

**Ахмед Теик**

(PhD., независимый исследователь; e-mail: ahmedteik@gmail.com)

## **СПОРЫ О БОЖЕСТВЕННОМ ЗНАНИИ: 'АБŪ АЛ-БАРАКĀТ АЛ-БАҒДĀДĪ vs ФАЛАСИФА<sup>1</sup>**

**Аннотация.** Проблема божественного знания, актуальная для иудейского и христианского богословия, была поставлена и в средневековом арабо-мусульманском теологическом дискурсе. Предлагаемая вниманию читателя работа состоит из трех частей, первая из которых отведена под анализ учения Аристотеля о Первоначале и возражений против него 'АбŪ ал-БаракĀта ал-БаҒдĀдĪ (ум. 560/1165), известного также под именем Натанель. Во второй части статьи автор описывает и критически обзорекает теологические построения мусульманских богословов, касающиеся провиденциалистической тематики. Наконец, третья часть труда посвящена соответствующим теориям арабских перипатетиков (фаласифа) — в частности, ал-ФĀрĀбĪ (ум. ок. 339/951) и Авиценны (ум. 427/1037) — и направленным против них контраргументам ал-БаҒдĀдĪ, приведенным в трактате «Изучаемое в божественной мудрости» (*ал-Му'табар фĪ ал-ḥикма ал-'илĀхĪйĪа*). Отдельно изложены возражения философа против перипатетиков, постулировавших универсальный характер знания Аллаха, и теоретический контекст выведенных 'АбŪ ал-БаракĀтом инвектив: наглядно демонстрируется зависимость ал-БаҒдĀдĪ от каламического дискурса и общая катафатическая направленность его мысли. В частности, признавая необходимость постижения Богом партикулярий, мыслитель увязывал ее с актом творения и ежесекундным поддержанием существования вещей Вседержителем.

**Ключевые слова:** знание, 'АбŪ ал-БаракĀт ал-БаҒдĀдĪ, универсалии, партикулярии, Аристотель, Авиценна.

---

<sup>1</sup> Перевод с арабского и примечания Ф.О. Нофала (Институт философии РАН).

Ahmed Teik

(PhD., Independent Researcher; e-mail: ahmedteik@gmail.com)

## DISPUTES OVER DIVINE KNOWLEDGE: 'ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAĠDĀDĪ VS FALĀSIAFAH

**Abstract.** This study deals with the analysis of the knowledge of God, which is considered one of the most complicated problems in human thought. This issue has belonged to the areas which have been of philosophers and theologians' interest since Aristotle. The study consists of three main parts. In the first part, Aristotle's approach to the topic and approach to these criticisms by 'Abū al-Barakāt al-Baġdādī, will be examined. As a matter of fact, 'Abū al-Barakāt revealed the proofs about the correctness of the views of Aristotle and afterward went on to scrutinize them. 'Abū al-Barakāt made fundamentally convulsive objections to the foundations and proofs that Aristotle asserted that God had no knowledge other than knowing Himself. In the second part, the Islamic theologians' thoughts about the issue and their views on this issue will be discussed. In the third part, the ideas of Peripatetic Islamic philosophers, first all Ibn Sīnā, will be brought together. 'Abū al-Barakāt's *al-Mu'tabar* was interested in the thoughts of Ibn Sīnā as the greatest philosopher and subjected him to criticism where he found it incomplete. But in this study, we will focus on the significant areas of the "God knows not partial but universals" judgment of the Peripatetic Islamic Philosophers. The real purpose and outcome of these judgments, and also background of these discourses and the foundations on which they are based, will be questioned.

**Keywords:** Knowledge of God, 'Abū al-Barakāt al-Baġdādī, Universal, Particular, Aristotle, Ibn Sīnā.

Общеизвестно, что проблема божественного знания послужила одним из трех оснований, в соответствии с которыми ал-Ġазālī (ум. 505/1111) вынес *такфīр*<sup>1</sup> арабским перипатетикам. Именно он, объявив о неисламском по своей сути вероисповедании фаласифа, открыл врата теологических споров о природе всеведения Господа — споров, ведущихся богословами по сию пору. Как отмечает наш коллега 'А. 'Ирāķī,

изыскания о божественном знании — пожалуй, самые непростые; достаточно упомянуть о том, что изложению соответствующих споров посвящали свои трактаты как мутакаллимы, так и фаласифа, — но все равно не находили друг с другом никаких компромиссов. О всезнании Аллаха

<sup>1</sup> Аргументированный вывод правоведа об отступлении того или иного субъекта от основоположений мусульманской веры (*прим. ред.*).

по-разному учит чуть ли не каждая рассматриваемая нами группа теологов, чуть ли не каждый авторитет классической эпохи [Ираки, 1973, 195].

’Абӯ ал-Баракāt ал-Бағдādī, известный также под именем Натанель (ум. 560/1165), не стал исключением из заявленного выше правила. Более того, в своем фундаментальном труде «Изучаемое в божественной мудрости» (*ал-Му’табар фī ал-ҳикма ал-’илāхийя*) он выделил целую главу, в которой направил острие своей критики против «не верующих в исчисление сущего Всевышним Аллахом»; ее он открывает следующей справкой:

Итак, знание [Всевышнего] — предмет споров, ведшихся и ведущихся между собой древними и современными учеными. Кто-то говорит: «Он не ведает ничего, кроме Себя и Своих атрибутов, принадлежащих Ему по самости». Другие возражают: «Он знает как Себя, так и все Свое творение во все времена и во всех его, [творения], состояниях; [Ему известно] то, что существует, и то, что будет». Третьи заявляют: «Он знает о Себе по собственной самости, равно как и универсальные (*куллийя*) атрибуты твари или вечно существующие самости, Им созданные; партикулярии (*джуз’иййām*) Ему неизвестны, как неизвестны Ему существа, подверженные исчезновению и изменениям или возникшие [во времени] действия и самости» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:69].

Следуя доксографическому замыслу ал-Бағдādī, отраженному в только что приведенной цитате, мы построим свое историко-философское исследование следующим образом. Вначале мы обозрим учение Аристотеля о знании Первоначала и его рецепцию, произведенную ’Абӯ ал-Баракāтом. Затем мы — разумеется, вкратце — приведем мнения мусульманских мутакаллимов о божественном всеведении и, наконец, проясним суть спора ал-Бағдādī с арабскими перипатетиками, уделив сугубое внимание аргументации книжника.

### Аристотель: Первоначало, разум и его знание

Как явствует из текста «Метафизики», Аристотель считал самость Первоначала совершеннейшей сущностью; ее совершенство с необходимостью исключает всякую связь вечного и неподвижного Перводвигателя (*муҳаррик ’аввал*) — источника вечного же движения — с движущимся сущим. Первоначало «движет так предмет желания и предмет мысли»; при этом сам «ум приводится в движение предметом мысли, а один из двух рядов [бытия] сам по себе есть предмет мысли» [Аристотель, 1976, 309].

Однако может ли Разум (’ақл), о котором пишет Аристотель, мыслить? Автор «Метафизики» тут же признает теоретическую сложность этого вопроса.

В самом деле, если он ничего не мыслит, а подобен спящему, то в чем его достоинство? Если же он мыслит, но это зависит от чего-то другого (ибо тогда то, что составляет его сущность, было бы не мыслью, а способностью [мыслить]), то он не лучшая сущность: ведь ценность придает ему мышление [Аристотель, 1976, 315].

Как бы то ни было, «Первый учитель» находит выход из сложившейся коллизии:

Что же именно мыслит [разум]? Либо сам себя, либо что-то другое; и если что-то другое, то или всегда одно и то же, или разное. Так вот, есть ли здесь разница или это все равно, мыслить ли прекрасное или все что угодно? Не нелепо ли мыслить некоторые вещи? Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение [Аристотель, 1976, 315].

Иными словами, Первый Разум, согласно Аристотелю, не подвержен онтологической деградации, выражающейся в изменениях бытийного статуса: коль скоро Разум совершенен, он обладает исключительно потенциальным состоянием и никогда не «нисходит» до трансформаций — интеллигибельных или, тем более, материальных.

Однако связь, существующая между Перводвижателем и Разумом, с одной стороны, и миром «возникновения и уничтожения» — с другой, есть «затруднительное дело», осложненное зависимостью Разума от «постигаемого», его интеллигибельий. В таком случае

ясно, что существовало бы нечто другое, более достойное, нежели ум, а именно постигаемое мыслью. Ибо и мышление и мысль присущи и тому, кто мыслит наихудшее. Так что если этого надо избегать (ведь иные вещи лучше не видеть, нежели видеть), то мысль не была бы наилучшим. Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении [Аристотель, 1976, 315-316; ср.: Ибн Рушд, 1938, 1697-1699].

Аристотель уверен: совершенный сам по себе, Разум не должен знать в себе множественности, а значит, и различий, и потому «постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи». Следовательно, «они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [Аристотель, 1976, 316; ср. со средневековым арабским переводом в: Бадави, 1978, 7-10].

Таковы аргументы Аристотеля в пользу строгой единственности Разума, подвергшиеся справедливой критике в *ал-Му‘табар* ал-Бағдādй. Арабский философ, отождествлявший аристотелевский *νοῦς* с божественным знанием (*‘илм*), замечает:

Множественность [интеллигибилий] не означает множественности самости (*zāt*) [Знающего]; множественность отнесена здесь к ее, [самости], приложениям (*udāfāt*), что никак не сказывается ни на единстве самости и ононости (*хувиййа*) [Бога], ни на единстве, обуславливающим необходимость Его самостного существования, ни на Его изначальном [бытийном статусе], благодаря которому мы Его познали [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Как следствие, единство атрибутов Необходимо-Сущего есть «изначальное единство Его самости и ее существование; иначе говоря, мы учим о сути (*хақйқат*) Необходимо-Сущего и Его самости, но не о Его интеллигибиях или приложениях [Его действия]» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77].

Тезис об изменении в самости Всевышнего посредством знания о переходящих явлениях 'Абӯ ал-Баракāt отмечает постольку, поскольку интеллигибии суть

внешняя, не влияющая на самость вещь. Не согласившийся с этим Аристотель противоречит самому себе, ибо он же в «Категориях»<sup>1</sup> утверждал, будто единичное утверждение не становится истиной или ложью само по себе, но только в соответствии с совокупностью вещей, которые обуславливают истинность или ложность. Все потому, что меняется не само утверждение, а обстоятельства, которые ему соответствуют или, напротив, не соответствуют. Если уж [самость] утверждения неизменима, каким образом знание может изменить знающего? [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77]

Отдельно ал-Бағдāдī возражает против аристотелевской теории изменения, произвольно относимой и к материальным сущностям, и к имматериальным самостям. В отличие от тел, рассуждает он, души и знания не перемещаются в пространстве и пребывают «вне места» (*lā fī макāн*).

Более того, изменения в разных телах протекают совершенно по-разному. Например, большой камень, нагреваясь, не возносится ввысь, а холодея — не устремляется вниз; он даже не покидает своего места — в отличие от водяного пара. Также большие, твердые, неподвижные булыжники накаляются и получают способность жечь; в то же время вода, нагреваясь до предела, утрачивает в пару незначительную свою часть, а большая часть [ее массы] остается на месте. До и после превращений, при нагревании или охлаждении, белея и чернея, предметы могут пребывать на одних и тех же местах. Так обстоит дело с телесными изменениями; что говорить об изменениях психических?.. Впрочем, и психические изменения не обязательно связаны с изменениями знаний, волений и решимости, ибо частное суждение не влечет за собой суждения общего... иначе все вещи стали бы подобны друг другу [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:77–78].

<sup>1</sup> Ср.: [Аристотель, 1939, 6-7].

Как мы помним, Аристотель подверг сомнению идею соединения разума и интеллигибилей, утверждая, что, в противном случае, последние «дополняют» первый, что якобы поставит под сомнение его онтологическое совершенство. Этот аргумент «Первого учителя» 'Абū ал-Баракāt парирует двояко. Первый его довод, диалектический, выглядит следующим образом:

Да будет сказано Аристотелю: «Ты знаешь о [Всевышнем] и веришь, что Он — Первоначало и Творец всего. Судишь ли ты о сотворении Им мира так же, как и о его знании?». Если он скажет, что сотворение мира имеет-де началом самость [Господа], — мы скажем: «Знание тоже имеет началом Его самость». Если [Аристотель] имеет в виду, что [знание о частном] принижает [самость Аллаха], ему следует заключить, будто сотворенные Творцом вещи точно так же лишают Его совершенства. Таким образом, Аристотель сам лишит [Бога статуса] Создателя и Первоначала [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:74].

Второй антиаристотелевский аргумент ал-Бағдādī носит силлогистический характер и близок построениям мутакаллимов:

В Первоначале... не совершенство обусловлено действием, но действие — совершенством. Так же и знание [Бога] исходит из самостного совершенства, не оставляющего места изъяну. Изъяна в самости Первоначала нельзя и помыслить, коль скоро Оно едино, тогда как изъян — атрибут излишества или нужды. Следовательно, излишества или нужда — атрибуты множественности и инаковости; иными словами, мы воображаем во множественности малую [ее часть и противопоставляем] прибавлению убыль [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:74-75].

Из приведенных выше аргументов философ делает следующий вывод: самость Господа есть абсолютное единство, в котором нет ни онтологического, ни логического недостатка или изъяна. «Первоначало совершенно и могущественно само по себе: Оно не стало совершенным, создав тварь, но, напротив, создало ее по Своему совершенству» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:75].

Рассуждая о совершенстве мира и Бога, ал-Бағдādī активно прибегает к аксиологической категории «честь», *шараф*. Аллах, учит он, не обрел никакой чести, творя Вселенную; сам креационный акт стал честью, оказанной Богом миру. Но какова, в таком случае, онтологическая основа подобного рода характеристики?

Поистине, сущее делится на две части — на самости и действия (*аф 'āl*). Если [самости и действия] не имеют друг перед другом преимуществ или чести, то и обсуждать здесь решительно нечего. Однако, существуя эта честь на самом деле, она не будет присуща только действи-

ям: ведь если одно действие само по себе лучше другого, то наверняка существует и субстанция, превосходящая другие субстанции. Действия [бытийно] следуют за самостями; следовательно, почетность действия имеет источником честь самости. Честь самости — причина почетности действия, а почетность действия — указание на честь самости [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Итог размышлений 'Абӯ ал-Баракāта понятен: вопреки Аристотелю, Бог не теряет ни Своего совершенства, ни Своей славы, созидая «славное» творение — и, тем более, зная о нем.

Не менее категорически ал-Бағдādī отверг тезис о «затруднительности» связи Разума и его интеллигибилий. По всей видимости, мудрец понял соответствующий пассаж из «Метафизики» буквально: указывая на естественнонаучные трактаты Аристотеля, он вспоминал о вечности движения сфер и свободном, «незатруднительном» его характере. Кроме того, по мнению 'Абӯ ал-Баракāта, разумы и Первоначала могут испытывать «затруднение» в том или ином действии только в том случае, если их природное действие «не совпадет с намерением»: множественные деяния Разума, толкует мудрец слова Аристотеля, как бы переходят из потенциального состояния в актуальное в самом акте постижения интеллигибилий. Но, возвращаясь к тезаурусу мутакаллимов, ал-Бағдādī уточняет использованные арабскими переводчиками «Метафизики» термины<sup>1</sup> и развивает мысль о закравшейся в мысль Аристотеля ошибке:

Потенция бывает либо готовностью (*исти'дād*), либо могуществом (*қудра*). Готовность, обогащенная актуализацией, становится могуществом, а уже из могущества исходят действия. Готовность — это изъян, нуждающийся в совершенстве; действия же происходят благодаря могуществу. Потенция же [Всевышнего] есть вечное, твердое, не ослабевающее и не крепнущее могущество, но никак не готовность, нуждающаяся в совершенствовании [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:79].

Ополчается багдадский философ и против сомнительного в своем существе тезиса Аристотеля о предпочтительности отвращаться от созерцания иных вещей («...иные вещи лучше не видеть, нежели видеть...»). Все дело в том, что «мы заняты созерцанием лучшего и пренебрегаем худшим»; Бог же, «пребывающий *над* созерцанием низкого и прекрасного», не учитывает эстетические характеристики предметов, а следовательно, не

<sup>1</sup> Так, в соответствующем отрывке, повествующем о «затруднительном» характере допущения о непрерывном мышлении ума-потенции («Метафизика», XII, 9; 1074b), древнегреческий концепт *ἐπιπονοῦν* был передан арабскими переводчиками посредством двух терминов, указывающих на телесную усталость — *калал* и *та'аб* (*прим. ред.*).

«оскорбляется» знанием о них [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:79]. Первоначало, согласно 'Абӯ ал-Баракātu, одинаково отдалено как от «благого», так и безобразного; тем более Всевышний «объемлет знанием» существо всякой вещи, которая может лишь по привычке (физиологической ли, культурной ли) казаться человеку «презренной» или, напротив, «прекрасной».

Например, отходы и мусор, попавшие в рот свиньи, кажутся ей настолько же сладкими, как мед для человека. Обозревши целое (*кулл*), ты не найдешь в нем ничего низкого, ничего, достойного забвения, — ни в материальном мире, ни в духовном, ни на небесах, ни на земле. Пребывающий же вне оппозиций (*мудāдда*) и различий (*мубāйна*) тем более ничего не презирает. Всевышний Аллах и Его ангелы настолько велики, что не могут озаботиться каким-либо антиподом или различием, цветом, вкусом или запахом. Да и как может быть иначе, если все сущее по своей самости исходит от Всевышнего; сам Он никак не сопряжен с неким [материальным] образом, а значит, не может, подобно нам, предпочитать одни цвета, вкусы и запахи другим [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:80].

В другом месте *ал-Му'табар* ал-Бағдāдī развивает свою теорию, объясняя «механику» божественного всеведения. В отличие от «Первого учителя», философ не находит в мусульманской доктрине сущностного противоречия: Господь знает обо всех объектах вне зависимости от их количества или продолжительности существования.

Итак, Всевышний Аллах знает Свою самость и все, что отличается от нее. Он вечно знает как о вечных [предметах], так и об обновляемых [вещах] (разумеется, по их материальному и видовому статусу) или движущих и целевых причинах, меняющихся и изменяющихся. Эти изменения не протекают в самости Всевышнего, но в [вещах], которые ведомы Ему такими, какие они есть; Его знание не подвержено росту или убыли, оно — [Его собственность], и Он распоряжается ею, как пожелает, в соответствии с собственными же волей и могуществом [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:81].

'Абӯ ал-Баракāt заключает: Бог всезнающ, — и к этому выводу можно прийти через положительное и отрицательное утверждения. Отрицательное утверждение таково: Аллах онтологически независим от объектов собственного знания, и уже поэтому Его знание не может считаться изъяном или недостатком. Пребывая «по ту сторону» оппозиций, Первоначало остается их Творцом и сторонним наблюдателем, «объективным», но не «объектным» созерцателем тех или иных самостных характеристик. Положительная сторона того же утверждения гласит: знание должно быть утверждено за Всевышним так же, как и Его креационное могущество; отказав Богу во всеведении, теолог тотчас же грешит против

всех своих катафатических справок, лишая их стройного логического основания. Как следствие, аристотелианская критика всезнания Разума объявляется ал-Багдādī несостоятельной [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:81].

На наш взгляд, завершить этот раздел работы уместно цитатой Ибн Рушда (ум. 595/1198), по-своему (а в чем-то — и даже единодушно с 'Абū ал-Баракāтом) ополчавшегося против «интелигибельного нигилизма» Аристотеля:

Первоначало (*Мабда' 'аввал*)... знает только Себя; сущее же Оно знает по его бытию — причине его, сущего, существования. К примеру, тот, кто познал жар от костра, знает природу всякого жара... Так же и Первоначало (велико Оно!) знает природу сущего в соответствии с тем, чем оно бытийствует в целом, — то есть в соответствии с собственной самостью... Его знание — причина бытийствующего [Ибн Рушд, 1938, 1707].

### Мусульманские мутакаллимы и божественное всезнание

Единомышленники же ал-Багдādī, представители мусульманского калама<sup>1</sup>, настаивали на исключительности божественного всезнания. Согласно мутакаллинам, Богу ведомо все, что было, есть и будет; Он объемлет знанием прошлое, настоящее и будущее, великое и малое, целое и частное. Зачастую богословы, отстаивавшие эти утверждения, ссылались на следующие айаты Корана: «И носит самка и слагает только с Его ведома... Разве они не видели, что Аллах, который создал их, — Он сильнее их мощью? [35:11; 41:15]»<sup>2</sup>. «“Мощь” здесь, — пояснял ал-Бақиллāнī (ум. 403/1013), — означает “могущество”; следовательно, [Аллах] утвердил за Собой и могущество, и знание» [ал-Бакиллани, 1957, 203]. Впрочем, ревелятивные доводы мутакаллимы подкрепляли аргументами рационалистического порядка. В частности, ашарит ал-Джувайнī (ум. 478/1085) умело пользовался как космологической, так и телеологической классическими аргументациями.

Если Творец — действительно Создатель мира, а разумный [человек] узрел Его милости, увидел, насколько искусно и прочно устроены небеса и земля, — если все это так, то [разум] не сможет не прийти к следующему выводу: все [сущее] создано всезнающим и могущественным [Божеством]. Невежда, бессильный [калека] или мертвец ни за что не смогли бы произвести [столь прекрасные вещи]. Кроме того, всякому

<sup>1</sup> Следует отметить, что здесь и далее мы ссылаемся на работы адептов суннитского калама — ашаритов и матуридитов.

<sup>2</sup> Перевод И.Ю. Крачковского (*прим. ред.*).

разумному известно, что умелое дело происходит далеко не от невежд; глупо полагать, будто стройные и пронумерованные строки [текста] выведены тем, кто никогда не видел ни одного почерка. Верующий в это — глупец, распрошавшийся с разумом! [ал-Джувайни, 2009, 63]

Вышеприведенную, доктринальную, по сути, позицию ал-Багдādī был вынужден отстаивать на языке фаласифа, в арабско-перипатетическом метафизическом дискурсе.

### Арабские перипатетики и знание Первого Сущего

Известно, что ал-Фārābī (ум. ок. 339/951), а вслед за ним — и Авиценна (ум. 427/1037) не только отказали простому Первоначалу во всезнании, но и активно обсуждали механизм постижения им универсальных интеллигибилей. Так, ал-Фārābī писал:

Поскольку Он не является материей и не обладает материей какого-либо рода, Он по своей сущности является актуальным интеллектом. Ибо все то, что удерживает форму интеллекта и умопостигает актуально, является материей, в которой предмет существует. Точно так же и в том случае, если предмет существует без участия материи, он является по своей сущности актуальным интеллектом: таково существование Первого Сущего. Следовательно, оно есть актуальный интеллект, и Он также, по существу своему, есть умопостигаемый субъект интеллекции, потому что Он есть также то, что удерживает умопостигаемый актуальный объект интеллекции и является материей. И оно постигаемо интеллекцией, поскольку само является интеллектом, так как то, сущность чего является интеллектом, не нуждается в том, чтобы быть умопостигаемым, и не нуждается в другой сущности, вне себя, которую Он познает интеллекцией. Напротив того, Он в себе самом умопостигает свою сущность. Поскольку Он мыслит своей сущностью, то становится знающим, и, поскольку Его сущность умопостигает Его, Он становится и актуальным интеллектом. А поскольку Его сущность постигает Его в качестве актуального объекта интеллекции, то Он умопостижим актуально. Точно так же Он не нуждается в том, чтобы быть актуальным интеллектом и актуально знающим в сущности, которую бы Он умопостигал и приобрел извне; напротив, Он — интеллект и знающий, поскольку Он мыслит своей сущностью [ал-Фараби, 1972, 212–213].

Итак, согласно ал-Фārābī, Всевышний онтологически не нуждается в познании чего-либо внешнего по отношению к Его собственной самости. Знание Бога, по философу, тождественно Его сущности (*джавхар*), которая, в свою очередь, едина и неделима. «Что касается Первого Сущего, — отмечал “Второй учитель”, — то у него... интеллект, интеллигирующий и

умопостигаемый объект интеллекции — все сливается в одном значении и в одной субстанции — неотделимы» [ал-Фараби, 1972, 214].

Главное отличие божественного знания от человеческого, по мнению ал-Фārābī, состоит в том, что первое никак не обусловлено темпоральностью [ал-Фараби, 1890, 58]. Посему философ делит знание как таковое на два вида — множественное или психологическое (собственно, человеческое) и абстрактное, простое и монистическое (божественное). В подтверждение своих слов ал-Фārābī приводит следующую иллюстрацию. Божественное знание подобно данным, почерпнутым умелым ритором из выступления оппонента. Пытаясь восстановить ход простой мысли противника, ритор вынужден развертывать ее и облекать в слова и предложения, из единого порождая множественное; конечный результат «реконструкции» оратора и символизирует человеческое, психологическое знание. При этом ал-Фārābī подчеркивает: именно простое знание порождает знание множественное, но никак не наоборот [ал-Фараби, 1346 г.х., 24]. Следовательно, единое знание Бога о Себе порождает множественность вне Его самости [ал-Фараби, 1394 г.х., 60]. Как объясняет Авиценна,

Всевышний Аллах знает все вещи одним-единственным знанием; это знание не изменяется посредством изменения познанного [объекта]. Его знание неотлично от Его же самости: Он знает Себя, являясь началом всего сущего. Он непричастен преходящему и измененному, — а значит, Он объемлет вещи неизменяемым знанием. Интеллигибилии следуют за Его знанием, но никак не наоборот [Ибн Сина, 1354 г.х., 9].

В отличие от Аристотеля, ал-Фārābī признавал за Первым Сущим знание, — разумеется, знание особенное, отличное от человеческого. Одновременно с тем, как уже было отмечено выше, «Второй учитель» умело отличал логическую последовательность, «сочетание» интеллигибилий в «высоком Разуме» от последовательности онтологической, составляющей суть природной причинности.

Поистине, Всевышний Аллах знает вещи из Своей самости... Его знание о Себе есть причина знания об ином. Если Первый знает о предопределенном Им же благодетии раба, это послужит причиной о другом знании — знании о даровании [этому же рабу] милости. Если Он знает о чем-либо непрекращающемся благоденствии, это — основание знания о вечном пребывании [того же субъекта] в раю. Здесь нет временной последовательности — только самостная [ал-Фараби, 1394 г.х., 97].

Тем не менее позиция ал-Фārābī, заявленная в приведенной выше цитате, значительно замутнена другими отрывками, в которых философ ополчается против безымянных оппонентов. Так, арабский перипатетик пишет:

Другие же думают, будто, помимо [универсальных] интеллигибилий, [Аллах] знает и о партикуляриях, — и даже представляет их Себе в осязаемой форме!.. Он осознает-де то, что существует сейчас, — а значит, в Его интеллигибилиях постоянно сменяются правда, ложь и исключают друг друга бесконечные суждения: положительное становится вдруг у Него отрицательным, а отрицательное — положительным [ал-Фараби, 1405 г.х., 90]<sup>1</sup>.

Подобного рода теологема, согласно ал-Фārābī, приводит к очевидным несуразицам. Например, всезнание Бога авторам описанной идеи приходится трактовать как темпоральное поле, на котором партикулярии повторяют друг друга: Всевышний как бы узнает о трех модальностях одного и того же события — прежде, во время и по результатам его проведения в жизнь [ал-Фараби, 1405 г.х., 91]. В свою очередь ал-Ғазālī оригинально обратил возражение «Второго учителя» против него самого: по мнению ашаритского мыслителя, Господь еще прежде сотворения мира познал последний неделимым знанием. По ал-Ғазālī, божественное знание сущностно едино, в отличие от модусов (*ахвāl*) бытийствующей вне его Вселенной [ал-Газали, 210].

Но вернемся к арабским перипатетикам и заявленной ими позиции по проблеме божественного всеведения. Ибн Сйна, как и ал-Фārābī, постулировал универсальный характер знания Первоначала. В частности, он писал:

Всевышний Аллах знает вещи... Он знает самость каждого — но просто и универсально; точно так же Он знает времена — универсально... Точно так же, [универсально, человек] постигает [времена] затмений и их периодичность. Итак, [Бог] знает о состояниях, деяниях и изменениях предметов универсально; это знание не меняется, не исчезает и не предполагает [деления] на прошлое, настоящее и будущее [Ибн Сина, 66–67].

Но как в таком случае Всевышний обладает знанием о всякой «пылинке», о бесконечно малых предметах? Авиценна отвечает на этот вопрос так:

Он знает о них универсально... Необходимо-Сущее не постигает партикулярии так, чтобы на них можно было указать. Например, необязательно наблюдать конкретное затмение, чтобы узнать о том, что оно случится, скажем, сегодня или завтра; [о грядущем затмении] мы узнаем универсально, как о следствиях конкретных движений и времен. Для

---

<sup>1</sup> Ту же непоследовательность мы обнаруживаем и у Авиценны, который, вначале усвоив Богу знание об универсальном, отмечает: «Ничто на небесах и на земле не скроется от Него — ни нечто личное, ни что-то [мизерное], весом с пылинку!» [Ибн Сина, 1938, 247].

этого не нужно указывать на него [в его конкретности, воплощенности]. Так и Необходимо-Сущее универсально познает партикулярии и порядок сущего, — так знай же, что порядок мира есть единый, умопостигаемый порядок [Ибн Сина, 14].

«Главный шейх» отмечал: будь знание Бога связано с изменениями материи и акциденций, на Его самость оказывалось бы внешнее воздействие, а вечный атрибут стал бы зависим от преходящих состояний тварного мира [Ибн Сина, 116; Ибн Сина, 1418 г.х., 384]. На это соображение Авиценны ал-Бағдāдй замечал, что «постигающий не существует благодаря постигаемому, но действует, то есть постигает. Постигание следует за самостью, но не предшествует ей» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:82]. Апелляция же Ибн Сйны к сомнительному утверждению, что «постигшая интеллигибилии самость перестает быть Необходимо-Сущим», и вовсе кажется 'Абӯ ал-Баракāту софизмом, «близким к речам поэтов и краснобаев», коль скоро «Первоначало есть Необходимо-Сущее-благодаря-Себе», — иначе говоря, «Оно постигает, существует благодаря Себе и из Себя» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:82].

Также Авиценна писал: «Необходимо-Сущее, постигающее иное, обретает некий внешне обусловленный модус [бытия]» [Ибн Сина, 97, 116, 117]. Очередной аргумент философа вызывал удивление у 'Абӯ ал-Баракāта, в связи с этим вновь возвращавшегося к обсуждению креационного акта: «Положим, знание — нечто, обретенное Необходимо-Сущим в отношении Его творения. Его творения же появились благодаря Его самости. Как следствие, то, что появляется благодаря действию самости, тоже существует благодаря самости» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:83]. Иными словами, отрицающие необходимый характер существования знания как чего-то, изменившего божественную самость, тем более должны ставить под сомнение неизменность пресловутой самости после сотворения мира (благодаря которому и актуализировалось «внешнее знание» Вседержителя).

Ал-Бағдāдй соглашается с Ибн Сйной, что Необходимо-Сущее, будучи началом Вселенной, постигает Себя — причину всех вещей. Однако, по 'Абӯ ал-Баракāту, следует помнить и о том, что «Всевышний постигает все виды интеллигибилий, все формы восприятия. Ведь Он — Слышащий, Видящий, Постигший, Знающий, Мудрый, Определяющий, Управляющий. Он слышит все явленное и сокрытое» [ал-Бағдади, 1357 г.х., 3:83]. Что до утверждения Ибн Сйны о том, что множественность интеллигибилий влечет за собой внутреннюю множественность самости, то его багдадский мыслитель парирует так же легко, как и аргументы Аристотеля: «Множественность [интеллигибилий] не означает

множественности самости [Знающего]; множественность отнесена здесь к ее, [самости], приложениям, что никак не сказывается... на единстве самости и оности [Бога]» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:76].

Следует отметить, что Ибн Сйнā-гносеолог настаивал на гомогенности субъекта и объекта познания. Он заключал, что Всевышний Аллах есть

чистый разум и абстрагированная от материи самость; Он — не телесная сила. Абстрагированная [от материи] чтойность не может постичь уничтожимые партикулярии в их уничтожимости; в противном случае, познав их в материи, эта [высокая чтойность] станет субъектом чувственного познания или воображения. И воображение, и чувственное познание невозможны без ограниченного, телесного инструмента, — что неприменимо к Всевышнему Аллаху [Ибн Сина, 1938, 247].

'Абӯ ал-Баракāt, в свою очередь, спешит опровергнуть это мнение Авиценны, возвращаясь к элементарной антропологической спекуляции. Коль скоро субъектом познания «партикулярных звуков и образов» остается не какая-нибудь телесная сила, а душа, «Главный шейх» ошибается; в противном случае «разумные души не были бы связаны с телами и никак с последними не общались бы... и мы не в силах были бы познать что-либо» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:84]. Более того, Ибн Сйнā, если верить ал-Бағдādī, допускает в своем гносеологическом силлогизме серьезную ошибку: «Итак, взор возносит-де зримый образ в телесное воображение; выходит, что разум, постигающий [образ] в воображении, тоже имеет дело с телами» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:85]. Следовательно, любое рассуждение Авиценны о механизме познания рекурсивно и оттого не может считаться исчерпывающим.

Из выкладок ал-Бағдādī также следует, что Ибн Сйнā строит свою теологию на своеобразном — и едва ли обоснованном — сближении божественного всезнания с человеческим, тварным познанием. На тот же онтологический просчет указывает Ибн ас-Саййид ал-Бағалйавсī (ум. 521/1127), адресовавший фаласифа следующую инвективу:

Вы полагаете, будто Всевышний Творец походит на людей (самостно ли, атрибутивно ли) — или нет? Если же Он подобен людям в Своих самости или атрибутах, Он располагает человеческими изъянами и вещественным существованием. Если же дело обстоит иначе, то на каком основании вы сличаете... Его познание с человеческим, рассуждая о возможном познании Им вещей посредством силлогизмов или чувств? [ал-Баталйавси, 1988, 118-119].

Как и ал-Бағалйавсī, 'Абӯ ал-Баракāt указывает на недопустимость каких бы то ни было аналогий между тварным и вечным универсами, — а значит, и на непоследовательность арабских перипатетиков:

Знание — не выведение образов познанного в мире, как о том рассуждают фаласифа. Обрати внимание: мы познаем такое сущее, что не занимает места в нас или наших телах (например, небеса, места, страны, растения, животных и людей)... Ни душа, ни тело не содержат места, в которых эти образы могут пребывать. Если наши мысли справедливы в отношении нас, то тем более они справедливы в отношении абстрагированной [от материи] самости Всевышнего Аллаха: она не должна служить субстратом или материей для интеллигибилий [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:98].

Как мы помним, Аристотель и Авиценна настаивают, что постижение партикулярий вносит множественность в самость Бога. Однако предложенное ими решение проблемы божественного знания обстоятельно деконструируется ал-Багдādī.

Каким образом Познающий, то есть актер, может быть тождествен познанию — акту — и познанному? Если Всевышний Аллах постигает Себя собственной же самостью, не прибегая к акту постижения, то чем Он отличается от того, кто не постигает самого себя? Ведь, отторгая от Него постижение, мы утверждаем за Ним одну лишь самость... Называя Всевышнего тремя именами, — «Разум», «Разумный» и «Разумеемое», — они объявили о смысловом тождестве этих имен; однако всякий разумный знает, что действие — не действующий, познание — не познающий, а постижение — не постигаемое [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:97–98].

Не менее важно помнить, утверждает 'Абū ал-Баракāt, о единственности божественного знания и множественности его приложений (*ta'alluqāt*); коль скоро приложения знания суть абстрактные понятия, не существующие во внешнем, «воплощенном» мире, они не создают множественности в самости Господа [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:98; ал-Джурджани, 489]. Примерно в том же ключе рассуждал о божественном всезнании ашарит Фахруддин ар-Рāзī (ум. 605/1209): «Отчего же нельзя сказать, — вопрошал он, — что самость [Всевышнего] предполагает знание о конкретной вещи в случае ее, вещи, появления?.. Стоит некоему состоянию появиться, самость [Аллаха] естественным образом уже знает о нем» [ар-Рази, 52]<sup>1</sup>.

Таков ответ 'Абū ал-Баракāта на предложенную арабскими перипатетиками критику традиционного каламического учения о божественном знании. Каким же образом философ излагал собственную «провиденциалистическую теологию»?

---

<sup>1</sup> Возможно, здесь ар-Рāзī по-своему развивает учение ал-Багдādī о «двух волях» Бога — вечной и обновляющейся, поддерживающей существование мира.

Постигаемые объекты ал-Багдādī делит на бытийные (*вуджудиййа*), наблюдаемые в их «воплощенности», и ментальные (*зихниййа*), воспринимаемые разумом человека. При этом последний вид объектов не отпечатывается в разуме или в органах чувств в качестве неких «образов» (*сувар*): взор, вкус, осязание, слух и обоняние, равно как и силлогистическое мышление, средство постижения ментальных объектов, — не более чем механизмы, посредством которых душа обретает интеллигибилии. Как следствие, процесс перцепции объявляется ал-Багдādī «непричастным» миру материальных процессов; объекты познания не «привходят» в «субстрат» души или божественной самости и не создают страшщей «апофатиков» дурной множественности.

По мнению 'Абū ал-Баракāта, сам по себе процесс познания двухчasten, он состоит, условно говоря, из перцепции и апперцепции. Например, чтобы заявить о знакомстве с кем-либо, субъект познает своего визави вначале посредством органов чувств, а затем — через вторичное «припоминание» дня знакомства, содержания бесед и зрительного образа собеседника. «Тем не менее, — замечает мыслитель, — все эти интеллигибилии, принадлежащие человеческому разуму, не выбиты в нем как формы или обладающие весом или объемом меры; они не хранятся в теле человека или его механизмах» [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:89].

Сравнивая божественное знание со знанием человека, вынужденно постигать тварные, возникающие и уничтожаемые вещи, ал-Багдādī писал:

Ряд ментальных образов служит причиной сущего, как, например, образ представленного в душе ювелира ножного браслета; другие образы — напротив, результат [воздействия] на нас сущего, вроде образов Солнца и Луны. Все образы, бытийствующие в мире владычества, pochodят на [образ] браслета, [запечатленный в разуме] ювелира... Причина существования браслета — человек, вспомнивший о форме и виде браслета или перстня; другое дело — существование Луны, причина появления ментального образа. Знание же Всевышнего Аллаха [предшествует бытию мира и является его причиной] [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:93].

Признавая, подобно мутакаллимам, атомарную природу интеллигибилий, 'Абū ал-Баракāt упрекал фаласифа в непоследовательности: Бог, ведающий универсалии, оказывается, согласно арабским перипатетикам, менее осведомленным в делах творения, чем человек, объемлющий знания о многочисленных партикуляриях.

Так, они приписали Богу неведение, — Ему-то, подателю мудрости и знания!.. Если Всевышний Аллах — Первоначало, то Он же — начало всякого знания, познания и познанного. Начало знания само должно

обладать знанием о всяком объекте — большом или маленьком, всеобщем или частном. В противном случае у знания появится другой, нежели Первосущее, источник, что невозможно. А значит, стремление [фаласифа] избавить Первоначало от [сравнения с тварью] походит на уничтожение фундамента стены, после которого не остается ни фундамента, ни стены [ал-Багдади, 1357 г.х., 3:94-95].

Вновь и вновь возвращаясь к телеологическому аргументу в пользу существования Творца, ал-Багдādī постулирует необходимый характер взаимодействия Абсолюта с партикуляриями — как материальными, так и интеллигибельными. Вседержитель, создавший «множество деяний» и «поддержавший действия многих творений» [ал-Багдади, 1357 г.х., 2:288], хранит всякую вещь, — а значит, и знает о ней в ее уникальном бытии.

Все малые и великие вещи покорены мудрому порядку. Ничто не создано зря — ни поры в коже, ни слюнные железы, ни капилляры малых животных, которые и разглядеть-то трудно. Облака, несущие воду, идут к жаждущим землям, Солнце и Луна знают свой ход... Аллах, Всеведущий и Мудрый, хранит это равновесие, этот порядок сущего, без ущерба для какого-либо вида. Он неспособен на бессмысленное действие, Он видит цели действий, отпечатанные в частностях и мельчайших частицах... Ничто не скроется от Его знания — ни на небе, ни на земле! [ал-Багдади, 1357 г.х., 2:289]

Такова в целом спекуляция 'Абū ал-Баракāта ал-Багдādī о божественном знании. Рецепция учения Натанеля в работах перипатетиков и сочувствующих им мутакаллимов-ашаритов заслуживает отдельного исследования; нам же достаточно констатировать совпадение взглядов 'Абū ал-Баракāта и суннитских мутакаллимов на интересующую нас проблему Господнего всеведения. Впрочем, доктринальное единомыслие ал-Багдādī с ашаритскими и матуридитскими мыслителями ни в коем случае не означает единства их аргументации. Напротив, именно багдадского философа следует считать одним из выдающихся представителей позднего, антиперипатетического калама и основоположником оригинальной атрибутивной теологии, важнейшая часть которой была представлена читателю в нашей обзорной статье.

#### Список использованных источников и литературы

- Аристотель, 1939 — *Аристотель*. Категории/ Пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого. М.: Соцэргиз, 1939. 120 с.
- Аристотель, 1976 — *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. Метафизика. О душе/ Под ред. В.Ф. Асмуса. М.: «Мысль», 1976. 548 с.

- Ал-Багдади, 1357 — *ал-Бағдәддӣ*, 'Абӯ ал-Баракāt. Ал-Му'табар фӣ ал-ҳикма ал-'илāхийя. 3 тт. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1357 г.х. Бадави, 1978 — *Бадави*, 'А. Аристо 'инд ал-'араб. Кувейт: Вакāлат ал-ма'тбӯ'āt, 1978. 162 с.
- Ал-Бакиллани, 1957 — *ал-Бāқиллāнӣ*, 'Абӯ Бакр. Ат-Тамхїд. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқийя, 1957. 458 с.
- Ал-Баталйавси, 1988 — *ал-Баталйавсӣ*, 'Абдуллāх. Ал-Ҳадā'иқ фӣ ал-ма'тāлиб ал-'āлийя ал-фалсафийя. Бейрут: Дār ал-фикр, 1988. 176 с.
- Ал-Газали — *ал-Газālӣ*, 'Абӯ Ҳāмид. Ал-Иқтисād фӣ ал-и'тиқād. Эр-Рияд: Дār ал-минхāдж, б.г. 480 с.
- Ал-Джувайни, 2009 — *ал-Джувайнӣ*, 'Абӯ ал-Ма'ālӣ. Ал-Иршād. Каир: Мактабат ас-сакафа ад-дйнийя, 2009. 341 с.
- Ал-Джурджани — *Ал-Джурджāнӣ*, *аш-Шарїф*. Шарҳ ал-мавақиф. Стамбул: б.и., б.г. 691 с.
- Ибн Рушд, 1938 — *Ибн Рушд*. Тафсїр мā ба'д ат-табї'а. Бейрут: ал-Ма'тба'а ал-кātўлийкийя, 1938. 1834 с.
- Ибн Сина — *Ибн Сїнā*. Ат-Та'лиқāt. Бейрут: ад-Дār ал-'ислāмийя ли-т-тїбā'а ва ан-нашр, б.г. 200 с.
- Ибн Сина, 1354 — *Ибн Сїнā*. Маджмӯ' расā'ил. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1354 г.х. 94 с.
- Ибн Сина, 1938 — *Ибн Сїнā*. Ан-Наджāt. Каир: Ма'тба'ат ас-са'āда, 1938. 312 с.
- Ибн Сина, 1418 — *Ибн Сїнā*. Ал-'Илāхиййāt. Кум: Ма'тба'ат Бақирї, 1418 г.х. 520 с.
- Ал-Ираки, 1973 — *ал-'Ирāқӣ*, 'А. Дирāсāt фӣ мазāхиб фалāсифат ал-Машриқ. Каир: Дār ал-ма'āриф, 1973. 230 с.
- Ар-Рази — *ар-Рāзӣ*, *Фаҳруддйн*. Ма'āлим 'уқўл ад-дйн. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабий, б.г. 154 с.
- Ал-Фараби, 1890 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Расā'ил. Лейден: Brill, 1890. 182 с.
- Ал-Фараби, 1346 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Ат-Та'лиқāt. Хайдарабад: Дә'ират ал-ма'āриф ал-'усмāнийя, 1346 г.х. 28 с.
- Ал-Фараби, 1972 — *ал-Фараби*, *Абу Наср*. Философские трактаты/ Пер. с араб. Б.Я. Ошеровича, А.С. Иванова, И.О. Мохаммеда и А.В. Сагадеева. Алма-Ата: «Наука», 1972. 430 с.
- Ал-Фараби, 1394 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Фуқўс ал-ҳикам. Багдад: Мактабат 'Амїр, 1394 г.х. 112 с.
- Ал-Фараби, 1405 — *ал-Фārāбӣ*, 'Абӯ Наср. Фуқўл мунтаза'а. Бейрут: Дār ал-машриқ, 1405 г.х. 128 с.

## References

- Aristotle. *Kategorii* [The Categories]. Moscow: "Socekiz", 1939, 120 pp. (Russian Translation)
- Aristotle. *Sochineniya v Chetirekh Tomakh* [Selected Works in 4 vols]. Vol. 1. Moscow: "Mysl", 1976, 548 pp. (Russian Translation)

- Badawī, 'A. *Aristō 'ind al-'Arab* [Aristotle and the Arabs]. Kuwait: Wakālat al-maṭbū'āt, 1978, 162 pp. (In Arabic)
- Al-Bağdādī, 'Abū al-Barakāt. *Al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah al-'Ilāhiyyah* [The Investigated Divine Wisdom]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1357 H., 3 vols (In Arabic)
- Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Tamhīd* [The Prolegomena]. Beirut: al-Maktabah al-Šarqiyyah, 1957, 458 pp. (In Arabic)
- Al-Baṭalyawsī, 'Abdullāh. *Al-Ḥadā'iq fī al-Maṭālib al-'Āliyah al-Falsafiyah* [The Gardens: On Sophisticated Philosophical Matters]. Beirut: Dār al-fikr, 1988, 176 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Filosofskiye Traktaty* [Philosophical Treatises]. Alma-Ata: "Nauka", 1972, 430 pp. (Russian Translation)
- Al-Fārābī. *Fuṣūl Muntaza'ah* [Selected Chapters]. Beirut: Dār al-Mašriq, 1405 H., 128 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam* [The Seals of Wisdom]. Baghdad: Maktabat 'Amīr, 1394 H., 113 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Rasā'il* [The Treatises]. Leiden: Brill, 1890, 182 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī. *Al-Ta'līqāt* [The Commentaries]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1346 H., 28 pp. (In Arabic)
- Al-Ġazālī, 'Abū Ḥamid. *Al-Iqtīṣād fī al-'Itiqād* [The Moderation in Belief]. Riyadh: Dār al-minhāğ, 480 pp. (In Arabic)
- Al-Ġurğānī, al-Šarīf. *Šarḥ al-Mawāqif* [The Commentary on al-Mawāqif]. Istanbul, 691 pp. (In Arabic)
- Al-Ġuwaynī, 'Abū al-Ma'ālī. *Al-Iršād* [The Guidance]. Cairo: Maktabat al-ṭaqāfah al-dīniyyah, 2009, 341 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Tafsīr mā ba'd al-Ṭabā'ah* [The Commentary on Metaphysics]. Beirut: al-Maṭba'ah al-kātūlikīyyah, 1938, 1834 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-'Ilāhiyyāt* [The Theology]. Qumm: Maṭba'at al-Bāqirī, 1418 H., 520 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Mağmū' Rasā'il* [The Treatises]. Hyderabad: Dā'irat al-ma'ārif al-'uṭmāniyyah, 1354 H., 94 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Nağāt* [The Salvation]. Cairo: Maṭba'at al-sa'ādah, 1939, 312 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Al-Ta'līqāt* [The Commentaries]. Beirut: al-Dār al-'islāmiyyah li-ṭ-ṭibā'ah wa al-našr, 200 pp. (In Arabic)
- Al-'Irāqī, 'A. *Dirāsāt fī Maqāhib Falāsifat al-Mašriq* [Studies in Eastern Philosophers' Teachings]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1973, 230 pp. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn. *Ma'ālim 'Uṣūl al-Dīn* [A Summa in Religion Principles]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 154 pp. (In Arabic)