то, что известно,[3]и это далеко от Бога, чтобы страдать от такой судьбы. Возможно, самым ясным признаком этого похвального мотива агностицизма Газали является то, что Газали обсуждает смысл в каком смысле Бог непознаваемый и в каком смысле, можно сказать, что Бог познаваемый. Он отмечает, что, хотя оба утверждения верны — каждое из них не противоречит другому, как мы увидим, - сказать, что Бог непознаваемый, «ближе к возвышению и уважению».[4]

Трудно точно узнать, что подразумевает Газали. Можно подумать о Сартрском взгляде, который сводит другого человека к объекту, своего рода подчинению, но это не является результатом знаний. А также можно думать об анализе Ницше, построения спекулятивных систем как сублимированной воли к власти, за исключением того, что это особый вид знаний. Некоторое представление о значении Газали дается в его анализе естественного желания человека быть подобным Богу, Господу над всем сущим. Это не является основной психологической интерпретацией всего поведения человека, как это делает Ницше со своей «волей к власти», но Газали говорит, что желание человека познать звезды и все тайны Вселенной мотивировано этим желанием.[5] Не маловероятно, что из этого мотивационного анализа знаний он получает представление о том, что известный объект каким-то образом подчинен.

Из выше изложенного можно сделать вывод, что в отношении Божьей Сущности Газали поддерживает бескомпромиссный агностицизм. Божья сущность не может быть определена, и она не может быть непосредственно известна, с помощью интуиции или вида знания, которые имеют чувство или роль, когда человек проходит через это чувство и эту роль.

Остается то, что мы назвали познаваемым аспектом Бога, Его Деяний и Его Атрибутов. Что такое Божьи деяния и атрибуты? В каком смысле можно сказать, что они известны человеку? И как Бог вообще может быть познаваемым? Стремясь ответить на эти вопросы, мы должны подготовиться к более глубокому агностицизму.

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин. – С. 61. (на араб. яз.)
[2] Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар. – С. 60.
[3] Там же. – С. 60.
[4] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 19.
[5] Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин. – С. 134-135; Их. III, 8, шатр 1, 6-баян. – С. 243.

3.2. Познаваемые аспекты Бога в трудах аль-Газали

Когда Газали проводит различие между Деяниями Бога и его Атрибутами, то, что он обычно имеет в виду в отношении последних, они представляют собой группу особых или основных атрибутов, которые не являются реляционными и, согласно правоверному Исламу, не являются существенными. Они были ограничены до семи: Жизнь, Знание, Сила, Воля, Слух, Зрение и Речь. Однако это лишь некоторые члены тех божественных атрибутов, которые включают в себя реляционные и не реляционные атрибуты, вытекающие из этих семи.

Деяния Бога, с другой стороны, являются либо продуктами деятельности Бога, всего, что есть, и всего, что происходит, или самой деятельностью, которая приносит вещи и события, такие как деятельность создания, предоставления, руководства и т. д. Эти действия как деятельность соответствуют и являются результатом конкретных реляционных атрибутов, относящихся к Богу. Таким образом, Бог-Творец, Даритель, Проводник и т. д. он творит, дает и направляет. Поэтому деятельность Бога может обсуждаться с точки зрения реляционных атрибутов деятельности. Остаются Деяния Бога как результаты его деятельности, и к этому мы должны теперь обратиться, чтобы узнать, как знание результатов деятельности Бога можно назвать знанием Бога, и что человек узнает о Боге таким образом.

Заявление «Зная мир, я узнаю Бога» можно интерпретировать несколькими способами.

Во-первых, это может означать, что при определенных знаниях о мире определенные убеждения будут верны Богу. Переход от мировых заявлений к высказываниям Бога можно охарактеризовать как вывод, как в случае традиционных аргументов в пользу существования Бога. Но Газали редко занимается формальной аргументацией, чтобы доказать существование Бога. Скорее, для него — свидетельство Корана в стороне на данный момент - теизм должен быть очевидным для тех, кто размышляет и размышляет о чудесах творения.[1] На самом деле, теист Газали смотрит на мир теистический, когда он говорит, что он знает о Боге в свете того, что он отмечает в мире. Знать мир здесь означает познавать его теистический смысл, в аспекте его отношения к теистическому задуманному Богом.[2] Таким образом, связь между мировыми утверждениями и заявлениями о Боге не является вопросом вывода к заключению,

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. I. – С. 93-94.
[2] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 51.

находящемуся под сомнением, поскольку это вопрос согласования определенных убеждений о Боге с выбранными утверждениями мира, которые уже приняты.

Два конкретных момента дали бы содержание этому соответствию между Богом и мировыми утверждениями.

1. Только существование Бога - беспричинное. Чтобы что-то еще существовало, оно должно быть создано. Поэтому, принимая что-либо с точки зрения простого существования, мы не можем упускать из виду Бога как основание его существования. Метафизическая биография всего начинается с творческой деятельности Бога. Поэтому, чтобы знать сам факт, что что-то существует, также нужно знать, что Бог является Создателем, ответственным за его существование. Таким образом, если Бог является Творцом всего, то, кажется, мы знаем о Нем много, даже если это не является знанием о Его Сущности.
2. Кроме того, Бог не только даровал существование всему сущему. Он дал им природу, которую они имеют, и устроил Вселенную так, как она функционирует. Из этого знания мы знаем, скажем, что мудрость, благожелательность и сила истинны для Бога. Ни один из этих атрибутов не раскрывает Его Сущности, и ни все они вместе. Но если они каким-то образом применимы к Богу, тогда кажется, что мы что-то знаем о Нем.

В этих двух отношениях — зная, что мир есть, и, зная, что это такое - мы можем сделать вывод или поддержать определенные убеждения о Боге. Какие же эти убеждения оказываются принятыми утверждениями о Боге, которые приписывают ему определенные характеристики. Характеристики или атрибуты, которые мы упомянули, являются причиной, мудростью, Благожелательностью и силой, и это некоторые из атрибутов, которые относятся к Богу.

Вторая интерпретация утверждения «Познавая Божьи Деяния (мир), я знаю Бога», может быть дана в терминах метафизического принципа Газали: Нет Бога, кроме Него.[1] Если в каком-то смысле Бог есть всё, тогда, казалось бы, все, что он знает, это Бог. Это то, что Газали имеет в виду, когда говорит: «Я знаю только Бога». Но мы не должны быть введены в заблуждение формулами здесь. Мы уже объяснили, что для Газали Бог и мир не тождественны. Божье отношение к миру - это всепроникающая Воля к совершенно зависимому множеству вещей, и было бы неверно говорить, что само знание мира само по себе является знанием Бога. Однако можно сказать, что и это становится таким же, как и в нашей первой интерпретации, что зависимость мира от Бога является коррелятом веры в

[1] См. Shehadi, F. Ghazali's unique Unknowable God. – P. 30-32.

то, что Бог является Действующей Силой с Всепроникающей Волей, и это случай атрибуции, поскольку мы приписываем власть и волю Богу.

Третья интерпретация может быть кратко упомянута ради полноты, хотя это не относится к мысли Газали. Это было бы результатом веры в то, что Бог и мир являются одними и теми же, и поэтому знание о мире является знанием, о Боге. Но даже здесь следует отметить, что пантеист — и эго позиция пантеизм - не будет утверждать, что любой предмет знания как таковой и непосредственно является знанием Бога. Ибо Бог или мир - это не просто сборник вещей, с которыми мы сталкиваемся в нашей повседневной жизни. Эти многие вещи являются проявлением одной основной сущности, которая является Богом, и именно на уровне Единого, Бог и природа идентичны. Поэтому, прежде чем мы сможем назвать знание эмпирического материала знанием о Боге, мы должны пройти через метафизический просветительский дом, где Бог и Мир едины.

Знание одного конкретного продукта деятельности Бога требует особого, но краткого упоминания, и это знание о себе. Несколько Коранический высказываний дают себе особый статус по отношению к Богу. Говорит Аллах в Коране: «Я вдохнул в него (человека) моего Духа»[1][2][3] и, прежде всего, «Аллах создал Адама по его образу».[4] «Тот, кто знает самого себя, знает своего Господа».[5] Они не только, дают конкретную иллюстрацию случая познания Бога, зная продукт его деятельности, но и добавляют «топлива» к проблеме того, как Бог может быть совершенно непохожим ни на что. Здесь, кажется, у нас есть очень четкое отрицание уникальности Бога, даже если можно сказать, что обсуждаемые образы, о которых говорили, не являются видимой формой, а скорее психологическим и духовным характером.[6]

Но это не должно нас останавливать. Вопрос о совместном использовании изображения может быть сведен к проблеме совместного использования атрибутов. Последняя проблема носит более общий характер. Позиция Газали в отношении этого обмена — будь то изображение или атрибут — является уважаемой и откровенной. Любое так называемое сходство между человеком и Богом есть не что иное, как тот факт, что слова, простые словесные высказывания без их смысла, используются в божественном и

---

[1] Коран: 15:29.
[2] Коран: 32:9
[3] Коран: 38:72
[4] Imam Muslim bin Hajjaj. Arabic with English translation / Imam Muslim bin Hajjaj: Vol 7. – N.Y.: Darussalam, 2014. № 2841.
[5] Imom Al-Buxoriy. Al-jomi' as-sahih / Imom al-Buxoriy; arab. tarjimon Ismoil Z.: [4 Jild] - Toshkent: Qomuslar Bosh tahririyati, 1991-1992. № 2299.
[6] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God. – P. 53.

человеческом контексте.[1] Нет никакого реального сходства. Абсолютная уникальность Бога никогда не ставится под угрозу. Как мы увидим более полно, никакая атрибуция не противоречит Божьей уникальности, поскольку всякая атрибуция, если она принята в ее обычном значении, является неадекватной или ложной.

Мы теперь рассмотрели, что значит называть знание о Божьем Деянии знанием о Боге, и мы обнаружили, что это сводилось к знанию, что некоторые атрибуты, как говорят, применяются к Богу. Таким образом, познаваемый аспект Бога сводится к таким атрибутам.

Ответив на вопрос о том, что такое познаваемый аспект, мы теперь перейдем к вопросу о том, как, по словам Газали, это может быть известно. Казалось бы, сначала нам не нужно обсуждать этот вопрос, поскольку в этой работе нас беспокоит то, известен ли Бог (с точки зрения Его атрибутов), так что агностицизм противоречит. Но мы обсудим вопрос о том, как Бог известен, потому что в процессе будут выявлены некоторые особенности мысли Газали, которые необходимы либо для завершения обсуждения мистики как возможного высшего испытания Божьей непознаваемости, либо, как в случае Откровения, для предоставления материала, на котором можно построить позже.

Вопрос о том, как человек знает, что Бог таков и таков, можно понимать как вопрос о различных способах познания. На основе предварительного аналитического взгляда на мысль Газали казалось бы, что пути четыре: 1. Накл. (передача) или таклид (буквально имитация). 2. Акл (демонстративная причина). 3. Завк (непосредственный опыт или интуиция), или Ильхам (вдохновение), или мукашафа (раскрытия). 4. Вахи (Откровение). Главный вопрос, с точки зрения которого мы будем обсуждать эти пути, — это связь между Откровением, которое находится в классе само по себе, с одной стороны, и каждым из трех других способов. Один из вопросов здесь, конечно же, заключается в том, может ли человек знать Бога независимо от Откровения.

Более того, эти способы могут обсуждаться под заголовком источника знаний или под заголовком обоснования. Ибо каждый путь может быть источником знаний - посмотрим, так ли это с Газали — и каждый из них дает основание для обоснования. Поэтому мы будем обсуждать эти пути в некоторой степени, сначала как возможные источники знания о Боге, а затем более кратко обсуждать их отношение к понятиям обоснования и уверенности.

Откровение как первичный и окончательный Источник. Откровение, без каких-либо оговорок, является источником знания о Боге. Более конкретно, это (единственный)

[1] Там же. – P. 30-32.

первичный и конечный источник. Это авторитетный источник. Это окончательный стандарт, по которому оценивается адекватность любого другого источника. Именно содержание измеряет правильность любого другого содержания. Это авторитетное первенство сразу же дает Откровению абсолютную возможность, как источника, так и основы для оправдания. Это источник, чтобы согласиться, в конце концов, потому что это авторитетный непогрешимый источник. Поскольку он является авторитетным источником, он также является основным источником в том смысле, что другие источники, более непосредственные по отношению к верующему, в конце концов, и так или иначе зависят от Откровения для содержания, которое они предоставляют. Это будет ясно, когда мы обсудим другие пути.

Таклид или *накил.* Согласно Газали, можно верить, что Бог таков и таков по авторитету какого-то доверенного лица или лиц. Следует выделить две определяющие особенности этого процесса. Первый заключается в том, что этот путь требует от верующего отношения простого беспрекословного принятия. Во-вторых, доверенные лица в данном случае не являются религиозным авторитетом. Это не Пророк или Коран, а родители и учителя, или, в более общем плане, традиция веры, переданная из прошлых поколений.

Поскольку авторитет в данном случае принадлежит не Пророку или какому-либо другому религиозному авторитету, но к другим доверенным лицам, этот способ принятия не является тем, что часто называют методом авторитета в религиозной эпистемологии. Это не религиозный авторитет по религиозным вопросам. Тем не менее, такое же безоговорочное принятие надежного источника может быть принято в отношении религиозного источника, скажем, Корана, даже если технически это не называется *таклид*. Таким образом, Газали грозит «голое принятие Корана и Традиций»[1] вместе с *таклидом*.[2]

Таклид, поскольку он опирается на не религиозный авторитет, не является источником содержания о Боге, кроме как биографического содержания и, для наших целей, эпистемологически несущественного смысла. И поскольку то, что он дает, практически зависит от слухов, такое содержание недостаточно сертифицировано, чтобы называться знанием.

Только в широком смысле верующий, полагающийся на этот метод, может сказать: «Я знаю, что Бог таков и таков по таклиду». Прошлые поколения пришли к этому

[1] Техническое слово «Традиция» (с заглавной буквы «Т») относится к изречениям Пророка, следовательно, к религиозному источнику, и его следует отличать от слова «традиция» в обычном смысле.

[2] Абу Хамид аль-Газали. Мункиз мин ад-далал / Абу Хамид аль-Газали. – Каир: Арабия Пресс, 1923. – С. 28. (на араб. яз.)

содержанию из какого-то другого источника. Это не оригинальный источник. Другими словами в биографическом отношении и в отношении прежнего состояния невежества верующего таклид можно назвать источником содержания о Боге. Но это подразумевает какой-то другой источник, от которого это зависит. Ибо, если у каждого поколения было только предыдущее поколение для своего источника, по крайней мере, первое поколение не могло бы получить свое содержание о Боге через таклид.

Акл. Разум немного более перспективен как возможный независимый источник. Сначала следует устранить незначительные трудности. Термин «акл», как указывает сам Газали, неоднозначен. Это относится обычно в использовании теологов к демонстративной причине. Именно эта деятельность (или способность) доказывает, защищает, выявляет выводы, подразумеваемые предпосылками. В более общем смысле «акл» - это основная способность человека воспринимать, то, что отличает его от животных, то, чем он обладает, теоретическими знаниями.[1] Но термин также относится к суфийскому, «свет внутреннего восприятия» или «свет уверенности (якин)».[2] Газали утверждает, что «акл» как основной повод для интуиции человека (гаризат ул-акил) относится к тому же, что обозначается только что упомянутыми суфийскими терминами. Таким образом, Газали отличает мистическое восприятие от «акл» как демонстративную причину, в то время как он идентифицирует его с *«акл»* как основной способ восприятия человеком.[3] Но если суфийские термины имеют такое строгое значение, так что они могут быть заменены термином «завк», тогда идентификация вводит в заблуждение. Давайте с целью прояснения представим способности как сущности или вещи. Тогда можно было бы выразить мнение Газали, сказав, что разум и мистическое опасение не относятся к двум различным вещам или сущностям, но к одной и той же сущности. Однако то, что вводит в заблуждение в этой идентификации, заключается в том, что «завк» и «акл» в широком смысле не являются одинаковыми категориями.

«Акл», является элементарной или базовой категорией, а «завк» - производной категорией, более конкретным способом осуществления причины - инстинкта.[4] Такое же отношение будет иметь место между «завк» и «калб» (сердце). Термин «калб» в его эпистемологическом смысле является одним из синонимов «акл», в широком смысле.[5] Поэтому мы будем отличать «акл» от мистической интуиции или «завк». В нашем обсуждении акл, как источник знаний, мы будем в первую очередь касаться демонстративной причины, хотя мы будем ссылаться на человека как на источник содержания о Боге, в широком смысле человека, как «естественное» рациональное животное, и в отличие от Откровения.

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. I. – С. 75.
[2] Там же. – С. 79.
[3] Там же. – С. 79.
[4] Ихья, Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. III. – С. 4.
[5] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God. – P. 56.

Газали признает, что может быть источником сущности о Боге кроме Откровения. Возможно, самый ясный и самый явный отрывок находится в Иктисаде,[1] где Газали ссылается на то, что может быть известно по разуму без Закона, по Закону без разума и по обоим. Эта возможность познания по разуму также подразумевается там, где Газали стремится достичь некоторого содержания о Боге после процесса рациональной демонстрации. Кроме того, при обсуждении вопроса об использовании атрибутов Бога в «Высшая цель в толковании значений (смыслов) прекрасных имен Аллаха»[2] Газали дает человеку разрешение (или независимость) на использование атрибутов, даже если они не фигурируют в Законе, если эти атрибуты не предполагают или не подразумевают какого-либо несовершенства. Шехади утверждает, что Газали о независимости здесь говорит в терминах человека, а не с точки зрения каких-либо его способностей.[3]

Тем не менее, существует важная квалификация в отношении независимости такого источника, которая вытекает из авторитетного первенства Откровения. Независимо от альтернативного источника, человек не может придумать какой-либо контент, явно или косвенно противостоящий выявленному содержанию. Если бы Газали было предоставлено такое содержание, он либо отверг бы это, как он это делал с тезисами философов в Тахафут, или интерпретировал его, чтобы согласовать с Откровением, как он это сделал с мистическими требованиями идентификации Бога.

Еще одно разрешение (независимость) предоставляется человеку. Он может определить содержание Откровения, когда это не является достаточно ясным или явным. Он может также дать символическое толкование (та’вил) антропоморфным отрывкам в Коране и определить, что следует и не следует интерпретировать.[4]

Но при таком разрешении и такой свободе человеческий разум, как в широком, так и в узком смысле, прежде всего, работает с данным раскрытым содержанием. Он может усиливать, уточнять или интерпретировать данные первичные религиозные предпосылки. Он не может самостоятельно обеспечить весь комплекс таких предпосылок.[5] Независимо от того, что мало кто может сделать самостоятельно, он явно или косвенно содержится в раскрытых текстах. Независимо от того, какие атрибуты он хочет добавить, они не будут основными или авторитетными, как те, которые уже раскрыты. Наконец, ни в коем случае разум или рассуждение не должны противоречить или отвергать Откровение. Поэтому,

---

[1] Иктисад. – С. 86. Кстати, этот отрывок появляется вначале второй баб четвертой *кутб* книги, а не во второй части книги, как указано в Gardet-Anawati. Introduction a la Theologie Musulmane. – P. 429.
[2] Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна ….. – С. 83-85.
[3] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 56.
[4] Только в одном случае. Ихья, I, 2, фасл 2. – С. 92.
[5] Там же. – С. 86.

если в дальнейшем мы относимся к откровению как практически единственному источнику содержания о Боге, потому, что для нашего обсуждения важное и полное авторитетное содержание то, которое может дать только Откровение.

Газали предпочитает смотреть на разум как на защитника, а не как на источник религиозных убеждений. Защищать в данном случае не является эпистемологической или гносеологической задачей, а социально-религиозной задачей. Это означает защитить веру и убедить неверующих.[1]

Теперь мы приходим к мистическому знанию-другому источнику, который обычно рассматривается как альтернатива Откровению. Для этого потребуется более полный подход, поскольку необходимо рассмотреть несколько вопросов, касающихся этого вопроса.

Наша главная задача здесь состоит в том, чтобы рассмотреть возможность «завк» или мистической интуиции в качестве источника знаний, этот вопрос лучше всего может быть решен путем обсуждения вопроса о зависимости или независимости интуиции от Откровения Бога. Газали различает раскрытие святому или мистику, которое он называет «ильхам», и раскрытие пророку, которое является «вахи» или собственно откровением. Прежде чем мы выясним, чем они отличаются друг от друга, мы должны отметить, что вопрос о независимости мистической интуиции от Божьей раскрывающей свободы становится двумя вопросами. Во-первых, является ли «завк» как интуиция источником знаний независимым от «вахи», или, более конкретно, он независим от исторических откровений Корана Пророку Мухаммеду? Другой вопрос, менее важный, заключается в том, является ли мистическая интуиция, как отношение, которое обычно предполагается между человеком и Богом?

В последнем вопросе предполагается, что мистическое отношение - это отношение между человеком и Богом. Еще два вопроса возникают о мысли Газали. Являются ли откровения, раскрытые человеку непосредственно Богом, или они посланы через посредничество других существ, таких как ангелы? Другой вопрос, является ли мистическая интуиция отношением между человеком и Богом в прямой конфронтации.

Эти два последних вопроса не совпадают. Это можно увидеть в возможности того, что Бог может проявить себя в мистике, в смысле, вызывая содержание в себе, чтобы появиться в сердце мистика, без посреднической воли (в этом смысле отношение является прямым), но без конфронтации (отношение не было бы прямым в этом смысле).

---

[1] Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God. – P. 58.

Эти четыре вопроса — относительно отношения к Откровению, отношения к Божьей инициативе раскрытия, прямоты или косвенности Божьей инициативы раскрытия и возможности конфронтации — будут обсуждаться в обратном порядке к тому, в котором они были изложены.

Прямая конфронтация. У Газали есть много мест, которые, как представляется, предполагают прямую конфронтацию между мистиком или святым и самим Богом. Таким образом, «нет завесы между вами и ним, кроме вашего предварительного занятия чем-либо еще».[1] Или: «они знают атрибуты и свидетеля (юшахидуна) того, кого описывают (эти атрибуты)».[2] Или, опять же, «это свидетельствование, в котором ничего не появляется, кроме Единого, Реального...».[3] Кроме того, говоря о мистиках, достигших высшего уровня, он говорит: «(эти), которых «великолепие Лика возвышенного поглощает», и величие Божественной Славы уничтожает...».[4]

Несмотря на язык прямого видения, и, несмотря на ссылки на яркое присутствие Бога, тщательное понимание мысли Газали показывает, что мистические «познавательные» отношения не считаются не физическим аналогом конфронтации предметного объекта в восприятии.[5] В случае познания Бога и в отличие от восприятия физических объектов нет необходимости в присутствии лицом к лицу. Будет ли отношение продолжать называться мистическим или нет, будет рассмотрено в конце нашего обсуждения мистического знания.

О том, что между человеком и Богом не происходит прямого «контакта», свидетельствуют многочисленные откровенные высказывания по этому поводу.[6] Образец таких цитат будет приведен, когда мы обсудим третий из наших недавно поставленных вопросов. Они будут утверждать, что Бог открывает человеку только через посредство ангелов или из-за завесы. Это косвенно исключает прямую конфронтацию как источник знания.

Более важным и более интересным, чем тот факт, что Газали не придерживается понятия познавательной конфронтации между человеком и Богом, является то, что он вообще не может придерживаться понятия конфронтации, будь то отношение знания или какое-либо другое религиозное отношение. Это должно заново прояснить, почему мистическая цель не может быть объединением в каком-либо смысле, кроме

---

[1] Ихья, Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. IV. – С. 165.
[2] Китаб ул-имла ан ишкалат ил-Ихья, I. – С. 62.
[3] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. IV. – С. 213; Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар. – С. 60.; Китаб ул-имла ан ишкалат ил-Ихья, I. – С.130.
[4] Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар. – С. 97.
[5] См. Jabre, F. La Notion de la ma'rifa chez Ghazali. – P. 80.
[6] Shehadi F. Ghazali's Unique Unknowable God, – P. 60.

метафорического смысла. Ибо не метафорический смысл подразумевает первоначальную конфронтацию.

Возможно, сначала было бы заманчиво объяснить невозможность конфронтации со ссылкой на знакомую пару отрицательных характеристик, уникальность и непознаваемость Бога. Это не только делает логически невозможным для любого человека, включая мистика, знать Бога в любом аспекте — таким образом, даже «я знаю Бога с точки зрения Его атрибутов» логически невозможно, если не интерпретировать его — это делает его специально невозможным для Бога, чтобы стать объектом прямого познания. Если Бог вообще не может быть известен, то он не может быть известен прямым конфронтации. Но это все еще не показывает, что прямая конфронтация невозможна. Это только показывает, что знание такой конфронтацией невозможно.

Религия - это, по сути, область отношений между человеком и божеством. Это великая сила и возвышенность для всех теистических религий — и Ислам не исключение. Эта точка зрения в Исламе расширяет сферу религиозности с целью того, что Бог бесподобен и не имеет человеческого облика.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение можно сказать, что каждый исследователь должен иметь в виду, что воззрения и учение Газали развивались в ходе всей его жизни, поэтому важно не абсолютизировать отдельные его идеи, а ставить их в соответствующий для них исторический, культурный и философский - теологический контекст.

Системный и концептуальный подход к анализу учения Газали со всей очевидностью показывает, что господствующее в теологической и историко-философской литературе представление о философии Газали, как о «схоластической», «догматический», о самом мыслителе, как о враге философии, является несостоятельным.

Газали использовал философию как инструмент в познании Бога и божественного откровения. Газали не отвергал философские позиции, а попытался использовать. Прежде всего, философские аргументации и логику, включая и систему философского мировоззрения с тем, чтобы защитить с одной стороны Божественные атрибуты от различных рациональных интерпретаций со стороны философов, избавив, таким образом, религиозную общину от сомнений в Сущности Бога, а с другой стороны ограничить претензии разума на познание истинной Сущности Бога.

Доказательства относительно атрибутивных божественных характеристик Газали приводит в рациональном пространстве, то есть на уровне множественности и различия. Если мутазилиты двигаются от опосредованного бытия рационального множества к онтологическому единому бытию божественной сущности, то Газали движется от онтологического единого бытия к множественности, тем самым доказывая существование множества божественных имен и атрибутов.

Газали считает множество лишь инструментом для доказательства бытия первого порядка, хотя само непосредственное знание, которое дано в форме откровения, и которое дано в форме священного писания Корана и сунны является первичным и не нуждается во многих случаях в доказательстве со стороны бытия второго порядка, то есть бытия различия.

Нет никакого противоречия между утверждением Газали о том, что Бог совершенно уникален и непознаваем, а также положительными атрибутами - утверждениями, которые составляют вероучение. Последние не являются описательными в отношении Бога, но практичны в отношении человека, - Сущность Бога не может быть известна. Во-первых, Бог не может быть определен. Ни его сущность не может быть отнесена к роду и дана дифференциация, ни любая группа терминов, которые должны

были бы быть заимствованы из их обычного использования в мире человека, не может быть определяющей.

Кроме того, сущность Бога не может быть известна через непосредственный опыт. Человек не может подняться до уровня божественности и испытать Божественную сущность, став божественным, и не может иметь интуитивного восприятия такой сущности. Опыт такого рода противоречит Божьей уникальности и оскорбляет Его Величество.

Откровение познакомило человека с познаваемым аспектом Бога, который выражается в словах, взятых из мира человека.[1] Но, несмотря на то, что Газали указывает, что это можно назвать знанием Бога, он прямо заявляет, что все такие знания неадекватны, так как атрибуты Бога (познаваемый аспект) совершенно не похожи на их человеческие аналоги. Таким образом, познание Бога равнозначно пониманию авторитетного языка о Боге, выраженного в человеческих терминах.

Преимущество, которое мистики и пророки имеют над другими в познании Бога (независимо от аспекта), заключается не в том, известен ли Бог или о том, что известно о Нем. Мистики и пророки более «бодрствуют» и более уверены в факте Его непознаваемости.[2] Более того, они имеют большее понимание и большую уверенность в том, что этот аспект Бога выражен на языке человека. Также для мистиков вера является внутренним присвоением.

Что касается вопроса о несовместимости между утверждениями «Я знаю Бога» и «Я не знаю Бога» или «Бог познаем» и «Бог непознаваем», то решение несовместимости, согласно явному заявлению Газали о проблеме, заключается в том, чтобы показать, что это одно и то же утверждение, которое утверждается и отрицается одновременно. Мы видели, что это Сущность Бога, которая непознаваема для человека, но Божьи Деяния и Атрибуты (или реляционные и божественные не реляционные, но несущественные атрибуты Бога) можно назвать познаваемыми. Или, если говорить более формально, отрицание: «Я не знаю Сущности Бога», а утверждение «Я знаю Божьи Атрибуты» не является отрицанием и подтверждением того же предложения и логически совместимо. Это является отказом от одного из предположений (первого), которое, как мы говорили ранее, должно быть истинным, если в мысли Газали должно быть реальное противоречие.

Мыслитель показал слабости в абсолютизации рационального дискурса в познании Сущности Бога, но, все же им была создана почва для его развития. Стараясь примирить ортодоксальную религиозную систему ценностей и интерпретацию, основанную в

---

[1] Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин. Т. I. – С. 252.
[2] Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин. – С. 61.

большей мере на рациональных инструментариях, нежели откровении, Газали вводит суфизм, который становится как бы мостом связи между Сущностью Бога и разумом.[1] Собственно мистицизм становится тем измерением, которое полностью не отрицает рациональность в познании Сущности Бога. В то же время суфизм определяет ей границы посредством выдвижения на передний план интуиции, ведущей к вратам божественного света или к Богу. Данный компромисс представляет, что Газали понимал, что отдавать всё во власть Откровения нельзя, так как это ведет к жесткому следованию традиции, ведущей в дальнейшем к традиционализму, против которого и выступал сам Газали.

Газали был и остается выдающимся религиозным и философским мыслителем, который заставил уважать не только своих сторонников, но и оппонентов в силу открытости, глубины и страстного желания поиска истинного Сущности Бога. Вне всяких сомнений можно утверждать, что поиск истинной Сущности Бога Газали нельзя рассматривать однобоко и линейно, так как его поиск носил сложный и нелинейный характер. Всё учение и глубина духовных терзаний Газали показывает нам удивительную личность, которая на века опередила многие системные философские идеи западноевропейской школы мысли. Он прекрасно владел всеми рациональными инструментариями и был искренен в своей религиозной вере. Духовные метания Газали между верой и разумом нашли у него свою золотую середину в суфийской системе ценностей. Он так и не смог отойти от основополагающих ортодоксальных постулатов ислама и в то же время полностью отказаться от разума.

Без сомнения можно сказать, что феномен «аль-асма аль-хусна» в философии Газали необходимо изучать в новом социально-философском и теологическом контекстах. Возможно, это позволит пролить свет на новые стороны творчества Газали и найти ответы, которые помогли бы найти и определить наилучшие пути развития мусульманской цивилизации в XXI веке.

---

[1] Хисайнов У. Соотношение теологии и метафизики в философии Мухаммада Ал-Газали: философско-религиоведческий анализ: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.14 / Хисайнов Умарали. – Душанбе: 2011. – С. 167.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Хамид аль-Газали 99 прекрасных имен Аллаха / Абу Хамид аль-Газали. Пер. с араб. – СПБ.: Издательство «Диля», 2009. – 237 с.
2. Абу Хамид Аль-Газали. Начало наставления на истинный путь / Абу Хамид аль-Газали. Пер. с араб. Шамиля ибн Омара. Махачкала: Новый день, 2000.
3. Абу Хамид Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад — дин) / Абу Хамид Газали. пер. с араб. исследование и комментарий В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1980. – С. 12.
4. Абу Хамид Аль-Газали. Илм-и ладуни / Абу Хамид Аль-Газали. пер. А.А.Хисматулина. Суфизм. СПб: ПВ, 1999. - С.256-266.
5. Абу Хамид аль-Газали. Возрождение религиозных наук / Абу Хамид аль-Газали. пер. с араб. яз. книги “Ихйа улум ад-дин”. 10 т. – 1-й том, 2-е издание. – Махачкала: Нуруль иршад, 2011. – 424 с.
6. Абу Хамид Аль-Газали. Кимийа-йи саадат (Эликсир счастья) / Абу Хамид Аль-Газали. Част 1. пер. с пер. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2002.
7. Абу Хамид Аль-Газали. Избавляющий от заблуждения / Абу Хамид Аль-Газали. пер.с араб. А.Сагадеева. В приложении к книге Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. – СПб: Алетейя, 1999. – С. 528-589.
8. Абу Хамид Аль-Газали. Крушение позиций философов / Абу Хамид Аль-Газали. пер. с араб. – М.: Ансар, 2007.
9. Абу Хамид Аль-Газали. Сакральные тайны смерти и могилы / Абу Хамид Аль-Газали. – М.: САД, 2010.
10. Аль-Кахтани, Саид ибн ‘Али ибн Вахф. Толкование прекрасных имён Аллаха в свете Корана и Сунны / Саид ибн ‘Али ибн Вахф Аль-Кахтани. пер. с араб., коммент. Э. Р. Кулиев. — 3-е изд., стереотип. — М.: Умма, 2013. — 288 с.
11. Бертельс, Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Е.Э. Бертельс // Избр. труд. – М.: Наука, 1965. – С. 42.
12. Григорян, С.М. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока / С.М. Григорян. – М.: Наука, 1966. – С. 107-108.
13. Грюнебаум, Г. Э. Классический ислам / Э.Г. Грюнебаум. пер с англ. И.М. Дижура. Предисл. В.В. Наумкина. – М.: Наука, 1986. – 216 с.

14. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией / Ибн Рушд: пер.с араб. А.В.Сагадеева. – М.: Мысль, 1973. – С.171-199.
15. Игнатенко, А.А. Познать Непознаваемие (аль-Газали о рациональном познании трансцедентного – аль - гайб) // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. / А.А. Игнатенко. – М.: Восточная литература, РАН, 1998. – С. 175.
16. Коран. Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского. Под редакцией В.И.Беляева [Предисловия В.И.Беляева и П.А.Грязневича]: 2-е. изд. – М. Наука, 1986. – 727 с.
17. Крымский, А.Э. Очерк развития суфизма до конца III в. хиджры / А.Э. Крымский. Москва. 1895. – С. 39.
18. Крымский, А.Э. Мусульманство / А.Э. Крымский. Москва. 1899.
19. Кныш, А.Д. Суфизм / А.Д. Кныш. Историографические очерки. М: Наука, 1991. – 175 с.
20. Кныш, А.Д. Мусульманский мистицизм / А. Д. Кныш. – Москва: Изд. «Диля», 2004. – С. 159.
21. Керимов, Г. М. Газали и суфизм / М.Г. Керимова. — Баку: ЭЛМ, 1969.
22. Мухаммад аль - Амин аш-Шанкыти. Коранический метод познания атрибутов Аллаха. (Манхадж дирасат аль-асмаа ва ас-сифат) / Мухаммад аль - Амин аш-Шанкыти: пер. с араб. – Умм Иклиль (Екатерина) Сорокоумова. Кувейт: Свет Ислама, 2011. – С. 96.
23. Майсам аль-Джанаби. Суфийский теолого-философский синтез аль-Газалии: автореф. дис. … д-ра филос. наук: / / Майсам аль-Джанаби. – М.: МГУ, 1991. – С. 1.
24. Макдиси, Дж. Суннитское возрождение. // Мусульманский мир: 950-1150 / пер. с анг. – М.: Наука, 1981. – С. 180.
25. Наумкин, В.В. Пиотровский М. Б. X-XII вв. в истории народов Ближнего и Среднего Востока – “Эпоха трансформации” / В.В. Наумкин, М.Б. Пиотровский. – М.: Наука, 1981. – С. 3-12.
26. Ньюби, Г. Краткая энциклопедия ислама = A Concise Encyclopedia of Islam / Г. Ньюби. пер. с англ. — М.: Фаир-пресс, 2007. — 384 с.
27. Прозоров С.М. Ислам на территории бывшей Российской империи / М.С. Прозоров. Энцик. слов. Вып.1. – М.: 1998. – С. 5.
28. Петрушевский, И.П. Ислам в Иране в XII – XV веках / И.П. Петрушевский. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966. – С. 222.
29. Пиотровский, М. Б. ал-Асма’ аль - Ḫуснā / М.Б. Пиотровский // Ислам: энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — С. 22-23.

30. Тоган, З.В. Воспоминания. Борьба мусульман и других восточных тюрок за национальное существование и культуру / З.В. Тоган. пер. с тур. – Москва: 1997.

31. Уманская, Т.А. Поиски знания и веры: сравнительный анализ «Избавляющего от заблуждений» аль-Газали и «Исповеди» Аврелия Августина / А.Т. Уманская // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. — Душанбе, 1983. — С. 158-169.

32. Хисматуллин, А.А. Классическое суфийское сочинение «Кимийа-йи Са'адат» («Эликсир счастья») Абу Хамида Мухаммада ал-Газали Ат-Туси (l058-1111) / А.А. Хисматулин. – СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 224.

33. Хисайнов У. Соотношение теологии и метафизики в философии Мухаммада Ал-Газали: философско-религиоведческий анализ: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.14 / Хисайнов Умарали. – Душанбе: 2011. – 174 с.

34. Шамолов, А.А. Философско - теологические воззрения Газали: автореф. Дис. … д-ра. филос. наук: 09.00.03: / Шамолов Абдулвохид Абдуллоевич. – Душанбе: Дониш, 2003. – 48 с.

35. Шамолов, А.А. Проблема счастья в этических концепциях Абу Хамид Газали и Насириддина Туси / А.А. Шамолов. – Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и правоведение. – 1993. - № 3. – С. 66.

36. Шейх Хасан Хильми ибн Мухаммад ад-Дагестани ан-Накшбанди аш-Шаззили аль-Кадири. Талхис аль-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад ‘Ариф / Шейх Хасан Хильми ибн Мухаммад ад-Дагестани ан-Накшбанди аш-Шаззили аль-Кадири. пер. с араб. И.Р. Насырова, А.С. Ацаева. Москва: 2006. – 343 с.

37. Шихсаидов А.Р. Ислам и становление дагестанской исторической традиции / А.Р. Шихсаидов //Ислам и исламская культура в Дагестане. – М.: 2001.

На арабском языке

38. Абу Хамид Аль-Газали. Китаб ул-Арбаин фи Усул ид-дин / Абу Хамид аль-Газали. – Каир: 1925. – С. 57.

39. Абу Хамид Аль-Газали. Ихья улум ид-дин / Абу Хамид Аль-Газали: в 4 т. – Каир: Усманийя Пресс, 1933.

40. Абу Хамид аль-Газали. Мункиз мин ад-далал / Абу Хамид аль-Газали. – Каир: Арабия Пресс, 1923. – С. 28.

41. Абу Хамид Аль-Газали. Мизан ул-амал / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: Арабийя Пресс, 1912. – С. 42.

42. Абу Хамид Аль-Газали. Мишкат ул-анвар / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: – С. 96.
43. Абу Хамид аль-Газали. Ми'йар аль-илм фи фан аль - мантик / Абу Хамид аль-Газали. – Жидда: Дар аль-Минхаж, 2017. – С. 46-52.
44. Абу Хамид аль-Газали. Тахафут аль-фаласифа / Аль-Газали. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1972. – 371 с.
45. Абу Хамид Аль-Газали. Аль-Максад аль-асна шарх ма’ани асма Аллахи аль-хусна / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: Аль-Мактаба аль-Аламийя, (не указ. дата изд.). – С. 7.
46. Абу Хамид Аль-Газали, Максад аль-асна / Абу Хамид Аль-Газали. – Каир: Мактаба аль-Кахира, 2004. – С. 208 – 209.
47. Абул-Хасан Аль-ашари. Аль-Ибана ан усул аль-дияна / Абул-Хасан Аль-Ашари. – Каир: 1929. – С. 9.
48. Аль-Ансарий, А.Б. Итарафат аль-Газали / А.Б. Аль-Ансарий. Аль-Кахира: Дар аль-китаб аль-ахлийя, 1943. - С. 187.
49. Ахмад, М. Мажмуа-йи асар-и фарси-йи Газали / М. Ахмад. – Техран: Интишарат-и Данишгах, 1979. – С 5.
50. Абд аль-Кадир ибн шейх Абдаллах ибн шейх Абдаллах аль-Айдаруси Ба‘лави. Китаб ат-та‘риф аль-ихйа’ би фада’ил аль-ихйа // Аль-Газалии. Ихйа’ ‘улум уд-дин / Абд аль-Кадир ибн шейх Абдаллах ибн шейх Абдаллах аль-Айдаруси Ба‘лави: Т. VI. – Каир: – С. 6.
51. Али Мухаммад Джурджани. Шарх аль-мавакиф / Али Мухаммад Джурджани. [манускрипт]. 1444. – 2711 с.
52. Аввама, М. Асар аль - хадис аш-шариф фи ихтиляф аимма аль-фукаха / М. Аввама. – Бейрут: , 1997. – С. 173 – 174
53. Аль-Байхакы. Аль - И’тикад ала мазхаб аль-салаф ва аль-джамаа / Аль-Байхаки. – Дамаск – Бейрут: аль-Ямама, 2002. – С. 143 – 145.
54. Аль-Байхаки. аль-Асма ва ас-сыфат / Аль-Байхаки. – Бейрут: Муасаса ар-рисаля , 2013. – С. 37.
55. Бадави, А. Муаллифати аль – Газали / А. Бадави. Аль-Кахира: Матбуат ил-мажлис, 1962. – 770 с.
56. Аль-Баджури, Тухфат аль – мюрид шарх жавхар ат-тавхид / Аль-Байджури. – Берут: Дар аль-Бейрути, 2002. – С. 209.
57. Абу Бакр аль-Бакиляни. Китаб тамхид аль-аваиль фи талхис аль-далаил / Абу Бакр аль-Бакиляни. – Байрут: Муассасат аль-кутуб аль-сакафийя, 1987. – 586 с.

58. Al – Bakillani, Abu Bakr. Kitab at-Tamhid / Abu Bakr Al-Bakillani: ed. R. McCarthy. - Beirut: 1957. – P. 225-236.

59. Голдьциер И. Акида ва шари‘а филь-ислам / И. Голдьциер. – Багдад: Дар аль-кутуб аль-Хадиса, 1958. стр. 180.

60. Аль-Иджи А. Китаб аль-мавакиф / А. Аль-Иджи. 1823. – 635 с.

61. Аль - Кашмири, Мухаммад Анвар Шах. Аль -’Арф аш-шаззи шарху сунан ат-тирмизи / Мухаммад Анвар Шах аль – Кашмири: Т. 4. – Бейрут: Дар ихья ат-турас аль -’араби , 2004. – С. 403.

62. Аль-Кушайри. Ат-Тахбир фи ат-Тазкир / Аль-Кушайри. – Каир: Дар ул-китаб аль-аламийя, 1968. – 104 с.

63. Майсам аль-Джанаби. Аль-Газалии: Ат-Та’аллуф ал-лахути-ал-фалсафи-ас-суфи / Майсам аль-Джанаби. В 4 т. – Бейрут: Дар аль-Мада, 1998.

64. Мубарак, З. Аль-Ахлак инда аль-Газали / З. Мубарак. Каир: Муассаса дар ул-шаби, 1964. – 396 с.

65. Мухаммад, Р. Аль – Газали / Р. Мухаммад. Аль-Кахира: Дар ул-Мамун, 1924.

66. Ас-Суюти, Джалалиддин. Аль - Иклиль фи истинбат ат-танзиль / Ас-Суюти, Джалалиддин: в 3-ти Т. – Т. 1. – Жидда: Дар аль-андалус аль-Хадра, 2002. – С. 231 – 232.

67. Сайфулла Кади. Мактубат / Сайфулла Кади. Дамаск: Дар ан-Ну‘ман ли-л-‘улум, 1998. – С. 10.

68. Salim, Abd al-Maqṣud Muḥammad, Fi malakūt Allāh ma‘a asma’ Allah. – Cairo: Dar Jama‘at Tilawat al-Qur’an al-Karim, 1967. – P. 200.

69. Аль-Рифаи, А.Ф. Аль-Газали / А.Ф. Рифаи. Аль-Кахира: Дар ул-Мамун, 1927. – 311 с.

70. Фаррух, У., Тарихи аль-фикр аль-арабийяти / У. Фаррух. Байрут: Дар ул-улум, 1971. – 727 с.

71. Фахри, М., Ат-тарийхи-л-фаласифати аль-арабийяти / М. Фахри. Байрут: Дал ул-машрийк, 2000. – 583 с.

72. Аль-Шарабади, А. Аль – Газали ват – тасаввуф аль-Ислам / А. Фль-Шарабади. Аль-Кахира: Дар ул-хилал, 1975. – 214 с.

На английском языке

73. Abu Hamid Al-Ghazali. The Faith and Practice of Ghazali: trans. of Munqidh, by W.M. Watt. – London: Allen Unwin, 1953. – P. 55-62.

74. Abu Hamid Al-Ghazali. Mishkat al-Anwar / Abu Hamid Al-Ghazali: trans. by W.H.T. Gairdner. – London: Royal Asiatic Society, 1927. – P. 70-75.

75. Abu-Hamid al-Ghazali Al-Maqsad al-asna fi sharh ma'ani asma' Allah al-husna: Arabic text, ed. by Fadlou A. Shehadi. – Beyrouth: – Dar el – Mashreq, 1971. – 210 p.

76. Allard, M. Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'Al-As'ari et de ses premiers disciples / M. Allard. – Beyrouth: Imprimerie catholique, 1965. – 450 p.

77. Ahlwardt, W. Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Koniglichen Bibliothek zu Berlin / W. Ahlwardt: Vol. 8. – Berlin: – P. 501.

78. Abu Eisa At-Tirmithi. Sunan al-Tirmithi. № 3507. – P. 366-268.

79. Ahmad ibn Hanbal. Musnad /Ahmad ibn Hnabal: Vol. 3. [№1/391 (3712)] – Riyadh: Darussalam, 2012. – P. 334.

80. Abu Eisa At-Tirmithi. Sunan al-Tirmithi / Abu Eisa At-Tirmithi: Vol 4. – 1 ed. – Lebanon: Dar al-Kotob al-ilmiyah, 2008. № 3507. – P. 366-268.

81. Aflaki, Sh. A. Manaqib-ul Arifin / Sh. A. Aflaki. – Agra: 1897. –P. 200.

82. Abul Quasem, M. The Ethics of al - Ghazali A Composite Ethics in Islam / M. Abul Quasem. - Petaling jaya: Selangor, 1975. – P 43.

83. Arberry, A.J. Revelation and reason in Islam. / A.J. Arberry. – N.У.: Macmillan, 1957. – 600 p.

84. Bowering, G., Crone, P. The Princeton encyclopedia of Islamic political thought / G. Bowering, P. Crone. – Princeton: Princeton University press, 2013. – P. 191.

85. Corbin, H. The men of light in Iranian Sufism / Corbin, H: trans. by N. Pearson. – L.: Shambala, 1978. – 174 p.

86. David, B.B., Daher, N. Al-Ghazali on the Ninety-Nine Beautiful Names of God: Al-Maqsad Al-Asna Fi Sharh Asma' Allah Al-Husna / B.B. David, N. Daher. – London: The Islamic Texts Societ, 1992. – 216 p.

87. David, B.B. The Unknowability of God in Al-Ghazali. / B.B. David.: Religious Studies, 23(2). – Cambridge. 1987. – P. 171-182.

88. Ellis A., Edwards E. A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the British Museum / A. Ellis, E. Edwards: London: 1912. – P. 9.

89. Frank R.M. Al-Ghazali and the Ash'arite school / R.M. Frank. London: Duke University Press, 1994.

90. Gautier, L. La Perle Precieuse de Ghazali. L. Gautier. – Geneve: H. Georg, 1878. – 110 p.

91. Gardet, L. Al-Asma al-husna / L. Gardet // Encyclopedia of Islam, New Edition. – Vol. I. – London. – 1960. – P. 714.

92. Griffel F. Al-Ghazali's Philosophical Theology / F. Griffel. – L.: Oxford University Press, 2009. – 409 p.

93. Griffel, F. Al-Ghazali or Al-Ghazzali? On A Lively Debate among Ayyūbid and Mamlūk Historians in Damascus / F. Griffel // Islamic thought in the Middle Ages. – 2008. – Vol. 75. – P. 101-112.

94. Griffel, F. Medieval Islamic civilization: an encyclopedia / F. Griffel: edi. by Meri, J.W. – New York: Routledge, 2006.

95. Grunebaum, G. Mudieval Islam. / G. Grunebaum. – Chicago: University of Chicago Press 1946. – 365 p.

96. Gairdner, W.H.T. Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar. / W.H.T. Gairdner.: Vol 5. – Strassburg-Berlin: Der Islam, 1914. – P. 121-153.

97. Gairdner, W.R.W. An Account of al-Ghazali's life and Works. / W.R.W. Gairdner. – Madras: S.P.C.K. PRESS, 1919. – 113 p.

98. Gairdner W.H.T. The Way of a Mohammedan Mystic / W.H.T. Gairdner // The Moslem world. – Vol. II. 1912. – P. 181.

99. Hourani, G. The Chronology of Ghazali's Writings / G. Hourani // Journal of the American Oriental Society. – 1959. – № 79. – 231 p.

100. Hitti, F. Malik A. The Garett Collection / F. Hitti, A. Malik: Vol. 5. – Princeton: Princeton University Press, 1938. – P. 668.

101. Jonathan A.C. Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World / A.C. Jonathan. – L.: Oneworld Publications, 2009. – 308 p.

102. Josef W. Meri, Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia / W. Josef. – N.У.: Routledge, 2005. – 678 p.

103. Macdonald, D.B. The life of al – Ghazali. / D.B. Macdonald: Vol 21. – USA.: Journal of the American Oriental Society, 1899. – P. 71-132.

104. Macdonald, D.B. Development of Muslim Theology, juris prudence and Constitutional Theory / D.B. Mcdonald. - N.У.: Charles Scribner's Sons, 1903. – P. 154.158.

105. Macdonald, D.B. The Meanings of the Philosophers by al-Ghazzālī / D.B. Mcdonald. Isis: A Journal of the History of Science, 1936. – P. 9-15.

106. Mach, R. Descriptive catalogue of Arabic manuscripts at Princeton University / R. Mach. – Princeton: Princeton University Press, 1977. – P. 515.

107. Nawab, A. Religious and Moral Teaching of Ghazzali. / A. Nawab. M.: – Bombay, 1946.

108. Nicholson, R.A. A literary history of the Arabs / A.R Nicholson. London: Cambridge University Press. 1966. – 382 p.

109. Stade, R.Ch. Al-Ghazali's Al-Maqsad Al-Asna and the Concept of God in Islam. / R. Ch. Stade. – Edinburgh: University of Edinburgh, 1967. – 332 p.

110. Smith, M. Al – Ghazali, the Mystic. / M. Smith. – L.: Al-Hijra, 1944. – 247 p.

111. Smith, M. The Forerunner of al-Ghazali / M. Smith: №1. – L.: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1936. – 65 – 78 p.

112. Sweetman, J. W. Islam and Christian Theology / J.W. Sweetman: Vol. I. – London: 1955. – P. 22-23.

113. Shehadi, F. Ghazali's Unique Unknowable God / F. Shehadi. – Leiden: E.J. Brill, 1964. – 132 p.

114. Umaruddin, M. The Ethical Philosophy of al-Ghazzali. / M. Umaruddin. – India: Aligarh, 1949. – 280 p.

115. Watt, W.M. The Authenticity of the Works attributed to al-Ghazali / W.M. Watt. – JRAS. – 1952. – №1. – P. 24-45.

116. Worrell, A. H. Catalogue of Oriental Manuscripts in the Library of the University of Michigan / A.H. Worrell. – Michigan: Ann Arbor, 1925.

На французском языке

117. Bousquet, C.H. Ghazali. Ih'ya Ouloum ed – Din ou vivification des sciences de la Foi. – Analyse et index. / G. H. Bousquet. – Paris: Librairie Max Besson, 1955. – P. 176-194.

118. Bouyges, M. Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazel). / M. Bouyges: éd. et mis à jour par Michel Allard. – Beyrath: L'Institute de Letters Orientalles de Berouth, 1959. – 204 p.

119. Corbin, H. Historie de la philosophie Islamique /H. Corbin: T. I – Paris: Gallimard, 1964. – 384 p.

120. Laost, H. La politique de Ghazali / H. Laost. – Paris: Paul Geuthner, 1970. – P. 385.

121. Palacios, A.M. La espirituelidad de Algasel y su sentido Cristiano / M.A. Palacios: Vol. I – IV. – Madrid: Granada, 9134 – 1941. – P. 139 – 147.

122. Palacios, A.M. La mystique d'al-Ghazali / M.A. Palacios..: Vol 7. – Beyruth: Melanges de la Facult Orientale, 1914. – P.67-107.

123. Palacios, A.M. Algazel. El Justo medio en la creencia, compendio de teología dogmática de Algazel. / M.A. Palacios. – Madrid: Estanislao Maestre, 1929. – 555 p.

124. Wensinck, A.J. La Pensee de Ghazzali. / A.J. Wensinck. – Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940. – 201 p.

125. Jabre, F. La Notion de certitude selon Ghazali dans sens origins psychalogiques et historiques. / F. Jabre. – Paris: Librairie Phiosophique, 1958. – 476 p.

126. Jabre, F. La Notion de Ma'rifa chez Ghazali / F. Jabre. Recherches Vol VIII. – Beirouth: Les Lettres Orientales, 1958. – 207 p.

127. Jabre, F. Al-Ghazali / F. Jabre. – MUDEO. – VOL. I. – 1954. – P.73-102.

128. Renan, E. Averroès et l'Averroïsme: essai historique / E. Renan. – Paris: Calmann Lévy, 1882. – 520 p.

129. Massignon, L. Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam / L. Massignon. – Paris: Paul Geunthner, 1929. – P. 259.

130. Hartwig, D. Les manuscrits arabes de l'Escurial / D. Hartwig: Vol. I, Paris: E. Leroux, 1884. – P. 437.

На узбекиском языке

131. Абу Ҳомид Ғаззолий. Мукошафат ул-қулуб (Қалблар кашфиёти) / Абу Ҳомид Ғаззолий; Араб. таржимон Миразиз Аъзам. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2004. – Б. 3.

132. Imom al-Buxoriy. Al-jomi' as-sahih / Imom al-Buxoriy; arab. tarjimon Ismoil Z.: [4 Jild] - Toshkent: Qomuslar Bosh tahririyati, 1991-1992. № 6410.

На немецком языке

133. Azkoul, K. Al-Ghazali. Geltung und Grenzen der Vernunft. Glaube und Vernunft im Mohammedanismus, dargestellt nach dem größten Denker des Islam al-Ghazali. München: 1938.

134. Oberman, J. Der philosophische und religiose Subjektivismus Ghazalis. / J. Oberman. – Vienne: Braumüller, 1921. – 345 p.

Интернет-ресурсы

135. http://www.dslib.net/istoria-filosofii/filosofsko-teologicheskie-vozzrenija-gazali.html - электронная библиотека диссертаций и авторефератов.

136. http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/kr1-2016/29412-zhizn-i-nasledie-teologa-abu-hamida-gazzali.html – онлайн-библиотека российских интеллектуальных журналов.

137. http://dumrf.ru/islam/theology/2842 – официальный сайт духовного управления мусульман Российской Федерации.

138. http://cheloveknauka.com/sootnoshenie-teologii-i-metafiziki-v-filosofii-muhammada-al-gazali#2 – электронная научная библиотека

139. http://www.dissercat.com/content/filosofsko-eticheskie-vozzreniya-v-mistitsizme-akhmada-gazali – электронная библиотека диссертаций.