

Такфир Аверроэсом ал-Газālī: та'вил и каузальный куфр

САДЖА ПАРВИЗЯН (SAJA PARVIZIAN)

Аннотация

Ал-Газālī, как известно, утверждает в «Опровержении философов», что ал-Фārābī и Авиценна являются неверующими, потому что они придерживаются философских позиций, которые противоречат исламу. Однако менее известно то, что в своем произведении «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» (*Фасл ал-Мақāl фймā байна-ш-шарī'a ва-л-ҳикма мин ал-иттиқāl*) Аверроэс заявляет, что ал-Фārābī и Авиценна не являются неверующими; скорее истинным неверующим является ал-Газālī, поскольку он написал «Опровержение философов». В этой статье моя цель состоит в том, чтобы представить последовательную реконструкцию правовой и философской аргументации Аверроэса, почему ал-Газālī является неверующим. Суть аргументации Аверроэса заключается в том, что ал-Газālī изложил ошибочные аллегорические толкования Писания неспособным к их разумению людям, что заставило их впасть в неверие. Будучи каузально ответственным за неверие других людей, ал-Газālī также является неверующим.

Саджа Парвизян — ассистент кафедры философии и религиоведения Университета Костал Каролина. Его основные исследовательские и преподавательские интересы лежат в области философии раннего Нового времени и классической исламской философии.

Parvizian, Saja. 2021. "Averroës' *Takfir* of al-Ghazālī: *Ta'wil* and Causal *Kufr*." *American Journal of Islam and Society* 38, nos. 1–2: 60–92 • doi: 10.35632/ajis.v38i1--2.3390
Copyright © 2021 International Institute of Islamic Thought.

Введение

Является ли ал-Газāлī неверующим (*kāfir*)? Некоторым этот вопрос может показаться ошибочным, оскорбительным или даже еретическим. Ал-Газāлī считается «Доводом ислама» (*худжат ал-ислām*), поскольку он помог сформулировать ортодоксальный ислам, внося ясность в религию во времена большой путаницы и раздора в XI в. В своей духовной автобиографии «Избавляющий от заблуждений» (*ал-Мунқиз мин ад-далāl*) ал-Газāлī описывает, как он победил философов, опроверг заблудшие секты, такие как та'лимиты, прояснил аш'аритскую теологию и познал реальности суфизма. Ал-Газāлī, следовательно, должен быть мусульманином^[1].

Так как же вообще можно было поднимать такой вопрос? В своей знаменитой работе «Опровержение философов» (*Тахāфут ал-фалāсифа*) ал-Газāлī заявляет, что так называемые «исламские философы» являются *куффār*:

Я увидел группу людей, убежденных в превосходстве своего интеллекта и проницательности над всеми их оппонентами. Эти люди полностью отвергли требования ислама в части служения Творцу. Они презрели основы вероустава, такие как ежедневные молитвы и соблюдение запретов. Они не считают необходимым соблюдать Божий Закон, не подчиняются его требованиям и ограничениям. Более того, они всецело отвергли следование вероуставу, выстроив свою позицию на неких умозрениях. Поступая так, они стали теми, «которые сбивают других с пути Аллаха, стремясь исказить его, и не веруют (*kāfirūn*) в Последнюю жизнь». (ОФ: 2; Коран, 11: 19)

Дальняя цель ал-Газāлī – это Аристотель, *kāfir* по умолчанию, но его непосредственная забота – это ал-Фārāбī и Авиценна (Ибн Сйнā)^[2]. Согласно ал-Газāлī, ал-Фārāбī и Авиценна являются не более чем «надежными передатчиками и верификаторами» Аристотеля, «их предводителя» (ОФ: 4; см. также ИЗ: 63). Они не делают ничего философски новаторского, а просто повторяют аристотелевскую философию. Соответственно, «их неверие (*куфр*ихум) не имеет доказательной основы и держится исключительно на голой традиции (*тақлīд*)» (ОФ: 2)^[3].

Ал-Газālī выделяет двадцать тезисов исламских философов, противоречащих исламу. Семнадцать из этих тезисов являются нововведением (*бид'а*) и, таким образом, гетеродоксальны; однако три из них неортодоксальны и составляют само неверие (*куфр*) (ОФ: 10–11; ИЗ: 66). Согласно ал-Газālī, в «Критерии разделения между исламом и ересью» (*Файсал ат-тафриқа байнал-ислām ва-з-зандақа*) «неверие (*куфр*) состоит в том, чтобы считать ложью (*такзйб*) то, что принес Пророк» (КР: 92; см. также УД: 199, 243–249). Таким образом, ал-Газālī утверждает, что три тезиса ал-Фārābī и Авиценны проблематичным образом противоречат тому, что сказал Пророк, из чего следует, что они считают, что Пророк был лжецом. Эти тезисы: (1) извечность мира, (2) знание Богом только универсалий, а не партикулярий, и (3) отрицание телесного воскрешения (ОФ: 226). Таким образом, ал-Фārābī и Авиценна являются *куффār* (ИЗ: 66, КР: 109–110, УД: 244–245)^[4].

Однако последнее слово в вопросе о том, были ли ал-Фārābī и Авиценна мусульманами, не принадлежало ал-Газālī. Аверроэс (Ибн Рушд) последовательно отвечает ал-Газālī в «Опровержении Опровержения» (*Тахāфут ат-Тахāфут*), выступая в защиту ал-Фārābī и Авиценны. Хотя Аверроэс в конечном счете не соглашается со многими деталями философских позиций ал-Фārābī и Авиценны, он тем не менее пытается разобрать опровержения ал-Газālī, показывая, что тот запутался в аргументах ал-Фārābī и Авиценны и, в конечном счете, в истинной аристотелевской позиции в отношении этих тезисов^[5]. Здесь меня не интересует данный аспект дебатов, поскольку появляется все больше литературы, посвященной опровержениям ал-Газālī и контраргументам Аверроэса^[6]. Вместо этого я хочу обратить внимание на обойденное вниманием заявление, которое Аверроэс делает в произведении «Рассуждение, выносящее решение» (*Фасл ал-Мақāl*), а именно, что ал-Фārābī и Авиценна не являются *куффār*, скорее, ал-Газālī – истинный *кафир* просто потому, что написал «Опровержение философов».

В произведении «Рассуждение, выносящее решение» Аверроэс выступает за новаторский критерий отнесения к категории *кафир*: если кто-либо каузально ответствен за другого человека, совершающего *куфр*, то он, следовательно, также является *кафиром*. Назовем это «каузальный *куфр*». Согласно Аверроэсу, написав «Опровержение философов» как общенародную книгу, то есть текст, написанный в риторическом и диалектическом стиле, ал-Газālī обнародовал (порочные) алле-

горические толкования (ед. ч. *ta'wīl*, мн. ч. *ta'wīlāt*) Писания перед публикой и, таким образом, стал ответственным за массовый *куфр*, в особенности среди риторических и диалектических разрядов верующих^[7]. Следовательно, ал-Газāли – *кāфир*^[8].

Следует подчеркнуть, что Аверроэс использует термин «*кāфир*» по отношению к ал-Газāли в уникальном и, безусловно, странном смысле. Согласно общепринятому мнению, *кāфир* – это тот, кто на когнитивном уровне имеет проблематичные убеждения относительно ислама (Izutsu 2004: 135–144)^[9]. Назовем это «когнитивный *куфр*». Действительно, именно так ал-Газāли понимает *куфр*: это считать – то есть верить или судить, – что Пророк солгал о чем-либо^[10]. Как мы увидим, Аверроэс располагает новаторским анализом когнитивного *куфра*, который имеет уникальную связь с его объяснением каузального *куфра*. Для Аверроэса когнитивный *куфр* соотносится с интеллектуальными способностями человека, и поэтому существуют различные эпистемологические нормы для *куфра*. Когнитивный *куфр* для представителя риторического или диалектического разряда не обязательно является когнитивным *куфром* для представителя класса аподейктиков (то есть философа)^[11]. Грубо говоря, в то время как кто-либо из разряда риториков не должен отрицать буквальные смыслы в Писании, философ обязан отрицать буквальные смыслы в пользу смыслов аллегорических. Однако причина, по которой ал-Газāли является *кāфиром*, не в том, что он совершает когнитивный *куфр*. Действительно, Аверроэс подразумевает, что принятие ал-Газāли ошибочных аллегорических толкований в «Опровержении философов» не является тем, что делает его *кāфиром*. Имеются оправдывающие условия теоретических ошибок ученых. Скорее, ал-Газāли является *кāфиром* потому, что он позволил тем, кто не соответствовал требованиям, заниматься аллегорическим толкованием, что являлось когнитивным *куфром* для них^[12]. Эти различия будут более подробно объяснены ниже. Смысл обращения с самого начала особого внимания на уникальное использование Аверроэсом понятия «*кāфир*» состоит в том, что мы не ожидаем, что Аверроэс будет утверждать, что ал-Газāли является *кāфиром* потому, что он приводит доводы в пользу ошибочных аллегорических толкований. Когда Аверроэс утверждает, что ал-Газāли является *кāфиром*, он имеет в виду это специфическое некогнитивное понимание *куфра* (каузальный *куфр*).

Некоторые важные разъяснения относительно целей и рамок данной статьи. Основная цель этой статьи – ввести в

оборот оставленную без внимания аргументацию Аверроэса — имеет больше философскую, нежели историческую направленность. Конечно, можно задать много исторических вопросов по поводу осуждения (*такфӢр*) Аверроэсом ал-ГазалӢ. Например, как восприняли *такфӢр* Аверроэса его современники? Действительно ли ал-ГазалӢ послужил причиной того, что публика впала в *куфр*? По большей части я не буду касаться такого рода вопросов. Моя цель состоит в том, чтобы дать последовательную философскую реконструкцию *такфӢра* Аверроэса, конкретизировав его объяснение каузального *куффа*. Наконец, я не буду давать независимый ответ на вопрос о том, является ли ал-ГазалӢ *кафиром*, так как полагаю, что, если бы мы сделали это должным образом, это вывело бы нас за рамки настоящего исследования.

Статья разделена следующим образом. В следующем разделе я сначала объясню точку зрения Аверроэса о статусе философии относительно религии. Эта идея является привычной для тех, кто знаком с произведением «Рассуждение, выносящее решение», но я воспроизведу ее здесь (в общих чертах), поскольку она является основополагающей для понимания *такфӢра* Аверроэса. Затем я исследую мнение Аверроэса об аллегорическом толковании Писания. Я сосредоточусь на пределах и нормах аллегорического толкования и выделю три разряда верующих. Наконец, я реконструирую мнение Аверроэса о каузальном *куфре* и идентифицирую три взаимосвязанных смысла каузальной ответственности, связанных с каузальным *куфром*: фактологическая ответственность, эпистемическая ответственность и моральная ответственность. Исходя из этих основ, я объясню, как именно ал-ГазалӢ может заставить впасть в когнитивный *куфр* неспособного к уразумению человека. Я закончу статью анализом того, каким образом философия и религия являются «молочными сестрами», и краткой защитой ал-ГазалӢ.

ТакфӢр Аверроэса

ТакфӢр ал-ГазалӢ Аверроэсом заключается в следующей аргументации:

1. Любой, кто излагает аллегорические толкования (истинные или порочные) неспособным к уразумению людям, является *кафиром*.

2. Ал-Газāли излагает порочные аллегорические толкования неспособным к уразумению людям в «Опровержении философов».
 - Ал-Газāли является *кāфиром*.

Аргументация является обоснованной. Объяснение этих предпосылок, однако, – сложная задача. Основную проблему аргументации представляет предпосылка (1). Хотя я вкратце объясню, почему Аверроэс придерживается предпосылки (2), давайте примем как данность эту его предпосылку, поскольку объяснение того, почему Аверроэс считает, что ал-Газāли предоставляет ошибочные аллегорические толкования, является дальнейшим самостоятельным исследованием, требующим (1) изучения контраргументов Аверроэса в «Опровержении Опровержения» и (2) исторических свидетельств того, что неспособные к уразумению люди действительно сталкивались с ошибочными аллегорическим толкованиями ал-Газāли. Таким образом, мое внимание будет сосредоточено на предпосылке (1), которая обосновывается объяснением каузального *куфра* Аверроэсом. Чтобы разобраться в каузальном *куфре*, мы должны понять нормы аллегорического толкования Писания, то есть, кто является подходящим, а кто нет, чтобы заниматься аллегорическим толкованием.

Фалсафа и шарī'а

Нашей отправной точкой является концепция философии (*фалсафа*) Аверроэса и ее статус в исламском праве (*шарī'а*)^[13]. Согласно Аверроэсу, философия «заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего (*ал-мавджūdāt*) в той мере, в какой оно содержит в себе указания на Творца (*ас-Сāни'*)» (РР: 44). Если религия побуждает нас к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что философское исследование либо обязательно (*вāджиб*), либо похвально (*мандūб*). Аверроэс цитирует многочисленные стихи Корана, которые призывают к подобному размышлению о сущем^[14]. Например:

«Назидайтесь, обладающие зрением!» (Коран, 59: 2);

«Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено» (Коран, 88: 17–18; см. также Коран, 7: 185; 6: 75).

Согласно Аверроэсу, подобные стихи указывают на то, что философия является обязательной: «религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (*ан-назр би-л-‘ақл*)» (РР: 45)^[15]. Ту философию, к которой призывает Коран, можно рассматривать как охватывающую все направления философии, как теоретические, так и практические. Однако Аверроэс, по-видимому, имеет в виду именно метафизику, поскольку утверждает, что Коран призывает нас задуматься о природе сущего, поскольку оно является указанием на существование и природу Бога^[16].

Следующим шагом Аверроэса является определение наилучшего метода философствования: «необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение (*би-л-қийās ал-‘ақли*)» (РР: 45). Но поскольку философия есть «наиболее совершенный вид исследования», она должна пользоваться «наиболее совершенным видом рассуждения», то есть «доказательством» (*бурхāн*). Овладение аподейктическим рассуждением требует от нас знания различных видов силлогизмов и условий их действительности и недействительности, а также того, чем аподейктическое рассуждение отличается от «рассуждения диалектического, риторического и софистического» (*ibid.*)^[17].

Как именно мы должны заниматься изучением логики? Аверроэс утверждает, что «было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется» (*ibid.*). Поэтому было бы неблагоразумно пытаться изобретать колесо, когда дело касается логики. Вместо этого, «решая свою задачу, мы должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет» (РР: 46–7). Аверроэс имеет в виду древних философов, в частности Аристотеля, которые определили различные виды силлогизмов и установили стандарты их действительности и недействительности. Но это не значит, что мы должны слепо следовать древним логикам. Скорее, мы должны перенять из их работы то, что окажется верным, отвергнуть то, что неверно, и, что более важно, пытаться продвигаться вперед в изучении логики (РР: 47).

Овладев логикой, мы в состоянии заняться философскими исследованиями. Однако и здесь было бы неосмотрительно начинать с нуля. Как и в логике, нам также необходимо обратиться к древним философам:

Всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. (PP: 48)

Аверроэс делает убедительное заявление относительно изучения древней философии: «отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия» (ibid.). Мусульмане должны изучать, по крайней мере, труды Платона и Аристотеля. Однако изучение древней философии и философии в целом обязательно только «людям, достойным их изучать», то есть мусульманам, сочетающим в себе два качества: «природный ум» и «богобоязненность и нравственную добродетель» (ibid.). Запрещение изучения философии людям, отвечающим этим требованиям, «закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию (*ḥaqq al-ma'rifā*)» (ibid.). Однако, как и при изучении древней логики, мы не должны слепо следовать за метафизическими позициями древних мыслителей. Нам следует принимать то, что согласуется с аподейктическим рассуждением, отвергать то, что ему не соответствует, и продвигаться вперед в метафизике.

Бурхāн и та'вīл

Для Аверроэса *шарī'a* одобряет философию как независимую теоретическую деятельность: философские истины могут быть узнаны без обращения, скажем, к Корану^[18]. В самом деле, если человек способен к уразумению, он обязан искать этот особый путь к истине. Но как насчет заявлений, которые Коран делает о сущем? Что следует делать исламскому философу, когда он сталкивается с иной метафизической структурой в Коране? Согласно Аверроэсу, хотя между философией и Писанием могут существовать противоречия *prima facie*, противоречий *ultima facie* быть не может:

Мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу. (PP: 50)

Не может быть никаких реальных противоречий между философией и Писанием, потому что истина, опирающаяся на доказательство, по существу не отличается от истины Писания. Утверждения Писания подчиняются тем же эпистемологическим стандартам, что и философские утверждения^[19]. Тем не менее кажется, что философия противоречит Писанию. Как же тогда нам примирить очевидные противоречия?

Опирающиеся на доказательство истины, на которые указывает философия, могут быть связанными с Писанием двумя путями. Во-первых, Писание может умалчивать о сущем, выявленном путем доказательства. Это не является проблемой: «если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия» (ibid.); можно просто принять опирающуюся на доказательство истину об этом сущем. Однако, если Писание упоминает об этом сущем, возможны два сценария: «Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство» (ibid.). Если буквальный смысл Писания согласуется с истиной, опирающейся на доказательство, то также нет проблем, потому что Писание прямо подтверждает опирающуюся на доказательство истину. Однако, если буквальный смысл Писания *prima facie* противоречит опирающейся на доказательство истине о сущем, тогда возникает противоречие. В подобном случае Аверроэс утверждает, что Писание следует толковать аллегорически. Аверроэс определяет «аллегорическое толкование» следующим образом:

Смысл же «аллегорического толкования» (*ta'vīl*) заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведения его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи (ibid.).

Аллегорическое толкование обеспечивает метафорическое прочтение текста в соответствии с надлежащими нормами метафорического выражения в арабском языке^[20]. Цель состоит в том, чтобы дать метафорическое прочтение Писания, которое согласуется с конкретной опирающейся на доказательство истиной. Например, в Коране есть стихи, в которых говорится о руках Бога (Коран, 48: 10). Буквальное прочтение проблематично с философской точки зрения, потому что оно приписало бы Богу телесность и сделало бы Бога подобным творению (Коран, 42: 11). Таким образом, следует толковать аллегорически упоминания о руках Бога как выражение, скажем, силы Бога. Такие аллегорические толкования отчасти оправданны, потому что аллегорическая интерпретация одной части Писания всегда будет подтверждена или почти подтверждена буквальным смыслом другой части Писания:

Если подвергнуть священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. (PP: 51)

Но при этом возникает важный вопрос: почему Бог не ниспослал Писание таким образом, чтобы оно буквально выражало все опирающиеся на доказательство истины?

Есть две взаимосвязанные причины, по которым Писание утаивает опирающиеся на доказательство истины. Во-первых, противоречие между буквальными смыслами в Писании является педагогическим приемом, задуманным Богом:

Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях (*al-'ilm*), к примиряющему их толкованию (*at-ta'wīl*) (*ibid.*).

Имея противоречия *prima facie*, Писание предназначено для того, чтобы направлять тех, кто способен к уразумению – то есть, «твердых в знаниях», – к аллегорическим толкованиям, которые устраняют противоречия. Во-вторых, наличие буквального смысла требуется, поскольку он соответствует интеллектуальным способностям тех, кто нетверд в знаниях и, следо-

вательно, не может утвердиться в аллегорических толкованиях. Чтобы понять эту вторую причину, мы должны обсудить рамки и нормы аллегорического толкования.

Согласно Аверроэсу, все согласны с тем, что аллегорическое толкование Писания является допустимой практикой (РР: 51). Предмет разногласий — рамки аллегорического толкования; то есть «разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет» (*ibid.*). Одно из решений состоит в том, чтобы следовать консенсусу (*иджмā'*) среди мусульманского сообщества относительно пределов аллегорического толкования:

Могут возразить: «В священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается аллегорически?» (РР: 52)

Беспокойство, выраженное в этом отрывке, заключается в том, что философское исследование будет противоречить консенсусу, приводя философа к аллегорическим толкованиям стихов в Писании, которые следует понимать в их буквальном смысле. В принципе, Аверроэс принимает *иджмā'* (*ibid.*)^[21]. Однако он утверждает, что, в отличие от практических вопросов (*ал-'амалиййāt*), «единодушие в теоретических вопросах (*ан-назариййāt*) не устанавливается с той же достоверностью» (*ibid.*). Аверроэс обосновывает это утверждение следующим образом:

Ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (*ал-'уламā'*) (то есть если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса, и если при всем этом нам доподлинно известно,

что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в священных текстах буквального и внутреннего смысла, что знание по каждому вопросу не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию священных текстов един для всех людей (*ibid.*).

Для достижения консенсуса относительно того, следует ли и каким образом аллегорически толковать Писание, должны выполняться три условия. Во-первых, мы должны знать, кто все те ученые, которые заняли интерпретативную позицию в отношении данного теоретического текста. Во-вторых, мы должны знать их интерпретативную позицию по этому теоретическому тексту. В-третьих, должно быть так, что ученые согласны с тем, что аллегорические толкования теоретических текстов не должны храниться ни от кого в секрете. Что касается первого и второго условий, Аверроэс считает, что их эпистемологически невозможно установить, потому что всегда могут быть какие-то ученые и их аллегорическое толкование, которые ускользают от нас. На первый взгляд может показаться, что третье условие не имеет значения. Однако для достижения консенсуса в мусульманском сообществе по теоретическому вопросу должно быть так, что ученые считали, что аллегорические толкования не должны храниться в секрете ни от кого^[22]. Аллегорические толкования должны быть доступны всем, как ученым, так и простым людям, чтобы достичь консенсуса. Аверроэс говорит, что это условие не может быть соблюдено:

Согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл (*zāhir wa bāṭin*), и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто не достоин знать его и не способен его уразуметь (*ibid.*).

Консенсус не может быть достигнут, если ученые считают, что истинные внутренние смыслы должны быть высказаны только избранным немногим, способным к уразумению.

Теперь мы можем полностью объяснить вторую причину, по которой Писание не выражает очевидным образом все опирающиеся на доказательство истины. Словом, это потому, что Бог замыслил Писание так, чтобы оно обращалось к широкому кругу интеллектуальных способностей:

Причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными predispositionами к составлению суждения (РР: 51).

Согласно Аверроэсу, «цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие», что в первую очередь осуществляется посредством аподейктических, диалектических и риторических суждений. Однако большинство людей, учитывая их ограниченные интеллектуальные способности, не подходят для аподейктического способа убеждения. А поскольку «цель вероучения заключается в наставлении всех» (РР: 64), наиболее распространенными способами убеждения, присутствующими в Писании, являются диалектический и риторический. Это не составляет проблемы, потому что «это установлено» Богом «для каждого мусульманина в форме убеждения (*ат-тасдиқ*), отвечающей его врожденным качествам и природе» (РР: 49). Таким образом, верующие должны принимать понимание Писания, которое соответствует их интеллектуальным способностям. Некоторые должны принимать буквальные смыслы, в то время как другие – некоторую комбинацию из буквальных и внутренних смыслов.

Таким образом, Аверроэс различает три разряда верующих в зависимости от их формы убеждения (РР: 65). Первый разряд – это риторики (*ал-хитāбийūн*), составляющие широкую публику и склонные к риторическим и образным представлениям. Они обязаны принимать (священные тексты) только в их буквальном смысле^[23]. Второй разряд – диалектики (*ал-джидлийūн*) – являют собой теологи, которые «только по природе или по природе и по навыку» имеют лучшее понимание Писания, потому что они используют более высокую форму аргументации (*ibid.*). Тем не менее они тоже должны принимать буквальные смыслы и не должны заниматься аллегорическим толкованием посредством диалектики. Третий разряд – это аподейктики (*ал-бурхāнийūн*), которые «по природе и по науке, то есть по философской науке» способны заниматься аллегорическим толкованием (*ibid.*). Это ученые и философы, чьи аллегорические толкования «не подлежат разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой» (*ibid.*).

Каузальный куфр

Фактическое положение дел состоит в следующем: между ал-Газālй, ал-Фārāбй и Авиценной существуют разногласия по поводу некоторых аллегорических толкований Писания. Для Аверроэса эти разногласия не представляют проблемы. Это потому, что, как мы видели выше, не существует единодушного мнения о правильных аллегорических толкованиях, и «обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие» (PP: 53). Кроме того, непроблематично и то, что один или несколько из этих ученых могут ошибаться в своем аллегорическом толковании (PP: 60). Действительно, Аверроэс считает, что все трое философов в конечном счете ошибаются, хотя ал-Фārāбй и Авиценна ближе к истине. Согласно Аверроэсу, «те, кто расходится во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо не правы и заслуживают [Божьего] снисхождения» (PP: 57).

Однако, хотя ошибка относительно аллегорического толкования прощается разряду аподейктиков, она не прощается никакому другому разряду людей (касается ли это теоретических или практических вопросов). Утверждение состоит не в том, что неспособные к уразумению люди не могут быть оправданы за предоставление порочных аллегорических толкований. Скорее, утверждается, что неспособные к уразумению люди не должны заниматься аллегорическим толкованием вообще. Как пишет Аверроэс: «Не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения» (PP: 58).

В частности, Аверроэс различает три типа текстов Писания и условия, при которых ошибки в отношении текстов прощительны, либо достойны порицания (*ibid.*). Во-первых, есть тексты, которые должны восприниматься в их буквальном смысле всеми, независимо от разряда людей. Это тексты, касающиеся практических вопросов и основоположений религии (*уṣūl ad-dīn*), например, о том, что молитва является обязательной и что в Потусторонней жизни наличествует блаженство (PP: 59). Буквальный и истинный смысл этих текстов могут быть ясно поняты всеми тремя разрядами, поэтому аллегорическое толкование их заслуживает порицания. Во-вторых, есть

теоретические тексты, которые должны восприниматься в их буквальном смысле риториками и диалектиками, но должны толковаться аллегорически аподейктиками. Достоинство порицания риторикам и диалектикам подвергать их аллегорическому толкованию, а аподейктикам достоинство порицания понимать их в их буквальном смысле (*ibid.*). В-третьих, существуют тексты, статус которых неясен, поскольку они занимают промежуточное положение между первыми двумя типами, указанными выше, поэтому допускается буквальное или аллегорическое толкование этих текстов способным к уразумению ученым из разряда аподейктиков и заслуживает снисхождения, если является ошибочным (РР: 60).

Устанавливая уникальные эпистемологические обязательства для каждого разряда верующих, Аверроэс подспудно предлагает новаторскую концепцию когнитивного *куффра* в отношении теоретических вопросов. Ни один верующий, независимо от разряда, не может отрицать практических вопросов и основоположений религии. Однако, когда дело доходит до теоретических вопросов, когнитивный *куфр* — и, соответственно, вера или убеждение (*имāн*) — соотносится с интеллектуальными способностями человека. В то время как для человека из разряда риториков было бы когнитивным *куфром* отрицать буквальное значение теоретического текста, для ученого отрицание буквального смысла этого текста в пользу аллегорического толкования не является когнитивным *куфром*. Таким образом, если бы кто-то спросил Аверроэса: «Что является *куфром* в отношении теоретических вопросов?» — он бы не ответил, как это делает ал-Газалй, перечислив список теоретических убеждений, противоречащих Корану. Скорее, он сначала определил бы, к какому разряду верующих относится вопрошающий, исходя из их интеллектуальных способностей, а затем исходил бы из этого, чтобы определить, в чем этот верующий должен быть убежден^[24]. В дополнение к этим переменным нормам важно отметить, что для Аверроэса когнитивный *куфр* по отношению к теоретическим вопросам не означает ошибочность. То есть теоретическое убеждение не является *куфром* только потому, что оно является ошибочным (хотя оно может быть ошибочным). Философ может принимать ошибочные аллегорические толкования и при этом оставаться мусульманином. В самом деле, хотя Аверроэс защищает статус ал-Фārāбй и Авиценны как мусульман, ему ясно, что они не правы во многих своих философских позициях. Более того, риторика и диалектика обязаны соглашаться с буквальными смыслами теоретических текстов,

которые, строго говоря, являются ошибочными в соответствии с аподейктическими стандартами.

Таким образом, получается, что у Аверроэса на самом деле нет проблем с расхождением во мнениях между ал-Газāли, ал-Фāрāби и Авиценной по поводу трех тезисов. Проблематичным, однако, является то, что ал-Газāли обнародовал свои аллегорические толкования о сотворении мира, знании Бога, воскрешении и т. д. в общенародной книге «Опровержение философов», доступной для верующих риторического и диалектического разрядов^[25]. Следует подчеркнуть, что Аверроэса беспокоит не то, что ал-Газāли обнародовал порочные аллегорические толкования. Он был бы в равной степени виновен, если бы обнародовал истинные: «правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики» (РР: 68). Учитывая, что члены риторического и диалектического разрядов обязаны принимать буквальные смыслы, аллегорические толкования должны быть выражены только в аподейктических книгах, и эти аподейктические книги не должны быть доступны неспособным к уразумению. Написав об аллегорических толкованиях в общенародной книге, ученый совершает нечто весьма пагубное. То есть он приводит неспособных к уразумению людей к когнитивному *куфру*. Поступая так, ученый также становится *кāфиром*. Это предпосылка (1) нашей основной аргументации. Напомним, что в ней говорится, что «любой, кто излагает аллегорические толкования (истинные или порочные) неспособным к уразумению людям, является *кāфиром*». По словам Аверроэса:

Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий (РР: 61).

Аверроэс обосновывает предпосылку (1) двумя взаимосвязанными условиями *куффа*. Первый тип *куффа* относится к когнитивному виду. Назовем его «локальный *куфр*»^[26]. Говоря более конкретно:

Локальный *куфр*: Если неспособный к уразумению человек, *U*, занимается аллегорическим толкованием, то *U* совершает когнитивный *куфр* и является *кафиром*^[27].

При локальном *куфре* неспособный к уразумению человек, который занимается аллегорическим толкованием, является *кафиром* в когнитивном смысле, т.е. совершает когнитивный *куфр*. Второй вид *куффа* паразитирует на первом виде. Назовем его «каузальный *куфр*». Говоря более конкретно:

Каузальный *куфр*: Если способный к уразумению человек, *Q*, обнаруживает аллегорические толкования неспособному к уразумению человеку, *U*, то *Q* является *кафиром*, поскольку *Q* несет причинно-следственную ответственность за локальный *куфр*, приобретенный *U*^[28].

Способный к уразумению человек, который обнаруживает аллегорические толкования неспособному к уразумению человеку, является *кафиром* в некогнитивном, то есть каузальном, смысле. Проницательный читатель, однако, заметит, что Аверроэс не использует каузальный язык в вышеприведенном отрывке. Все, что он говорит, это то, что призыв кого-либо к *куфру* делает человека *кафиром*. Подобным образом пишет Аверроэс:

Он неверующий постольку, поскольку призывает (да 'а) людей к неверию (*ал-куфр*) (PP: 66).

Отвращающий (*ас-са́д*) людей от религии есть неверующий (*кафир*) (PP: 67).

Хоть и неявно, арабские термины, используемые здесь для обозначения «призыва» и «отвращения», имеют каузальные коннотации^[29]. Например, *ас-са́д* также означает отталкивающий или прогоняющий прочь. Более того, для методичности и в соответствии с принципом интеллектуального великодушия, лучшим прочтением слова «призывает к неверию» будет «вы-

зывает неверие». Простой призыв — т.е. произнесение аллегорического толкования неспособному к уразумению человеку — слишком слабое условие для того, чтобы быть *кафиром*. Ученый должен проделать больше работы. Что именно это за действие, будет подробно объяснено ниже.

Как именно возникают локальный *куфр* и каузальный *куфр*? В отношении локального *куфра* Аверроэс пишет:

Разглашение какого-нибудь из подобных (аллегорических) толкований перед человеком, неспособным к их [уразумению] — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности (*ибтāl*) буквального смысла [священных текстов] и истинности (*исбāt*) своего (аллегорического) толкования [их], но если он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого (аллегорическое) толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию (*ал-куфр*), если дело будет касаться основоположений религии (PP: 66; см. также PP: 61).

Мы можем различать три разных пути обретения локального *куфра*. Во-первых, в этом отрывке Аверроэс утверждает, что занятие аллегорическим толкованием ведет к разрушению надлежащих убеждений человека риторического или диалектического разряда. Вот как это происходит. Принятие аллегорического толкования включает в себя два когнитивных акта: (1) *отвержение* — доказательство несостоятельности (*ибтāl*) буквального смысла текста и (2) *утверждение* — доказательство истинности (*исбāt*) аллегорического толкования. В идеальном случае, то есть в случае философа или способного к уразумению ученика, буквальный смысл отвергается и заменяется аллегорическим смыслом с помощью доказательства. Однако если кто-то не способен понять аллегорический смысл — он не обучен логике, — то его первоначальное убеждение в буквальном смысле Писания, том, который соответствовал его интеллектуальным способностям, разрушается, и никакое надлежащее убеждение не занимает его места. Я думаю, что это и есть

первичный смысл, в котором происходит локальный *куфр*. Действительно, Аверроэс имеет в виду этот смысл, когда рассуждает о знании Бога самого Себя в шестом рассуждении «Опровержения Опровержения»:

Вопрос, связанный со знанием Творцом самого Себя и других вещей — это один из тех вопросов, которые непозволительно обсуждать диалектически, не говоря уже о том, чтобы излагать их в книге, ибо понимание толпы не достигает тонкостей, подобных этим; когда кто-то приступает к этим вопросам с ними, становится несостоятельным (*батала*) значение божественности для них, и поэтому им запрещено заниматься этим знанием, поскольку для их счастья достаточно понимать из этих вопросов то, что способны они понять (ОО:215).

Тем не менее я думаю, что есть два других пути, когда совершается локальный *куфр* в соответствии с моделью «отвержение–утверждение». Во-вторых, возможно, что буквальный смысл отвергается, а аллегорический смысл утверждается; однако аллегорический смысл не понимается и не обосновывается с помощью доказательства. В-третьих, возможно, что буквальный смысл отвергается, а аллегорический смысл утверждается; однако, хотя аллегорический смысл понятен, он не может быть доказан. Хотя он и не говорит об этом явно, я думаю, что Аверроэс колеблется между этими тремя вариантами в произведении «Рассуждение, выносящее решение». Это не представляет противоречия. Все три варианта составляют локальный *куфр*, потому что нарушается эпистемическая норма. Тогда нам следует применить альтернативный подход: то, каким образом возникнет локальный *куфр*, будет зависеть от типа верующего, пытающегося толковать аллегорически.

Давайте теперь обратимся к тому, как возникает каузальный *куфр*. Начнем с того, что отметим, что не происходит соответствующего когнитивного обмена, когда имеет место каузальный *куфр*. Хотя ученый служит причиной ненадлежащего занятия неспособным к уразумению человеком аллегорическим толкованием, ученый на самом деле сохраняет свое собственное убеждение в аллегорическом толковании, которого он обязан придерживаться (даже если эти аллегорические толкования в конечном счете порочны). Если бы мы исследовали его когнитивное состояние, то обнаружили бы, что на уровне

убеждения *куфр* отсутствует. Таким образом, каузальный *куфр* возникает не из-за проблемного теоретического убеждения со стороны ученого, а из-за проблемного практического действия.

В чем именно здесь заключается каузальная ответственность? Как может ученый нести причинно-следственную ответственность за кого-то, принадлежащего к риторическому или диалектическому разряду, скажем, Зайда, совершающего когнитивный *куфр*? Аверроэс не вдается в детали. Я предлагаю различать три взаимосвязанных смысла каузальной ответственности, задействованных здесь: *фактологическая ответственность*, *эпистемическая ответственность* и *моральная ответственность*. Под фактологической ответственностью я подразумеваю ответственность за предоставление фактов, на основании которых возникает когнитивный *куфр*. Под эпистемической ответственностью я понимаю ответственность в отношении умозаключения, обоснования и понимания. Наконец, под моральной ответственностью я подразумеваю то, кого следует обвинять или даже наказывать за когнитивный *куфр*^[30].

Представляется, что эти три вида ответственности вместе необходимы и достаточны для того, чтобы ученый мог нести причинно-следственную ответственность в самом полном смысле за когнитивный *куфр* Зайда. Фактологическая ответственность является необходимым, но недостаточным условием причинно-следственной ответственности за чужой когнитивный *куфр*. Ученый должен быть связан с аллегорическими толкованиями, чтобы нести ответственность за когнитивный *куфр* Зайда. Но этого недостаточно для возникновения каузального *куфра*. Зайд может столкнуться с аллегорическими толкованиями ученого, но по какой-то причине предпочтет не заниматься аллегорическим толкованием (см. примечание 26). Эпистемическая ответственность является необходимым и, возможно, достаточным условием причинно-следственной ответственности за когнитивный *куфр*. Актуальный для нас смысл эпистемической ответственности здесь касается того, можно ли возложить на какое-то независимое лицо эпистемическую ответственность за формирование у другого человека убеждения в аллегорических толкованиях. Это может показаться противоречащим здравому смыслу, ибо, несомненно, только я один являюсь источником своих собственных умозаключений, обоснований и понимания. Но я считаю, что такой сценарий возможен, если кто-то оказывает эпистемическое влияние на другого человека относительно его умозаключений, обоснований и окончательного понимания аллегорических толкова-

ний. Наконец, существует моральная ответственность. Кажется, что моральная ответственность является необходимым условием для каузальной ответственности, но возникает она единственно в силу фактологической и эпистемической ответственности. То есть если человек несет фактологическую и эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* другого человека, то он также обязательно несет моральную ответственность. Чтобы увидеть, как Аверроэс думает, что ал-Газали несет ответственность в этих трех смыслах, мы должны обратиться к предпосылке (2) основной аргументации.

Предпосылка (2) основной аргументации гласит, что «ал-Газали излагает порочные аллегорические толкования неспособным к уразумению людям в «Опровержении философов». Аверроэс явно привержен этой предпосылке:

Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, то есть в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал... (РР: 66; см. также РР: 61)^[31].

Поэтому необходимо, чтобы (аллегорические) толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения (РР: 61; см. также РР: 66).

По мнению Аверроэса, ал-Газали явно несет фактологическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда. Примечательно, однако, то, как выражены эти факты, поскольку это раскрывает, почему ал-Газали несет эпистемическую ответственность. Согласно Аверроэсу, «Опровержение философов» — это не аподейктическая книга, а публичная^[32], потому что она обсуждает аллегорические толкования посредством риторики и диалектики^[33]. Предположим, Зайд, который приобретает «Опровержение философов», происходит из разряда риториков. Это предполагает два момента: (1) интеллектуальная предрасположенность Зайда такова, что он будет склоняться к риторике, и (2)

Зайду следует принимать только буквальный смысл Писания. Давайте рассмотрим, каким образом локальный *куфр* будет иметь место для Зайда при второй возможности, рассмотренной выше, а именно при отвержении буквального смысла и утверждении неверно понятого и необоснованного аллегорического смысла. Поскольку «Опровержение философов» рассматривает аллегорические толкования посредством риторики, Зайд действительно должен быть в состоянии следовать большей части аргументации ал-Газāли. Зайд будет делать умозаключения, которые заставят его ошибочно поверить, что он понимает определенное аллегорическое толкование и может его доказать. Следовательно, Зайд откажется от своего убеждения в прежних буквальных смыслах и теперь утвердится в неверно понятом и необоснованном аллегорическом толковании. Это локальный *куфр*. Итак, кто несет эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда, ал-Газāли или Зайд? В очевидном смысле Зайд несет эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр*, поскольку он является непосредственной причиной собственного непонимания. Однако Аверроэс утверждал бы, что настоящим виновником здесь является ал-Газāли, поскольку он поставил Зайда в скомпрометированное эпистемическое положение. Зайд не был бы эпистемически скомпрометирован, если бы ал-Газāли ограничил свою аудиторию рядом аподейктиков. Ал-Газāли поставил Зайда в когнитивную ситуацию, в которой он может следовать риторике ал-Газāли, и теперь он отвергает буквальные смыслы и заменяет их аллегорическими смыслами. Таким образом, ал-Газāли оказывает эпистемическое влияние на формирование убеждений Зайда своим способом изложения и авторитетом как ученого. Таким образом, ал-Газāли несет свою долю эпистемической ответственности. Учитывая, что ал-Газāли несет фактологическую и эпистемическую ответственность за когнитивный *куфр* Зайда, отсюда следует, что он несет также и моральную ответственность. Следовательно, ал-Газāли несет полную причинно-следственную ответственность за когнитивный *куфр* Зайда и совершает каузальный *куфр*^[34].

Учитывая предпосылку (1) и предпосылку (2) основной аргументации, отсюда окончательно следует, что ал-Газāли является *кāфиром*:

Что же касается человека, разглашающего эти (аллегорические) толкования перед теми, кто не способен их понимать, то он неверующий постольку, по-

скольку призывает людей к неверию, выступая против призывов Вероучителя, особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, то есть [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной (*сабаба*) гибели как публики, так и своей собственной в посясторонней жизни и Потусторонней (РР: 66).

Человек, который стал «причиной гибели публики» здесь, несомненно, ал-Газālī. Удивительно, однако, что в произведении «Рассуждение, выносящее решение» нет ни одной строчки, где Аверроэс прямо говорит, что «ал-Газālī — *кāфир*». Если Аверроэс придерживается предпосылок (1) и (2) основной аргументации, то почему тогда он не делает прямого заключения? Я предполагаю, что Аверроэс оказался в некотором затруднении, учитывая его собственную приверженность аллегорическим толкованиям, обсуждаемым исключительно в аподейктических книгах. Из-за характера критики Аверроэса кажется, что вопрос *куффа* ал-Газālī следует обсуждать только с учеными, а не с публикой. Однако:

Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием молвы не были затронутые нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах (РР: 62).

Поскольку ал-Газālī обнародовал *такфīр* ал-Фāрāбī и Авиценны, Аверроэс видит необходимым ответить также в общенародной работе, чтобы прояснить ситуацию. Тем не менее Аверроэс по-прежнему осмотрительно скрывает свое обосно-

ванное мнение. Только тот, кто сведущ в логике, сможет сделать заключение из основной аргументации. Возможно, Аверроэс видел опасность в открытом вынесении *такфира* ал-Газāли. Ал-Газāли был настолько выдающимся и получившим широкое одобрение мусульманским ученым, что явное название его *кāфиром* в общенародном произведении могло бы отвратить разряды риториков и диалектиков от ислама. Но именно в этом заключается проблема Аверроэса с ал-Газāли. Таким образом, Аверроэс соблюдает осторожность^[35].

Заключение

Аверроэс утверждает, что «философия — это спутница и молочная сестра религии» (РР: 70). В очередной раз Аверроэс указывает на правовые отношения между философией и религией. В *шарī'a* молочное родство (*ридā'a*) устанавливается, когда биологически не родных младенцев кормит грудью одна и та же кормилица (Parkes 2005). В каком же тогда смысле философия является «молочной сестрой» религии? Философия и ислам «не связаны биологически» в том смысле, что они имеют разное происхождение: первая берет свое начало в Древней Греции, а вторая возникает на Аравийском полуострове. Тем не менее у них одна и та же «кормилица» в том смысле, что их обеих питает разум или, возможно, более точно, деятельный разум (*ал-'ақл ал-фа'āl*)^[36]. Таким образом, они являются семьей, или, как выражается Аверроэс: «они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению». Философия неотъемлема от ислама, поскольку аподейктическое доказательство — это путь к обнаружению истинности теоретических вопросов в Коране. И наоборот, ислам неотъемлем от философии, поскольку он проясняет важные практические вопросы, то есть помогает человеку возвращать моральную добродетель, необходимую для философского исследования^[37]. Ал-Газāли упускает это из виду и «обижает» философию, но, что более важно, он вредит именно тому, что он стремился защитить, а именно исламу.

Бесспорно, Аверроэс был прав в своих опасениях, что «Опровержение философов» заставит мусульман «поносить философию» (РР: 61), тем самым препятствуя философскому и религиозному прогрессу в мусульманском мире. Но, может быть, Аверроэс зашел слишком далеко. Он мог бы реабилити-

ровать статус философии и защитить ал-Фараби и Авиценну, не вынося *такфӢр* ал-Газали. Конечно, Аверроэс — маликитский ученый-правовед, и к его философскому и правовому делу против ал-Газали следует относиться серьезно^[38]. Но, учитывая установившийся статус ал-Газали в ортодоксальном исламе, крайне необходимо выяснить, можно ли защитить его от этого обвинения.

Я кратко хочу оказать давление на жизнеспособность каузального *куффа*. Коран предполагает, что люди в одиночку несут ответственность за свои действия:

А если они будут считать тебя лжецом, то скажи: «У меня — мое дело, а у вас — ваше; вы непричастны (*барӢ’уна*) к тому, что я творю, а я непричастен (*барӢ*) к тому, что вы творите» (Коран, 10: 41; см. также Коран, 6: 52).

Теперь рассмотрим следующий аят, непосредственно о *куффе*:

Кто не веровал (*кафара*) — на него обратится его неверие (*куффруху*) (Коран, 30: 44; см. также Коран, 17: 15).

Этот стих, кажется, является контрпримером^[39]. Даже если ал-Газали в каком-то смысле привел Зайда к когнитивному *куффу*, истинной причиной когнитивного *куффа* является Зайд, поскольку только он несет эпистемическую ответственность за свои убеждения как свободный эпистемологический субъект. Необходимо проделать дополнительную работу, чтобы внести сюда подробности, однако подобного рода стихи могут показать, что оценка Аверроэсом каузального *куффа* является проблематичной, и, таким образом, могут помочь ал-Газали выйти из трудного положения^[40].

Примечания

- [1] Я использую следующие сокращения для первоисточников: ОФ: «Опровержение философов» [Тахāфут ал-фалāсифа] (Пер. Marmura, с указанием номера страницы); КР: «Критерий разделения» [Файсал ат-тафриқа] (Пер. Jackson, с указанием номера страницы); ИЗ: «Избавляющий от заблуждений» [ал-Мунқиз мин ад-далāl] (Пер. McCarthy, с указанием номера страницы); УД: «Умеренность в догмах» [ал-Иқтисād фи-л-И'тиқād] (Пер. Yaqub, с указанием номера страницы); РР: «Рассуждение, выносящее решение» [Фасл ал-Мақāl] (Пер. Hourani, с указанием номера страницы/На арабском языке приводится по изданию Butterworth); ОО: «Опровержение Опровержения» [Тахāфут ат-Тахāфут] (Пер. Van den Bergh, с указанием номера страницы); МО: «О методах обоснования принципов вероучения» [ал-Кашф 'ан манāхидж ал-адилла фи 'ақā'id ал-милла] (Пер. Najjar, с указанием номера страницы); Коран (Пер. Jones, с указанием суры и номера стиха).
- (Примеч. переводчика: при переводе статьи на русский язык использовались: Перевод смыслов Корана И. Ю. Крачковского; *Ибн Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией [Приложение] / Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. Сс. 169–200; *Аль-Газали, Абу Хамид*. Крушение позиций философов. пер. с арабского. М.: Издательский дом «Ансар», 2007; *Аверроэс*. Опровержение Опровержения / пер. под общ. ред. С. И. Еремеева. Киев: «УЦИММ-Пресс», Санкт-Петербург: «АЛЕТЕЙЯ», 1999.
- [2] В «Избавляющий от заблуждений» ал-Газālī ясно утверждает, что Аристотель, Платон и Сократ – куффār: «все они должны быть обвинены в неверии» (ИЗ: 62-3).
- [3] Описание концепции тақлīд ал-Газālī как низшей формы знания см. в Griffel (2005). Дискуссию о том, действительно ли ал-Газālī отвергает философию Авиценны, см. в Janssens (2001). Чтобы узнать о восприятии Авиценной Аристотеля см. Gutas (1988: 149–158). Ал-Газālī также заявляет, что ал-Фārābī и Авиценна не соблюдают основных исламских ритуалов. Аверроэс отрицает это в «Опровержении Опровержения», утверждая, что исламские философы не отказываются от исламских ритуалов (ОО: 359).
- [4] Сочинение ал-Газālī «Опровержение философов», несомненно, оказало серьезное влияние на траекторию развития исламской философии. Комментаторы, однако, расходятся во мнениях относительно того, вызвал ли ал-Газālī упадок исламской философии. О комментаторах, утверждающих, что ал-Газālī вызвал упадок, см. Munk (1859: 2: 512); Renan (1852: 22–4); и Watt (1962: 117). О комментаторах, утверждающих, что ал-Газālī не был причиной упадка или, по крайней мере, что такое мнение преувеличено, см. Griffel (2009); Leaman (2008); Pines (1937: 80); и Sabra (1987).
- [5] Интересно, что Аверроэс на самом деле считает, что заявленные доказательства ал-Фārābī и Авиценны, как и доказательства ал-Газālī, не соответствуют стандартам аподейтики. Таким образом, он утверждает, что «Опровержение Опровержения» в равной степени можно было бы назвать «Опровержение обеих сторон» (ОО: 258).
- [6] Обсуждение исходных аргументов ал-Фārābī и Авиценны см. в Butterworth (1992); Marmura (1960, 1962); McGinnis (2014); and Vallat (2011).

- Об опровержениях ал-Газалй ал-Фарабй и Авиценны см. в Bahlul (1992); Dougherty (2008); Griffel (2009); и Moad (2015a, 2015b). Контраргументы Аверроэса см. в Belo (2006); Bello (1989); Fakhry (2001); Kukkonen (2000); и Leaman (1988).
- [7] Хотя многие детали этой аргументации в произведении «Рассуждение, выносящее решение» обсуждались комментаторами, насколько мне известно, только один комментатор, а именно Ййса Белло (Iysa Bello), однозначно признает, что Аверроэс утверждает, что ал-Газалй – *kāfir*. Его обсуждение ограничивается парой абзацев, в которых он пишет: «Ибн Рушд объявляет Газалй «неверующим из-за того, что он призывает людей к неверию, излагая публике порочные аллегорические толкования основоположений ислама в риторических и диалектических книгах» (1989: 71). Катарина Бело (Catarina Belo) также отмечает заявление о каузальности, но она не выводит четко заключение Аверроэса о том, что ал-Газалй – *kāfir*; скорее, она связывает это с аш'аритами (2013: 34; ср. 2016: 288–9). Ни один из комментаторов не реконструирует детали заявления о каузальности. Общее обсуждение сочинения «Рассуждение, выносящее решение» см. в Belo (2016); Heller-Roezan (2006); и Mahdi (1994).
- [8] Аверроэс делает отдельное заявление о том, что ал-Газалй был не прав, называя ал-Фарабй и Авиценну *куффър*, учитывая собственные критерии ал-Газалй относительно *куффа* в «Критерии разделения» (PP: 53). Я не буду вдаваться в подробности различий между концепциями *куффа* Аверроэса и ал-Газалй, поскольку моя цель состоит в том, чтобы сосредоточиться на мнении Аверроэса в произведении «Рассуждение, выносящее решение». Рассмотрение различий между Аверроэсом и ал-Газалй см. в Griffel (2002).
- [9] Подробное описание различных значений понятия «*куфр*» см. в Brentjes (2016).
- [10] Интересно, что Аверроэс довольно близко подошел к утверждению такого взгляда на когнитивный *куфр* в «Опровержении Опровержения»: «если он выражает сомнение относительно религиозных принципов, в которых он был воспитан, или разъясняет их способом, противоречащим пророкам, и сворачивает с их пути, то он больше, чем кто-либо другой, заслуживает того, чтобы к нему применялся термин «неверующий» (ОО: 360). Это утверждение не противоречит анализу когнитивного *куффа* в произведении «Рассуждение, выносящее решение», как объясняется ниже. Аверроэс модулирует концепцию *куффа* ал-Газалй, утверждая, что то, что означает сказать, что Пророк – лжец, будет меняться в зависимости от интеллектуальных способностей человека.
- [11] Аподейктика (от греч. аподейктикос) – термин, введенный Аристотелем в философию и логику для обозначения строго научного знания, обладающего абсолютной истинностью и основанного на дедукции, противоположного диалектике Платона, которая дает лишь вероятное знание. – *Примеч. ред.*
- [12] Как будет объяснено ниже, ал-Газалй по-прежнему будет нести причинно-следственную ответственность за каузальный *куфр*, распространяющийся среди масс, даже если его аллегорические толкования будут истинны. Это потому, что разряд риториков и диалектиков вообще не должен заниматься аллегорическим толкованием.
- [13] Относительно взглядов Аверроэса на *шарй'а* см. Yildiz (2016) и Taylor (2012).

- [14] В произведении «Рассуждение, выносящее решение» Аверроэс в первую очередь обеспокоен отношениями между философией и законом (шарй'а). Тем не менее, «закон», по-видимому, является общим термином, относящимся к религии и ее текстуальным источникам (Коран и хадйсы). Таким образом, Хурани (Hourani) также переводит «шарй'а» как «Писание». Для наших целей я не вижу здесь существенных различий. Я буду использовать слова «закон» (*Примеч. пер.*: «религия»), «Писание» и «Коран» как взаимозаменяемые.
- [15] Подробное описание того, почему Аверроэс считает философию обязательной, см. в Leaman (1988: 144–160).
- [16] Хотя Аверроэс подходит близко, он не утверждает, что, поскольку философия является обязательной, отказ от философии является *куфром*. Почему это так, будет ясно ниже. Ал-Киндй, однако, обозначает этот смысл. Рассмотрение ал-Киндй отношений между философией и исламом см. в Adamson (2007: 22–25) и Janssens (2007).
- [17] Описание средневековых исламских представлений о силлогизмах см. в Lameer (1994).
- [18] Я не согласен с точкой зрения Штрауса (Strauss) на отношения между философией и религией. По словам Штрауса, философия не является свободно санкционированной деятельностью для Аверроэса; скорее, она ограничена законом (1995: 88). Однако, насколько я понимаю Аверроэса, философские истины могут быть приняты, не ссылаясь на религию.
- [19] Дальнейшее обсуждение принципа «истина не противопоставляет себя истине» см. в Taylor (2000) и Fakhry (1968).
- [20] Здесь интересно то, что Аверроэс, кажется, принимает правило ал-Газāли для аллегорического толкования: «правило, которому надлежит следовать в этом типе рассуждений, — это правило, принятое Абū Хāмидом в «Книге разделения» (т. е. «Критерий разделения»)» (МО: 129–130). То, на что конкретно ссылается Аверроэс, — это различие ал-Газāли между пятью уровнями существования, указанными в Писании, и то, как можно оправдать — посредством доказательства — переход от одного вида бытия к другому посредством аллегорической интерпретации (КР: 96–107; см. также РР: 59). Разногласие между ал-Газāли и Аверроэсом заключается в том, оправдывают ли «доказательства» философов их предложение аллегорических толкований высших уровней бытия. Рассмотрение правила аллегорического толкования ал-Газāли см. в Griffel (2015); Kemal (2003: 207–220); и Moosa (2005: 191–208).
- [21] Описание консенсуса в исламе см. в Hamid Ali (2010).
- [22] Аверроэс не вносит ясности, существует ли консенсус среди мусульманского сообщества в целом или только среди ученых. Как он пишет здесь, консенсус должен быть соблюден среди мусульманского сообщества, которое включает в себя ученых и простых людей. Этим и объясняется третье условие: в мусульманском сообществе не может быть достигнут консенсус, потому что внутренние смыслы не обнаруживаются простыми людьми.
- [23] См. Kemal (2003: 224) о взглядах Аверроэса на риторiku, диалектику и аподейктику.
- [24] О теологических убеждениях, которых, по мнению Аверроэса, должен придерживаться каждый, см. в Mensia (2019: 31–37).
- [25] Ал-Газāли обсуждает аллегорические толкования в ряде своих книг. Однако ясно, что Аверроэс имеет в виду «Опровержение философов», когда говорит об «общенародной книге» ал-Газāли, потому что в произ-

- ведении «Рассуждение, выносящее решение» он отвечает главным образом на такфйр ал-Газăли в «Опровержении философов» (РР: 53).
- [26] Обозначая этот вид когнитивного куфра как «локальный», я стремлюсь уловить смысл, в котором этот вид куфра обретается одним человеком, в отличие от того, который имеет место от связи двух людей (как при каузальном куфре).
- [27] Что означает «заниматься» аллегорическим толкованием? Аверроэс не обозначает это ясно. Есть три вероятности: (1) предлагать собственные аллегорические толкования, (2) изучать аллегорические толкования и (3) читать об аллегорических толкованиях. Я предполагаю, что Аверроэс имеет в виду (1) и (2); он не думал, что простое чтение аллегорических толкований автоматически сделает человека кăфиром.
- [28] В произведении «Рассуждение, выносящее решение» есть одно место, где Аверроэс, кажется, подразумевает, что ученый, который обнаружит аллегорические толкования лицам, не способным к уразумению, также попадает в когнитивный *куфр*: «ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает» (РР: 66). Однако я думаю, что Аверроэс оговаривается здесь, поскольку, как мы увидим ниже, ясно, что в убеждениях ученого не происходит изменений. Единственный смысл, в котором ученый совершает когнитивный *куфр*, заключается в том, что он вызывает когнитивный *куфр* у другого человека. Аверроэс должен был сказать, что «тот, кто излагает аллегорическое толкование, и тот, кому оно излагается, становятся *куффър!*».
- [29] Однако существует один текст, в котором Аверроэс использует явный каузальный язык при описании того, что сделал ал-Газăли: «Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной (сабаба) гибели как публики, так и своей собственной в посюсторонней жизни и потусторонней» (РР: 66). Поскольку причиной гибели публики в посюсторонней жизни и в потусторонней будет их неверие, если ал-Газăли является причиной их гибели, то это должно быть по отношению к тому, что он является причиной того, что они впали в неверие. Такой текст в сочетании с приведенным ниже анализом призыва к неверию дает убедительные доказательства, что Аверроэс действительно приписывает каузальный *куфр*.
- [30] О моральном отношении к *куффър* см. Griffel (2001) и Hoover (2009).
- [31] Здесь Аверроэс явно ссылается на ал-Газăли, поскольку его полное имя Абу Хăмид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газăли.
- [32] Важно отметить, что ал-Газăли действительно утверждает, что занимается аподейктическими рассуждениями. Вся цель ал-Газăли состоит в том, чтобы показать, что доказательства философов терпят неудачу на их собственных условиях, используя против них их собственные логические инструменты. Он утверждает, что «будет спорить с ними в этой книге на их языке – я имею в виду их выражения в логике» (ОФ: 9). Аверроэс утверждает, что, несмотря на намерения, ал-Газăли не смог предоставить доказательств и на самом деле занимается риторикой и диалектикой. Например, в ответ на возражения ал-Газăли против первого доказательства извечности мира Аверроэс пишет: «это софистический аргумент» (ОО: 3). Взгляды ал-Газăли о доказательстве см. в Griffel (2016).
- [33] Неясно, является ли публика предполагаемой аудиторией ал-Газăли, как утверждает Аверроэс. В третьем введении к «Опровержению философов» ал-Газăли, кажется, подразумевает, что его аудитория — это все, кто

высоко ценит ал-Фārāбī и Авиценну: «Да будет известно, [что] наша цель состоит в том, чтобы предупредить тех, кто хорошо думает о философах и верит, что их пути свободны от противоречий, показывая [различные] аспекты их непоследовательности» (ОФ: 7). Это утверждение предполагает, что целевой аудиторией ал-Газālī являются люди, которые уже в некоторой степени знакомы с произведениями ал-Фārāбī и Авиценны, что предположительно исключает публику. То, что ал-Газālī не хотел бы, чтобы простые люди взаимодействовали с «Опровержением философов», подтверждается следующим утверждением в произведении «Избавляющий от заблуждений»: «чтению книг философов следует препятствовать из-за лживости и опасности, которые они содержат» (ИЗ: 70). Это предполагает, что только способному к уразумению ученику или ученому следует работать с «Опровержением философов», потому что только они могут интеллектуально справиться с философией. Таким образом, имеющимся в распоряжении ответом ал-Газālī может быть утверждение, что он никогда не предназначал «Опровержение философов» для прочтения разрядом риториков. Если это так, то такфīр Аверроэса будет неуместным.

[34] Каузальный *куфр* не обязательно должен быть совершен преднамеренно. По мнению Аверроэса, ал-Газālī на самом деле совершает каузальный *куфр* непреднамеренно: «когда при этом имеют лишь благие намерения» (РР: 61). Но он производит противоположный эффект: «стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок» (Ibid.).

[35] Это поднимает важный вопрос: поскольку такфīр Аверроэса является теоретическим вопросом, зависит ли его истинность от консенсуса? Другими словами, является ли такфīр Аверроэса предварительным?

[36] В широком смысле, для исламских философов деятельный разум является дарителем форм и играет важную роль как в пророчестве, так и в философских размышлениях.

[37] Краткий обзор того, как аллегорическое толкование включает в себя нравственные и духовные упражнения, см. в Azadpur (2011: 91).

[38] Ознакомление с правовой деятельностью Аверроэса см. в Dutton (1994).

[39] Я говорю «кажется», потому что Аверроэс мог бы сказать, что, хотя этот стих ставит под сомнение Зайда, он не исключает, что ал-Газālī также несет ответственность.

[40] Я хотел бы поблагодарить Сэма Флейшакера, Блейка Даттона, Хашема Морвариди, Джозефа Готтлиба, Лору Дингельдейн и двух рецензентов за отзывы на различных этапах работы над этой статьей.

Библиография

- Adamson, P. (2007). *Al-Kindi*. Oxford University Press.
- Averroës (1961). *On the Harmony of Religion and Philosophy (Decisive Treatise)*. Transl. G.F. Hourani. E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Averroës (1969). *Averroës' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Transl. by Van Den Bergh. S. Luzac and Co.
- Averroës (2008). *Decisive Treatise and Epistle Dictionary*. Transl. C.E. Butterworth. Brigham Young University Press.
- Averroës (2001). *Faith and Reason in Islam*. Transl. Najjar I.Y. Oneworld Publications.
- Azadpur, M. (2011). *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. SUNY Press.
- Bahlul, R. (1992). "Ghazali on the Creation vs. Eternity of the World". *Philosophy and Theology* 6, no. 3: 259–275.
- Bello, I.A. (1989). *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict Between al-Ghazālī and Ibn Rushd*. E.J. Brill.
- Belo, C. (2006). "Averroës on God's Knowledge of Particulars". *Journal of Islamic Studies* 17, no. 2: 177–199.
- Belo, C. (2013). *Averroës and Hegel on Philosophy and Religion*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Belo, C. (2016). "Averroës (d. 1198), *The Decisive Treatise*". B *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. by K. El-Rouayheb and S. Schmidtke, 278–295. Oxford University Press.
- Brentjes, S. (2016). "The Vocabulary of 'Unbelief' in Three Biographical Dictionaries and Two Historical Chronicles of 7th/13th and 8th/14th Centuries". B *Accusations of Unbelief in Islam* ed. by C. Adang, H. Ansari, M. Fierro, and S. Schmidtke. E.J. Brill.
- Dougherty, M.V. (2008). "Ghazālī and Metaphorical Predication in the Third Discussion of the *Tahāfut al-Falāsifa*". *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, no. 3: 391–409.
- Dutton, Y. (1994). "The Introduction to Ibn Rushd's 'Bidāyat al-Mujtahid'". *Islamic Law and Society* 1, no. 2: 188–205.
- Fakhry, M. (1968). "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroës". *Mediaeval Studies* 30, no. 1: 78–89.

- Fakhry, M. (2001). *Averroës: His Life, Work, and Influence*. Oneworld Publications.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid (2002a). *The Incoherence of the Philosophers*. Translated by M.E. Marmura, 2nd ed. Brigham Young University.
- al-Ghazālī (2002b). *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafrīqah*. Transl. S.A. Jackson. Oxford University Press.
- al-Ghazālī (2004). *Deliverance from Error*. Transl. R.J. McCarthy. Fons Vitae.
- al-Ghazālī (2013). *Al-Ghazālī's Moderation in Belief*. Transl. A.M. Yaqub. The University of Chicago Press.
- Griffel, F. (2001). "Toleration and Exclusion: Al-Shāfi'i and al-Ghazālī on the Treatment of Apostates". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64, no. 3: 339–354.
- Griffel, F. (2002). "The Relationship Between Averroes and al-Ghazālī as it Presents Itself in Averroes' Early Writings, Especially in his Commentary on al-Ghazālī's al-Mustaṣfā". B *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, ed. by J. Inglis, 51–63. Curzon Press.
- Griffel, F. (2005). "Taqlid of the Philosophers: al-Ghazālī's Initial Accusation in His *Tahāfut*". B *Ideas, Images, and Methods of Portrayal: Insights into Arabic Literature and Islam*, ed. by S. Günther, 273–296. E.J. Brill.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Griffel, F. (2015). "Al-Ghazālī at His Most Rationalist: The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (*al-Qānūn al-kullī fī l-ta'wīl*)". *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Vol. 1. edited by G. Tamer, 89–120. E.J. Brill.
- Griffel, F. (2016). "Al-Ghazālī's (d. 1111) *Incoherence of the Philosophers*". In *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. by K. El-Rouayheb and S. Schmidtke. Oxford University Press.
- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. E.J. Brill.
- Hamid Ali, A. (2010). "Scholarly Consensus: Ijma': Between Use and Misuse". *Journal of Islamic Law and Culture* 12, no. 2: 92–113.
- Heller-Roazen, D. (2006). "Philosophy before the Law: Averroës' *Decisive Treatise*". *Critical Inquiry* 32, no. 3: 412–442.

- Hoover, J. (2009). "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire". *The Muslim World* 99, no. 1: 181–201.
- Izutsu, T. (2004). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Islamic Book Trust.
- Janssens, J. (2001). "Al-Ghazzālī's *Tahāfut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy?" *Journal of Islamic Studies* 12, no. 1: 1–17.
- Janssens, J. (2007). "Al-Kindī: The Founder of Philosophical Exegesis of the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 9, no. 2: 1–21.
- Jones, A. (2007). *The Qur'ān*. Transl. A. Jones. E.J.W. Gibb Memorial Trust.
- Kemal, S. (2003). *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. Routledge.
- Kukkonen, T. (2000). "Possible Worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: Al-Ghazālī on Creation and Contingency". *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 4: 479–502.
- Lameer, J. (1994). *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. E.J. Brill.
- Leaman, O. (1988). *Averroës and His Philosophy*. Curzon.
- Leaman, O. (2008). "The Developed Kalām Tradition: Part 1". B *The Cambridge Companion to Classical Islamic Philosophy*, ed. by T. Winter. Cambridge University Press.
- Mahdi, M. (1994). "Remarks on Averroës' *Decisive Treatise*". B *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edited by M.E. Marmura, SUNY Press.
- Marmura, M.E. (1960). "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls". *Mediaeval Studies* 22, no. 1: 232–239.
- McGinnis, J. (2014). "The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas". *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, no. 2: 271–288.
- Marmura, M.E. (1962). "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82, no. 3: 299–312.
- Mensia, M.A. (2019). "Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroës". *Interpreting Averroës*, ed. by P. Adamson and M. Di Giovanni, 27–44. Cambridge University Press.
- Moad, E. (2015a). "Al-Ghazālī's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the *Incoherence of the Philosophers*". *Sophia* 54, no. 4: 429–441.

- Moad, E. (2015b). "Between Divine Simplicity and the Eternity of the World". *Philosophy and Theology* 27, no. 1: 55–73.
- Moosa, E. (2005). *Ghazālī and the Poetics of Imagination*. University of North Carolina Press.
- Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: Alophe Franck.
- Parkes, P. (2005). "Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History". *Social Anthropology* 13, no. 3: 307–329.
- Pines, S. (1937). "Some Problems of Islamic Philosophy". *Islamic Culture* 11: 66–80.
- Renan, E. (1852). *Averroes et l'averroïsme. Essai historique*. Paris: Librairie Auguste Durand.
- Sabra, A.I. (1987). "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement". *History of Science* 25: 223–43.
- Sidiropoulou, C. (2015). "Qur'anic Interpretation and the Problem of Literalism: Ibn Rushd and the Enlightenment Project in the Islamic World". *Religions* 6, no. 3: 1082–1106.
- Strauss, L. (1995). *Philosophy and Law Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Transl. Adler. SUNY Press.
- Taylor, R. (2000). "'Truth Does Not Contradict Truth': Averroës and the Unity of Truth". *Topoi* 19, no. 1: 3–16.
- Taylor, R. (2012). "Averroës on the *Shari'ah* of the Philosophers". B *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage: Philosophical and Theological Perspectives in the Abrahamic Traditions*, ed. by R. Taylor and I. Omar, 283–304. Marquette University Press.
- Vallat, P. (2011). "Al-Fārābī's Arguments for the Eternity of the World and the Contingency of Natural Phenomena". B *Interpreting the Bible and Aristotle – Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, ed. by J. Watt and J. Lössl, 259–286. Ashgate.
- Watt, W.M. (1962). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh University Press.
- Yildiz, M. (2016). "Conceiving Religion: al-Fārābī and Averroës on the Concepts of 'Millah' and 'Shari'ah'". *Journal of Islamic Philosophy* 10: 62–103.