



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES



ИРАНСКИЙ ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
IRANIAN INSTITUTE OF PHILOSOPHY



ФОНД ИБН СИНЫ
IBN SINA FOUNDATION

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак

Журнал
исламской философии

2025

Том III

№ 1



Москва
2025

ISSN 2949-1126 (печатн.)
ISSN 3034-1841 (электр.)

Ишрак. Журнал исламской философии 2025. Т. 3. № 1

Главный редактор:

акад. А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва)

Заместители главного редактора:

А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал (Институт философии РАН, Москва)

Выпускающий редактор:

Вс.В. Золотухин (НИУ «Высшая школа экономики», Москва)

Редакционная коллегия:

А.А. Аликберов (Институт востоковедения РАН, Москва), Х. Ансари (Институт перспективных исследований, Принстон), С. ал-Бусклави (Университет Зайеда, Дубай), А.К. Бустанов (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань), Ф. Дафтари (Институт исмаилитских исследований, Лондон), А. Каеминия (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Г. Какаи (Ширазский университет, Шираз), Н.С. Кирабаев (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), Л.У.К. ван Лит (Утрехтский университет, Утрехт), Д.В. Микульский (Институт востоковедения РАН, Москва), О. Мир-Касимов (Институт исмаилитских исследований, Лондон), И.Р. Насыров (Институт философии РАН, Москва), Р.В. Псху (Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва), А.А. Рашад (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), М.Дж. Рудгар (Институт исследований исламской культуры и мысли, Тегеран), Т.Г. Туманян (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург), Е.А. Фролова (Институт философии РАН, Москва), Ж. Хатем (Университет Святого Иосифа, Бейрут), М.Я. Яхьяев (Дагестанский государственный университет, Махачкала)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук.

Издатель: ООО «Садра».

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2023 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на журнал исламской философии «Ишрак» обязательна.

Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей.

Номер подготовлен при участии научного отдела Фонда Ибн Сины.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 508.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Сайт: <https://ishraq.iphras.ru/>

ISSN 2949-1126 (Print)
ISSN 3034-1841 (Online)

Ishraq. Islamic Philosophy Journal **2025. Volume 3. No. 1**

Editor in Chief:

Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS)

Deputy Chief Editors:

Andrey A. Lukashev, Faris O. Nofal (Institute of Philosophy, RAS)

Executive Editor:

Vsevolod V. Zolotukhin (HSE University)

Editorial Board:

Alikber K. Alikberov (Institute of Oriental Studies, RAS), Hassan Ansari (Institute for Advanced Study), Said El Bousklaoui (Zayed University), Alfrid K. Bustanov (Institute of History named after Sh. Marjani, Tatarstan Academy of Sciences), Farhad Daftary (Institute of Ismaili Studies), Jad Hatem (Saint Joseph University of Beirut), Nur S. Kirabaev (RUDN University), Lambertus Willem Cornelis van Lit (Utrecht University), Dmitriy V. Mikulskiy (Institute of Oriental Studies, RAS), Ghasem Kakaie (Shiraz University), Orkhan Mir-Kasimov (Institute of Ismaili Studies), Ilshat R. Nasyrov (Institute of Philosophy, RAS), Ruzana V. Pskhu (RUDN University), Alireza Qaeminia (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Ali Akbar Rashad (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Mohammad Javad Rudgar (Research Institute for Islamic Culture and Thought), Tigran G. Tumanyan (Saint Petersburg State University), Evgeniya A. Frolova (Institute of Philosophy, RAS), Mukhtar Ya. Yahyayev (Dagestan State University)

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Publisher: Sadra Publishers.

Frequency: 2 times per year. First issue: January 2023.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77 - 83320 on May 19, 2022.

All materials published in the "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" undergo peer review process.

No materials published in "Ishraq. Islamic Philosophy Journal" can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal.

Statements of fact and opinion in the articles in "Ishraq. The Islamic Philosophy Journal" are those of the respective authors and contributors and not of "Ishraq. Islamic Philosophy Journal".

The issue was prepared with the participation of the Scientific Department of the **Ibn Sina Foundation**.

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Тел.: +7 (495) 697-66-01

E-mail: ishraq_journal@mail.ru

Website: <https://ishraq.iphras.ru/>

В НОМЕРЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Б. Мусаметов.* Методологии научных исследований
в средневековом мусульманском мире 6

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

- Ал-Ҳāким ал-Джишшамī.* Толкование «Источников вопросов
и ответов». О сообщениях (Предисловие, подготовка
арабского текста и примечания Ф.О. Нофала). 33

ПЕРЕВОДЫ

- Ральбаг.* Войны Господа. [О чудесах] (Вступительная статья,
перевод с иврита и комментарии В.В. Слепцовой) 91

РЕЦЕНЗИИ

- T. Abdollahi-Sohi.* Hijaz: the Crossroad of Islam. A Review of:
al-‘Ujaymī, Ḥasan b. ‘Alī. Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz
(Khabāyā al-zawāyā “Secrets of the Lodges” & Risāla fī ṭuruq al-ṣūfiyya
“Treatise on Sufi Orders”). Ed. by Naser Dumairieh. Leiden:
Brill, 2023, 521 p. 122
- Ю.Е. Федорова.* Ключ к человеческой душе. Рецензия на:
‘Амтар, Фарид ад-Дин. Божественная книга (Илахи-наме): в 2 кн. /
Изд. подгот. Л.Г. Лахути. М.: Ладомир; ВРС, 2022. 890 с. + 567 с. . . . 129

TABLE OF CONTENTS

CASE STUDIES

<i>Musametov B.</i> Scientific Methodologies in the Medieval Muslim World	6
---	---

PRIMARY SOURCES

<i>Al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī.</i> A Commentary on the “Sources of Questions and Answers”. On Oral Reports (Introduced, published and commented by Faris O. Nofal).	33
--	----

TRANSLATIONS

<i>Ralbag.</i> Wars of the Lord. [On Miracles] (Introduction, translation, commentaries by Valeriya V. Sleptsova)	91
---	----

REVIEWS

<i>Abdollahi-Sohi T.</i> Hijaz: the Crossroad of Islam. A Review of: al-‘Ujaymī, Ḥasan b. ‘Alī. <i>Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz</i> (<i>Khabāyā al-zawāyā “Secrets of the Lodges” & Risāla fī ṭuruq al-ṣūfiyya</i> “ <i>Treatise on Sufi Orders</i> ”). Ed. by Naser Dumairieh. Leiden: Brill, 2023, 521 pp.	122
<i>Fedorova Yu.</i> The Key to the Human Soul. A Review of: ‘Attar, Farid al-Din. <i>Bozhestvennaya kniga</i> (Ilakhi-name) [Divine Book (<i>Ilāhī-nāmah</i>)], trans. by L.G. Lakhuti, vol. 1–2. Moscow: Lodomir Publ.; VRS, 2022, 890 p. + 567 pp. (Russian Translation)	129

ИССЛЕДОВАНИЯ

Баходир Мусаметов

*(кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
преподаватель кафедры социальных наук, Университет Альфраганус;
Республика Узбекистан, 100190, г. Ташкент, ул. Юкори Каракамыш, д. 2а,
e-mail: bahodir.musametov@gmail.com)*

МЕТОДОЛОГИИ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ*

Аннотация. В статье рассматривается многообразие методов философского и естественнонаучного умозрения исламского Средневековья. Автор утверждает, что, несмотря на существовавший запрет на ненадлежащее применение методов одной области науки к другой, мусульманские мыслители систематически прибегали к дискурсивной «контаминации» теоретических (в частности, математических) построений. Как и в эпоху европейской схоластики, эта стратегия оставалась, в целом, стандартным методом философствования. Однако, проанализировав целый ряд специфических проблем юриспруденции, калама, ботаники, зоологии, медицины и других дисциплин, специалист обнаруживает многочисленные расхождения между средневековыми мыслителями, что затрудняет построение единой, систематически выверенной реконструкции их трудов и подвигает нас сформулировать следующий вопрос: как вообще следует интерпретировать средневековый научно-философский текст? Отсутствие отдельных исследований по этому предмету остается, на наш взгляд, одним из значительных «белых пятен» истории и философии науки и свидетельствует о том, что современный читатель до сих пор не располагает целостным анализом методологии классической исламской науки.

Ключевые слова: методология науки, запрет метабазиса, математический метод, междисциплинарный подход, начала науки о животных, классификация наук, департаментализация знания.

* Автор статьи хотел бы выразить глубочайшую благодарность Ф.О. Нофалу, чьи ценные комментарии, редактирование и корректура помогли значительно улучшить черновик этой статьи и сделать ее более понятной для читателя.

Bahodir Musametov

*(PhD in Philosophy, senior research fellow, Department of Social Sciences,
Alfraganus University; 2a, Yuqori Qoraqamish Str., Tashkent, 100190, Uzbekistan;
e-mail: bahodir.musametov@gmail.com)*

Scientific Methodologies in the Medieval Muslim World

Abstract. The paper deals with various methods of research activities of scholars of the medieval Muslim world. We argue that, despite the existing prohibition on the improper transfer of methods from one field of science to another, thinkers in the medieval Islamic world systematically resorted to the transfer of theoretical, particularly mathematical, constructions from one field to another, and, as in the era of European scholasticism, this was generally a standard method of reasoning. However, having analyzed a whole series of specific questions from the fields of jurisprudence, kalam, botany, zoology, medicine, etc., we find discrepancies in the teachings of even outstanding philosophers, which makes it difficult to construct a single systematic interpretation of their works, and forces us to raise the question of how, in general, a medieval philosophical text should be interpreted? Therefore, the absence of particular studies on this subject is, we think, one of the acute problems of the history and philosophy of science, and points out that we still do not have a complete analysis of the methods of research activities in the medieval Islamic world.

Keywords: Scientific Methodology, Metabasis-Prohibition, Mathematical Method, Interdisciplinary Approach, Foundations of the Science of Animals, Classification of Sciences, Departmentalization of Knowledge.

Рассуждая об истории методологии средневековой арабо-мусульманской науки, мы в первую очередь вспоминаем о теории научного знания, разработанной Аристотелем и заимствованной эллинистической, а позднее — и исламской культурами. «Первый учитель» считал, что каждая из современных ему «наук» представляет собой сравнительно автономную дискурсивную систему, располагающую собственным набором предметов, принципов и методов; кроме того, Стагирит запрещал применять методы одной науки к проблемному полю другой, утверждая, что подобный акт стал бы категориальной ошибкой, использованием метода превратным, «акцидентальным», но не существенным образом. В соответствии с этим принципом, сформулированным во «Второй аналитике» и известным как «запрет метабазиса», — ставшим парадигмальным для натурфилософии и науки античности, а также средневекового мусульманского Востока, — запрещалось использование методов, развитых в одной области знания, для объяснения феноменов других. Запрет метабазиса исключал, в частности, возможность использования математического метода в естествознании. Таким

образом, аристотелевская теория науки двойственно (и вполне когерентно) организовывала современное ей знание: с одной стороны, она строго определяла внутреннюю структуру дисциплин, а с другой — выстраивала их классификацию и иерархию, конституированные с учетом их взаимосвязи.

В этой статье, на примере конкретных проблем средневекового знания, мы рассмотрим причины, по которым методы, релевантные для одной области научных исследований, оказываются непригодными для достижения целей в других областях, — и вместе с тем то, как междисциплинарная «инверсия» методов становится причиной выдающихся достижений человеческого гения, решения специфических задач разных наук. Иными словами, мы представим противоположные тенденции дифференциации и интеграции наук на основе методов, прослеживающиеся в мысли ряда арабо-мусульманских авторов. Мы изучим предложенные последними аргументы за применение математических методов в религиозных дисциплинах и против него; далее приступим к анализу взглядов мыслителей на границы применения математических методов в естествознании. В завершение статьи, на примере тезисов Ибн Сйны, мы попытаемся привести логически непротиворечивое объяснение использования разных методов для решения конкретных научных задач.

В пределах одной статьи мы, конечно же, не сможем всесторонне рассмотреть методологию научного умозрения в культуре средневекового мусульманского Востока. Одна из главных наших целей — подчеркнуть, что целостное изучение наследия не только арабоязычных, но и античных авторов незаменимо в деле построения целостных реконструкций интеллектуальной жизни средневекового исламского мира.

Математизация научного знания

Применение математических методов в религиозных науках

Хорошо известно, что средневековая исламская цивилизация сыграла решающую роль в разработке прикладных аспектов математики. Учитывая достижения греческих, индийских и персидских предшественников, мусульманские ученые значительно развили различные области математики и составили множество книг и трактатов, посвященных математическим же понятиям и доказательствам теорем [Zagerour, 2022]. Впрочем, последние использовались при решении не только математических, но и религиозных, даже ритуальных задач. Ярчайшим примером тому служат слова ал-Хорезми (ум. 232/850), отмечавшего практическую значимость алгебры: она в равной степени применялась к арифметическим и геометрическим проблемам, «необходимым людям при дележе наследства, составлении завещаний» [ал-Хорезми, 1983, 21]. Даже ал-Бйруни

(ум. 440/1048), характеризовавший науку в целом как деятельность по решению отдельных проблем [Samian, 2007, 268], подчеркивал значимость математических наук при разрешении религиозных споров. В трактате «Гномоника» он последовательно доказывает, что математические науки нисколько не противоречат религии: напротив, они остаются незаменимым инструментом решения теологических проблем. Вначале он утверждает, что исследование оптических явлений невозможно осуществить без знания об устройстве мира, которое, в свою очередь, фундировано доказательствами, но не зиждущимися на авторитете предков и их учений мнениями различных религиозных или идеологических групп. Далее ал-Бйрўнй заявляет: люди, довольствующиеся чтением священных писаний, убеждены, будто математические науки несовместимы с религией, и потому их следует избегать. Наконец, мыслитель заключает, что «молитва обретает свое совершенство только при соблюдении ее времени и определенного направления, к которому должно быть обращено лицо молящегося, а для обоих этих условий необходимо знание астрономии». Кроме того, при распределении наследств и определении размера закята (очистительной милостыни) не обойтись без математических вычислений. Ал-Бйрўнй подкрепляет свои слова тем соображением, что даже сведущие в науках богословы знают о благосклонном отношении шариата к астрономическим изысканиям [ал-Бируни, 1987, 122–123]. Слова ал-Бйрўнй призваны подвести читателя к однозначной мысли: между математикой и исламом существует некая естественная связь, позволяющая самому ученому считать математику частью типично «исламских» дисциплин [Samian, 2007, 272]¹.

Итак, успешные «союзы» между религиозными и естественнонаучными дисциплинами в практике ряда интеллектуалов средневекового исламского мира, а также динамичные связи между современными им науками обеспечили социальный престиж философии как таковой. Кроме того, создание «ветвей» (*фурў'*) в дискурсивном пространстве отдельных дисциплин, «поддисциплин», решавших конкретные, связанные с мусульманскими обрядами проблемы и потому интегрированных в религиозное образование, придало этим научным дисциплинам статус, аналогичный авторитету религиозных наук. Двумя яркими примерами таких дисциплин служат наука *фарā'иd*, рассчитывавшая доли наследства в соответствии с исламским правом и считавшаяся частью алгебры, и *'илм ал-мйқāt*, или хронометрирование, обеспечивавшее точное вычисление

¹ Даже ярый противник перипатетической философии ал-Ғазālй (ум. 505/1111) утверждал: мнение тех, кто думает, будто рациональные науки противоречат религиозным и что их невозможно «примирить», — следствие слепоты и отсутствия проницательности. Он подмечает, что подобного рода невежды часто находят одни теологические дисциплины «противоположными» другим и потому отходят от «истинной» религии, «как волос от теста» [ал-Газали, 2005, 893].

времени молитв и календарного времени, и остававшаяся частью прикладной астрономии [Dallal, 2010, 20].

Вместе с тем широкое использование математических вычислений в исламской юриспруденции (фикхе) породило дискуссии об эпистемическом статусе *'илм ал-фарā'ид* и ее месте в классификации наук. Известно, что в классический период исламской истории каждая дисциплина представляла собой автономную дискурсивную систему, имеющую собственные предмет, тезаурус и метод. В средневековом мусульманском мире науки обычно классифицировались на основе этой структуры. В большинстве сочинений по классификации наук *'илм ал-фарā'ид* упомянута как «ветвь» (*фар'*) фикха, но в других — как «ветвь» арифметики, а еще в некоторых — как самостоятельная наука [Хусайни, Мусави, 2022, 147–160]. Однако последний вариант классификации проблематичен и даже до некоторой степени «аномален», коль скоро несовместим с внутренней структурой мусульманского знания («основа», *'асл*, и ее «ответвление», *фар'*), кристаллизовавшейся в классический период с учетом предметов и методов средневековых дисциплин. Закономерно возразить, что все обозначенные выше «аномалии» представляют собой своего рода исключение, не оказавшее серьезного влияния на ход развития восточного умозрения о науке.

Другой проблемой эпистемологического статуса *'илм ал-фарā'ид* в иерархии наук нам представляется отсутствие в соответствующих сочинениях какого-либо обоснования ее положения — четкой аргументации, в соответствии с которой она должна считаться «ветвью» юриспруденции или арифметики. Как известно, в трудах по классификации наук такая аргументация обычно не приводится, поскольку эти дескриптивные сочинения имеют преимущественно педагогическое значение и призваны представить ученику основные, самые общие сведения о дисциплинах. Ибн Халдун (ум. 808/1406), впрочем, компромиссно утверждал, что *'илм ал-фарā'ид* должна считаться одновременно и арифметической, и юридической дисциплиной [Ibn Khaldun, 1958, 20–22, 127–128]. На это утверждение философа справедливо возразить, что ни одна дисциплина не вправе одновременно занимать две разные позиции в классификации наук. Ибн Рашйқ ат-Тағлубй (XIII в.) отвергает догадку Ибн Халдунa, отмечая, что наука *фарā'ид* на самом деле — типично арифметическая дисциплина:

Что касается науки *фарā'ид*, то здесь нам будут возражать! Ибо она — не просто арифметика, но сочетание части арифметики с частью фикха; по этой причине она стала самостоятельной наукой. Часть этой науки от арифметики — одна из ветвей практической части [науки о числах], о которой мы упомянули, [т.е. арифметики], естественной или искусственной. Например, когда дело доходит до состава лекарств, часть арифметики и часть медицины образуют соединение, и, в конце концов, баланс количества обеспечивает баланс качества. Поэтому эта наука (т.е. наука о лекарствах) выступает как самостоятельная наука. Однако наука *фарā'ид* была

отделена от своих членов (т.е. других ветвей фикха) сочинениями [ученых] и получила широкое распространение благодаря самостоятельным работам, [описавшим ее] безотносительно к другим ветвям фикха. В работы, связанные с наукой *фарā'ид*, были добавлены сведения об основах арифметики, — так что и преподаватели арифметики начали читать эти работы. Они [проявили такое] усердие, что принялись изучать книги о *фарā'ид*, не обращаясь к знатокам фикха. Поучая по таким книгам, учитель арифметики преподавал их не как правовед, а именно как наставник по арифметике. Содержание книг по этой теме исключительно арифметическое, и потому доля арифметики и ее ответвлений в них больше, чем ветвей фикха. Точно так же доля ветвей фикха богаче представлена в главах книг по фикху, чем доля ветвей арифметики [ал-Мурабит, 2007, 61].

Процитированный отрывок красноречиво свидетельствует в пользу того, что уже в XIII в. эпистемологический статус науки *фарā'ид* стал предметом серьезных споров и дискуссий.

Контраргумент против применения математических методов в религиозных науках

Тем не менее использование математических методов в теологических дисциплинах не всегда приветствовалось. Для примера обратимся к мусульманским дискуссиям о философско-религиозных основаниях атомизма.

Атомистическая теория и ее эпистемический статус — одна из фундаментальных проблем средневековой исламской мысли. Мусульманские философы по-разному подходили к ее разрешению, обсуждая само существование атомов, их природу и физические характеристики. Здесь необходимо напомнить, что в исламской мысли богословы различают две «магистральные» традиции: калам и фальсафу. Калам обозначает особую форму теологических рассуждений, сочетающих рационалистические и ревелативные (текстуальные) аргументы. Мутакаллимов (представителей калама) можно квалифицировать и как «теологов» — постольку, поскольку они разрабатывали как мусульманское вероучение, так и отдельные философские области знания (физика, метафизика, этика, эпистемология и т.д.) [Zamboni, 2020, 198]. Таким образом, справедливо утверждать, что и калам является «философской дисциплиной, проблематика которой охватывает как теологические, так и натурфилософские вопросы» [Нофал, 2015, 21]. Термин «фальсафа», с другой стороны, обозначает неоплатонистское направление аристотелизма, представленное такими авторами, как ал-Киндī (ум. 256/873), ал-Фārābī (ум. 339/951), Ибн Сīnā (ум. 427/1037) и др. Обе традиции занимали противоположные позиции по проблеме атомизма: большинство мутакаллимов признавали существование атомов, тогда как большинство файласуфов отвергали его, следуя аристотелевской

догадке о континуальном характере деления материи. Следует отметить, что и внутри атомистического лагеря не утихала жаркая полемика: хотя мусульманские атомисты соглашались с некоторыми основными принципами физической теории калама, они разногласили о ряде ее прикладных аспектов — в частности, о связи атомизма с Евклидовой геометрией. Сторонники тезиса о существовании «единичной субстанции» спорили о том, могут ли некоторые геометрические фигуры складываться в мире атомов [Zamboni, 2020, 199]. Необходимо отметить, что сами мутакаллимы-атомисты более придерживались геометрического, математического атомизма пифагорейско-платоновского типа, чем физического атомизма школы Демокрита [Ибрагим, 2014, 150].

Полемика об атомизме есть, на самом деле, продолжение античной атомистической традиции. Пифагорейцы считали, что началами ($\alpha\rho\chi\eta$) вещей являются числа ($\alpha\rho\theta\mu\acute{o}\varsigma$) и что числа — не элементарные математические объекты: они также дают объяснения чувственным объектам, абстракциям и качествам. Иными словами, числа представляют собой неделимые атомарные единицы (точки), имеющие протяженную величину. Однако эта позиция утратила силу с появлением идеи иррациональных чисел и несоизмеримых величин, а также с попыткой выявить и обосновать различия между математической единицей ($\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$), геометрической точкой ($\sigma\tau\iota\upsilon\nu\eta$) и протяженной величиной ($\mu\epsilon\upsilon\epsilon\theta\omicron\varsigma$). Аристотель, выступавший против всех теорий, постулирующих неделимые величины, вопреки пифагорейцам, утверждал, что протяженные величины не являются суммой единиц, составляющих числа, и критиковал числовой атомизм — в частности пифагорейский [Аристотель, 1976, 84–85, 331–347]. Преодолевая парадоксы атомизма и пустоты, числовых единиц пифагорейцев и апорий Зенона, якобы демонстрирующих невозможность движения, он заключил, будто Вселенную следует объяснять через категорию величины ($\mu\epsilon\upsilon\epsilon\theta\omicron\varsigma$) и на основе «непрерывных величин», что непрерывные величины (например, линия, плоскость и тело) не состоят из точек. Так, согласно Стагириту, природное тело, состоящее из материи и формы, представляет собой потенциально бесконечно делимую непрерывную трехмерную величину [Аристотель, 1981^a, 134]. Наконец, он утверждал, что принятие атомизма противоречило бы математическим знаниям [Аристотель, 1981^b, 352].

Признавая релевантными только математические описания Вселенной, учитывая предположение, что Вселенная, время и тело имеют атомную структуру, Евклид аксиоматически воспринял взгляды Аристотеля на непрерывность. Вот почему вся критика атомизма в средневековом исламском мире всегда использовала геометрические постулаты и положения. Ибн Хазм (ум. 456/1064), критиковавший атомизм с теологических позиций, упоминает теоретические сложности, создаваемые перед атомистами геометрическими аргументами. Он также перечисляет традиционные антиатомистические возражения (например, о проекции пути между Солнцем и атомами), утверждает, что лишённые длины или

протяженности атомы не способны удлинить линию или образовать трехмерные тела. Однако главный аргумент философа направлен против геометрических принципов: он основан на экспериментальном разделении прямой линии, разделении окружности ее диаметром, на пятом постулате Евклида и применении теоремы Пифагора [Ибн Хазм, 1996, 233–234].

Противоречие между атомизмом и геометрией подчеркивается не только каламическими, но и перипатетическими источниками. Например, Ибн Сīнā утверждает, что принятие атомизма знаменует отказ от построения различных геометрических фигур [Avicenna, 2009, 284]. Вслед за Аристотелем критикуя атомистическую теорию, Ибн Рушд (ум. 595/1198) полагается на геометрию. По его мнению, признать существование единичной субстанции — значит обработать все вещи в числа, смешать непрерывную величину с дискретной и преобразовать геометрию в арифметику [Ибн Рушд, 1998, 106]. Схожие выкладки мы обнаруживаем в трудах Маймонида (ум. 601/1204), ал-Ғазālī и других богословов [Ибн Маймун, 2010, 422; ал-Газали, 2007, 230–231]. В «Возвышенных проблемах» (*ал-Маṭālīb ал-‘āliyyā*) Фахруддīн ар-Рāзī (ум. 606/1210) приводит несколько аргументов против существования единичной субстанции, основанных на геометрических принципах, чтобы затем заявить:

Знай, что геометрия от начала до конца опровергает существование единичной субстанции. То, что мы объяснили здесь, — лишь малая часть большего. Следовательно, тот, кто захочет доказать существование единичной субстанции, будет вынужден опровергнуть науку геометрии [ар-Рази, 1987, 166].

Занимая позиции атомистов, Фахруддīн ар-Рāзī постольку отвергал наличное существование кругов, треугольников и квадратов, поскольку эти фигуры подразумевают бытие субатомных величин. Он настойчиво утверждал, что сами основы Евклидовой геометрии несовместимы с возможностью существования атомов, и заявлял, что для «реабилитации» атомизма его сторонникам необходимо отвергнуть аксиому Евклида о «совмещении», а именно идею о том, что две линии (или поверхности) могут иметь общую точку (или отрезок), а также его третий постулат — утверждение о возможности построить круг из отрезка, вращающегося вокруг одного из своих концов [Там же, 139–157]. Последнее указывает на тот факт, что мусульманские атомисты находились в процессе разработки своего рода дискретной геометрии, противопоставленной непрерывной геометрии Евклида. Однако по крайней мере до ар-Рāзī такая разработка, по-видимому, не была полностью развита и потерпела ряд серьезных неудач [Zamboni, 2020, 210].

Математизация природы.

Применение математических методов в естественных науках

Изучение растений

Исследование растений в древности и Средневековье составляло неотъемлемую часть естествознания: каждый, кто начинал изучать флору, должен был следовать принципам естественнонаучного умозрения, безусловно, отличавшимся от математических методов. Однако ал-Бирӯнӣ предполагает, что Вселенная сохраняет строго определенную геометрическую структуру; значит, ее можно реконструировать, следуя исключительно математическим правилам. Основываясь на этой посылке, ученый утверждает, что для каждого вида сущностей имеются определенные числовые соотношения:

Двоичность в противоположных вещах существует [в природе], как [существуют] троичность во многих листьях и зернах растений, четверичность в движении звезд и в днях волнений [болезней], пятеричность в стебельках травы, в листьях и жилках многих цветов, а шестеричность естественна в окружностях и существует в [форме] пчелиных ульев и частиц снега. Таким же образом все числа существуют в физических проявлениях души и природы, особенно в травах и цветах. Ведь листьям, стеблям и жилкам каждого цветка присуще особое число — для каждого рода по отдельности. И если бы приверженец каждого мнения [захотел] сослаться на какой-нибудь род [цветов], он мог бы это сделать, если бы только [его ссылку] приняли [ал-Бируни, 1957, 328].

Растения, по его мнению, отмечены геометрическими закономерностями. Он указывает, что каждый лепесток цветка имеет равнобедренную форму:

Близко к особенностям цветов стоит одна вещь, которой можно дивиться. А именно: число листьев, края которых образуют кружок, когда цветок распускается, в большинстве случаев соответствует правилам геометрии. Чаще всего оно совпадает с хордами, которые можно найти геометрическими методами, но не с коническими сечениями. Едва ли найдется какой-нибудь цветок, количество листьев которого составляет семь или девять, так как их нельзя методами геометрии вписать в окружность [в виде] равнобедренных [фигур]. Напротив, листьев бывает три, четыре, пять, шесть или восемнадцать. Такое обстоятельство существует чаще всего, однако иногда возможно найти род цветов с семью или девятью листьями или найти такое количество листьев у цветов, упомянутых выше разновидностей, хотя природа сохраняет роды и виды такими, как они есть [Там же, 329].

Вернемся, между тем, к морфологии растений. «Органы» растения — корень, стебель и лист. Корень — подземная часть тела растения, поглощающая необхо-

димые для его существования воду и неорганические соли. Стебли — надземная часть тела растения, предназначенная для циркуляции в нем отдельных веществ. Листья регулярно выстраиваются вокруг стебля и благодаря своей плоской форме осуществляют фотосинтез. Часть, состоящая из стебля и листьев, в ботанике называется ростком. Ветка — частный пример ростка; ростком также считаются соцветие, бутон и побег. Цветки многих растений состоят из чашелистиков, лепестков, тычинок и пестика, который образовывается от одного до нескольких плодолистиков, напоминающих, в свою очередь, слипшиеся листья. Чашелистик, лепесток или тычинка также считаются видоизмененным листом. Таким образом, цветок необходимо рассматривать как метаморфизованный короткий стебель и обрамляющие его вариации листьев. Цветок, с точки зрения ботаника, есть орган, производящий плод и семя. Другими словами, цветок — семяобразующий орган, орган размножения [Nishiyama, 2004, 109].

Руководящим принципом формирования формы или узора флоры остается действие или связывающая сила некоего растительного участка. Расположение листьев растений можно проиллюстрировать последовательностью Фибоначчи. Так, наблюдаемые в живой природе закономерности — естественный побочный продукт системы роста, взаимодействующей с окружающим пространством.

Сами по себе числовые закономерности, наблюдаемые естествоиспытателями в растительном мире, вполне объяснимы. Если разместить шесть правильных шестиугольников без отверстий и окружающих их один правильный шестиугольник в центре, мы получим плоскостную проекцию. Если количество шестиугольников уменьшить с шести до пяти, пять шестиугольников образуют форму перевернутой чаши, выпуклой или вогнутой. Если добавить к ней еще один шестиугольник, семь шестиугольников образуют неровную, волнистую седловидную форму. Эти преобразования в чашу или седло зависят от скорости расширения окружающей фигуры по отношению к центральной части; иными словами, они обусловлены природой пространства. Относительно высокая скорость роста центральной части создает куполообразную форму, а в окружающей части — седловидную. Вершина ростка (вершина стебля) остается точкой роста, а это значит, что клетки в центре наиболее активны. Следовательно, пять шестиугольников или пять кластеров клеток окружают один пятиугольник или стебель; они превращаются в чашелистики, лепестки, тычинки и завязи. Из тех же рассуждений можно сделать вывод о чрезвычайно низкой вероятности появления семилепесткового цветка, поскольку седловидная форма, образованная расположением, в котором семь кластеров клеток окружают стебель, нестабильна, а для окружающей части неестественно иметь более высокую скорость роста [Ibid., 113]. Именно поэтому семеричность редко встречается в геометрии цветов.

Уместность применения геометрических наблюдений к предмету ботаники подводит читателя к выводу, что для ал-Бирӯнӣ даже в естествознании геометрия

оставалась важнейшим орудием установления законов природы, условий сохранения в нем зримого порядка. Критерием же релевантности естественнонаучных знаний ал-Бйрўнй считал «зонд природы», т.е. опыт и наблюдения [ал-Бируни, 1966, 103]. Он утверждал, что достоверность единственно постижима посредством прямого наблюдения, невозможного в отсутствие наблюдаемого объекта. Последнее можно доказать, полагаясь на свидетельство, однако то, что постигается посредством свидетельств, — не то же самое, что знание, полученное путем прямого наблюдения. Следовательно, логическое доказательство рассеивает «неопределенность» так же, как и прямое наблюдение [al-Bīrūnī, 2022, 5]. На самом деле и ал-Бйрўнй эксплицитно призывал соблюдать запрет метафизиса Аристотеля, утверждал, что «для каждого искусства существуют [свой] метод и [свой] закон, опираясь на которые нельзя судить о том, что не относится к нему» [ал-Бируни, 1973, 64]. Заключая, что именно в геометрии следует искать причины (*propter quid*) числовой спецификации цветочных лепестков, ал-Бйрўнй на деле сам выходит за пределы естествознания.

Контраргумент против применения математических методов в естествознании: установление начал науки о животных

В этой части статьи мы обсудим утверждения андалузского философа Ибн Бāджжи (ум. 533/1139) о невозможности применения методов математических наук к началам науки о животных. Примечательно, что среди исламских мыслителей лишь Ибн Бāджжа выделял исследование фауны в отдельную дисциплину, тогда как остальные, вслед за Аристотелем, рассматривали ее как неотъемлемую часть естествознания².

В средневековой исламской философии науки внутренняя структура дисциплины должна была соответствовать строго организованной системе, содержащей три элемента: предмет, принципы и проблемы. Ибн Бāджжа безоговорочно признаёт, что изучение животных должно быть отмечено этими особенностями, чтобы считаться доказательной наукой. Таким образом, его исследование начинается с подробного описания этих трех элементов и роли, которую они

² Черами и Фалькон в своей работе опровергают широко распространенное заблуждение: изучение животных как научная деятельность не только не было чуждо арабской философской традиции, но и составляло важную ее часть. Переводчики и комментаторы, работавшие с биологическими сочинениями Аристотеля, считали его зоологические выкладки одной из ключевых составляющих его научного проекта. Более того, ученые утверждают, что именно комментарий Ибн Бāджжи представляет собой попытку обобщить и, по сути, синтезировать разрозненные справки, рассыпанные по десяткам трудов естествоиспытателей, — с тем, чтобы предложить более систематическое изложение аристотелевской доктрины [Cerami, Falcon, 2014, 36, 46, 54].

играют в научных рассуждениях. Он утверждает, что всякая теоретическая наука образована принципами и проблемным полем и что выводы, полученные в той или иной науке, могут называться проблемами (*масā'ил*) [Ибн Баджжа, 2002, 65].

Затем Ибн Баджжа обобщает дискуссии о предметах и принципах различных математических дисциплин, т.е. арифметики, геометрии, механики, оптики и астрономии. Форкада утверждает, что смысловой узел этой части комментария — обсуждение перво- (приоритетного) и второстепенного в познании, т.н. краеугольного камня структуры дисциплин, дедуцированного из различий между конкретным предметом и материей. Следовательно, по эпистемическому приоритету первопринципы арифметики³ и геометрии имеют преимущество перед другими математическими дисциплинами. Напротив, естествознание, изучающее материальные сущности, далеко от первых принципов познания как такового. В этом отношении Ибн Баджжа следует ал-Фārāбī, утверждавшему, что арифметика — абстрактная наука, более других «свободная» от диктата материального; ей подчинена геометрия, а иерархию наук замыкают оптика, музыка и механика, коль скоро их предмет (за немногими исключениями) очевидно включает материальную составляющую [ал-Фараби, 2012, 320]. В посылах каждой дисциплины эпистемический приоритет нисходит по строго определенной парадигме — «от рода к виду»: род параллелен заранее известным посылам, а вид — результату опыта. В этом отношении эпистемическое первенство принадлежит арифметике и геометрии, которые не исследуют существующие в физическом мире предметы [Forcada, 2012–2014, 127]. Вирмер утверждает, что методологические предпосылки теории Ибн Баджжи, скорее всего, сокрыты в постулате о взаимосвязи наблюдения и дедукции в биологии [Wirmer, 2014, 626], сформулированном Аристотелем в «Частях животных»:

Надлежит ли и естествоиспытателю по примеру математиков, доказывающих астрономические проблемы, сначала рассмотреть явления, относящиеся к животным, и части каждого из последних, чтобы затем уже говорить об основаниях и причинах происходящего, или как-нибудь иначе? [Аристотель, 1937, 34]

Далее Ибн Баджжа переходит к изучению «пограничных» с естественными математических наук, чтобы продемонстрировать, какую роль чувственное

³ Ибн Баджжа характеризует арифметику как математическую дисциплину, позволяющую интеллекту воспринимать существенные послышки, — именно потому что арифметика сокращает послышки без какой-либо качественной интерпретации чисел. Например, если мы расположим числа в их естественном порядке, сумма последовательных нечетных чисел будет квадратным числом: например, $1+3=4$, $1+3+5=9$ и так далее до бесконечности [Ибн Баджжа, 2012, 402].

восприятие играет в каждой из них. Механика, оптика и астрономия исследуют явления физического мира. Однако в части эпистемической ценности посылок, т.е. приоритета «к нам», а не «в себе», достоверность информации, предоставляемой чувственным восприятием, разнится в зависимости от сложности наблюдаемых и изучаемых явлений. В этом смысле механика занимает первое место среди наук, поскольку имеет дело с простыми и однозначными явлениями. Точно так же оптика «предшествует» астрономии, находящейся в самом низу иерархии дисциплин из-за проблем в составляющих ее предмет наблюдениях [Forcada, 2012–2014, 127].

Ибн Баджжа утверждает: естествознание обязательно должно использовать все потенции⁴ математики и логики, но при этом оперировать собственными категориями, принципами и проблемами. Наконец, философ признаёт необходимость разработки основных, доселе не существующих принципов изучения животных:

Естествознание [также] располагает видами, как и наука геометрии. Ибо знание о сферах — это один вид, а знание о конусах — другой. Еще более уместно и очевидно это в случае с естествознанием. Итак, что касается этой части естествознания, а именно науки о животных, какие возможности она использует и как ее следует организовать? Аристотель исследовал этот [вопрос] в одиннадцатой главе [Книги] о животных. Кроме того, какую процедуру в этом следует соблюдать? [Ибн Баджжа, 2002, 69]

Проблема, которая здесь беспокоит Ибн Баджжу, — связь между естествознанием вообще и наукой о животных как его «частью». Методологическая потерянности ученого обусловлена тем, что он не в силах сформулировать, почему именно изучение животных представляет собой (естественную) науку. Оттеняя разнообразие естественных наук, Ибн Баджжа проводит между ними дистинкции, аналогичные различиям между математическими дисциплинами. Для последних решающей стала роль, которую играли восприятие «второстепенности» элементов наук и постулирование их, элементов, «первенства» в зависимости от предмета дисциплины.

Рассуждая о том, уместно ли проводить аналогию с принципами других наук, философ пишет:

Если бы я только знал, какими должны быть принципы этой мудрости о животных (*ал-ḥикма ал-ḥайвāниййа*)! Должны ли мы считать «животное»

⁴ Концепт «потенция» (*кувва*) — один из центральных и в то же время самых сложных терминов в философском словаре Ибн Баджжи. В зависимости от контекста он использует этот термин в разных значениях. Более подробно см. в: [Wirmer, 2014, 621–634].

принципом, как арифметик постулирует число? Или нам следует постулировать [существование] «летающих», «ходящих» и других [видов животных], которых мы перечислили, как астроном постулирует [существование] солнца, луны и звезд? [Ибн Баджжа, 2002, 73]

Определение принципов, предметов и проблем науки о животных делает необходимым исследование ее сущностных характеристик. Ибн Баджжа утверждает, что, если бы внутренняя структура науки о животных напоминала арифметическую, нам пришлось бы искать начала, по которым можно было бы делить роды, — до тех пор, пока мы не достигнем конечного вида. Арифметик постулирует числа от одного до десяти, затем объединяет и на основе акцидентальных их свойств создает различия, такие как «четное» и «нечетное». Далее для каждого из них он устанавливает различия, такие как «первый» и «составной», затем для четного числа постулирует противоположные «сущностные акциденции» (*ал-а'рād ал-мутақāбила аз-зāтиййа*) — различия, такие как «кратный четырем» (*завдж аз-завдж*) и «кратный двум» (*завдж ал-фард*). Однако внутренняя структура науки о животных устроена иначе, поскольку виды чисел обладают пропорциональностью, едва ли применимой к животному миру. Более того, числа суть простые формы (*сувар басīта*), при помощи которых мы можем бесконечно переходить от одного числа к другому. Если бы число само по себе оставалось конечным, мы смогли бы «перечислить все его виды» [Там же]. Основная цель предложенного Ибн Баджжой краткого объяснения сущностных свойств чисел скорее всего состоит в выяснении того, какие умо-зрительные действия над ними можно производить, а какие — нельзя; но мы не вправе применить этот метод к животным, т.к. образ бытия животных⁵ отличен от образа существования чисел.

Ибн Баджжа утверждает, что внутренняя структура науки о животных отличается и от геометрической, коль скоро перечислить виды геометрических родов также не представляется возможным. Как следует из примеров прямых и окружностей, геометрические фигуры обладают свойством бесконечной делимости. Акциденции привязаны к предметам геометрии, поэтому сами по себе атрибуты геометрических фигур также бесконечно делимы [Там же, 73–74]⁶.

⁵ Ибн Баджжа определяет животное как «сложное тело с несходными и не находящимися в непрерывном соединении частями. Напротив, части его отделены своими краями таким образом, что соединяются они друг с другом либо как сросшиеся, либо как раздельные. Тело животного таково, что если одна из его частей движется в другой части, то движется всё животное» [Ибн Баджжа, 2010, 12].

⁶ Ибн Баджжа отвергает геометрический метод при установлении первопринципов науки о животных на том основании, что проблемы, затрагивающие материю, не могут

Возвращаясь к различиям в методах астрономии и зоологии, Ибн Баджжа заявляет, что и в случае с этими дисциплинами ученый вынужден упорядочить все низшие виды — что представляется задачей весьма трудной, может быть, даже невыполнимой, — или заимствовать примеры из естественно обитаемых земель. Последнее методологическое решение настолько же проблематично и ведет к рекурсии. Если виды не расположены иерархически, сущностное устройство их экземпляров нельзя будет отделить от их же случайных состояний и установить, какое место представители рода или вида занимают в общем зоологическом порядке. Философ уверен: вместо этого мы должны постулировать существование близкородственных родов, к которым относятся самые низшие виды, перечислить некоторые виды каждого из этих родов и использовать схожие индуктивные процедуры для описания родов как таковых.

Как мы увидели, Ибн Баджжа обсуждает абстрактные и смешанные математические науки в начале своего комментария к зоологическим трудам Аристотеля, чтобы задать следующий вопрос: вправе ли мы принять их методологию в качестве парадигмы для установления принципов науки о животных? Отрицая применимость методов математики, он открыто признаёт трудности, с которыми сталкивается в процессе «основания» новой науки. Ибн Баджжа не озабочен сугубо методологическими проблемами изучения животных; скорее, располагая необходимой теоретической базой, он пытается реорганизовать методологические рассуждения Аристотеля, разрешить очевидную проблему — проблему выделения исследования животного царства в отдельную область знания. Поскольку научное объяснение напрямую зависит от логической очевидности необходимости предмета, а естественные предметы радикально случайны — и поскольку необходимость в животном мире гипотетична, — постольку средневековый ученый не считал возможным применить математические методы, предмет которых абсолютно необходим, к изучению живых существ. По-видимому, для Ибн Баджжи проблема классификации животных оставалась одним из серьезных препятствий в деле установления первопринципов зоологии. Представляется, что решение этой проблемы достижимо: достаточно определить сущностные конститутивные и акцидентальные характеристики каждого животного вида. Хотя Ибн Баджжа ограничивается принятием аристотелевского деления животных на «величайшие виды», его рассуждения представляют собой в некотором смысле новаторскую попытку реорганизовать методологические послышки Аристотеля в отношении изучения животных.

быть рассматриваемы бесконечно; естественные проблемы обозримы и исчислимы, в отличие от проблем геометрических [Ибн Баджжа, 2012, 395].

**«Почему круглые раны заживают медленнее?»
Создание теоретической основы
для многообразия методов в науках**

Было очевидно, что противоположные утверждения об использовании математических методов в разных науках в конечном итоге приведут к разрешению обнаруженных нами противоречий или по крайней мере некоему теоретическому компромиссу. Похоже, именно Ибн Сйна все-таки смог отыскать ключ к примирению противоположных взглядов на сущность и границы применимости научной методологии.

Комментируя высказывания Аристотеля о причинах медленного заживления круглых ран, Ибн Сйна сталкивается с очевидными трудностями: как дать логически приемлемое объяснение этому примеру «Первого учителя», если его слова идут вразрез с его же теорией доказательства?.. Аристотель во «Второй аналитике», прояснив статус т.н. промежуточных наук, находящихся «между» математикой и физикой (т.е. астрономии, гармоникой, оптики и механики), утверждает, что медицина и геометрия также могут находиться в схожих отношениях:

Со многими науками, не подчиненными друг другу, дело обстоит точно так же, как, например, между врачебным искусством и геометрией. Действительно, знать, что круглые раны заживают медленнее, это — дело врача, а знать почему — дело геометра [Аристотель, 1978, 282].

Аристотель больше ничего по этому поводу не пишет и не объясняет свою иллюстрацию подробнее. Известно, что предметы математики — абстракции, партикуляризированные не в самой действительности, а только в мысли, т.е. целиком и полностью умопостигаемы, в отличие от предметов физики. В философской системе Аристотеля тела и движения приобретают и теряют «качества», за счет чего происходят все природные изменения. Вследствие этого математическая точность — «свойство» имматериального, интеллигибельного, но никак не физического предмета. Таким образом, как было указано в начале нашей статьи, иллюстрируется теоретическая неприложимость количественного подхода к описанию объектов, принадлежащих другим областям знания: математический метод, развитый с учетом свойств неподвижных количеств, не мог считаться «научным» при применении его в области знания, в которой основной признавалась проблема причин движения. Его можно было использовать только как средство для «спасения феноменов», т.е. в качестве рационального описания, пригодного для практических целей, но не претендующего на истинность [Зайцев, 2014, 355]. Кроме того, математика имеет дело только с функциональной зависимостью, но не с причинной; согласно же Аристотелю, всякая подлинная наука есть наука о причинах, а причинное объяснение Стагирит называл

единственно научным объяснением. Разумеется, Аристотель не считал математические методы абсолютно непригодными для изучения природы, что явствует из вышеприведенного рассуждения о круглых ранах. Но этот пример — редкое исключение, «аномалия». Поэтому Аристотель настаивает на том, что со многими науками, не подчиненными друг другу, дело обстоит иначе.

Поскольку сам Аристотель подробно не разъясняет причин медленного заживления круглых ран, Ибн Сйна попадает в сложную ситуацию, вынуждающую его делать противоречивые утверждения в своем комментарии ко «Второй аналитике». Вначале он заявляет: тезис о том, что именно из-за своей формы круглые раны заживают медленнее, не должен считаться доказательным умозаключением:

Часто в диалектическом убеждении принимаются заведомо ложные [посылки], посредством которых выводятся правильные [заключения]. [Также] часто в силлогизмах берутся правильные [посылки], не связанные с заключением, — и из них выводятся правильные заключения. Например, врач приходит к выводу, что круглые раны заживают труднее, ибо круглое имеет большую площадь. Случаи такого рода — признаки, а не истинные доказательства, поскольку [посылки здесь] не связаны [с заключением]. Была использована большая посылка [из области] геометрии, — с тем, чтобы доказать с ее помощью проблему [из области] естествознания, не выявляя соответствующую причину [Ибн Сина, 1956, 106].

Ибн Сйна на самом деле мог бы удовлетвориться сделанным выводом. Однако утверждение Аристотеля о том, что «со многими науками, не подчиненными друг другу, дело обстоит точно так же», позволяет ему предположить, что тезис Стагирита истинен. Следовательно, чтобы разрешить сложившуюся дилемму, он создает новое теоретическое пространство, в пределах которого ученый мог бы использовать разные методы, выходящие за рамки классической аристотелевской науки, — и это пространство он называет «третьим видом взаимоотношений наук»:

Иногда уместен и третий способ. Это [тогда, когда] не вся или определенная часть науки, а отдельная проблема [той или иной науки] подчинена другой. Может возникнуть чуждая предмету искусства (науки) акциденция, примером которой служит округлость раны. Несомненно, за этой акциденцией необходимо последует сущностная акциденция — сложность заживления. Таким образом, в результате «привхождения» чуждой акциденции предмет начинает готовиться к принятию сущностной акциденции. <...> В этом случае доказательство, дающее причину, [исходит] не от этой науки, а от той, от которой [исходит] чуждая акциденция. Следовательно, врач делает вывод, что круглые раны заживают медленнее, а геометр приводит причину этого [случая], говоря: «Это так потому лишь, что из всех фигур

круг имеет самую большую площадь». Также можно привести сложную причину из естествознания и геометрии и сказать: «Заживление требует движения [растущей кожи] к центру; таким образом, если есть фиксированный угол для направления движения [растущей кожи], то [конечностям] легче встретиться; если [такого] угла нет, то движение по всему периметру происходит одновременно; части сопротивляются, и заживление происходит медленно» [Ибн Сина, 1956, 208].

Если в первом виде взаимоотношений наук одна дисциплина полностью подчинена другой (например, в парах «геометрия — оптика», «стереометрия — механика», «арифметика — гармоника»), а во втором — часть одной области знания подчинена другой (к примеру, в области изучения радуги и других аналогичных явлений), то в третьем виде какая-то отдельная проблема одной науки будет подчинена другой (медленное заживление круглых ран).

Как же мы вправе толковать третий вид взаимоотношений наук? Очевидно, он санкционирует применение методов разных дисциплин для решения отдельных научных проблем. Для «Великого шейха» важно лишь то, способствует ли умозаключение, сделанное при использовании «чуждого» метода после учета запрета метабазиса, решению конкретной проблемы или приближению к истине. К сожалению, эти идеи Ибн Сйны не нашли поддержки в последующих поколениях философов. Даже любимый ученик Ибн Сйны Бахманйār ибн Марзабāн (ум. 458/1067) в своей книге «Обретение» (*am-Taḥṣīl*) принимает лишь первое утверждение Ибн Сйны, заявляя, что доказательство медленного заживления круглых ран при помощи геометрии следует считать ложным [ал-Азирбайджани, 2010, 158].

Удивительно, но применение геометрического метода в медицине не ограничивалось лишь случаем круглых ран. Ибн Сйнā утверждал, что окружность — лучшая форма для черепа и что именно благодаря круглой форме человеческая голова менее подвержена повреждению вследствие внешнего удара [Ибн Сина, 1981, 47]. Известно, что это «математическое» моделирование черепа Ибн Сйнā заимствовал у Галена, однако оно противоречит основным началам медицины, изложенным самим ученым в первой части «Канона врачебной науки». Ибн Сйнā никак не объясняет свой тезис; только спустя два столетия Ибн ан-Нафīs (ум. 687/1288) в своем комментарии к анатомической части «Канона...» признает, что такой метод объяснения причины шарообразности формы черепа абсолютно неуместен в анатомии. Но сам он не найдет альтернативы и примет эту модель, объявив, что она представляется ему «более или менее разумной» [Ибн ан-Нафис, 1988, 57].

Перед тем как приступить к заключению, следует отметить, что в нашей статье мы не обсудили методологию научного исследования, разработанную Джāбиром ибн Ḥаййāном (ум. ок. 815) — одной из самых загадочных фигур

в интеллектуальной истории ислама, в историческом существовании которой до сих пор сомневаются отдельные медиевисты. Джāбир искал такую теоретическую систему, которая выходила бы за рамки ошибочных эмпирических наблюдений — результата работы органов чувств; он отвергал эмпиризм в пользу неких «вечных истин», которые одни, по его мнению, могли бы служить теоретической основой научного познания [Nomanul Haq, 1994, 66]⁷. Всё это подвело алхимика к созданию «науки о балансе», призванной, по его мысли, стать универсальной, божественной наукой, цель которой — свести все человеческие знания в систему количеств и мер. Сфера применения этой науки не ограничивалась лишь измерением качественной активности лекарств: фактически «все вещи подпадают под [принцип] баланса» и «именно посредством этого принципа человек способен постигать смысл мира». Принцип баланса у Джāбира поистине космичен: с одной стороны, он предвосхищает управление подлунным миром, подчиняет все изменения, зарождения и разрушения точно-сти математических законов, с другой — служит орудием измерения расстояний и траекторий движений небесных тел и даже связывает последние с предметами умопостигаемого мира. Как физические тела имеют баланс, так душа и разум, согласно Джāбиру, тоже сохраняют свои пропорции. Принцип баланса объявляется ученым высшим законом мироздания.

Алхимик, овладевший наукой о балансе, способен открыть количественную структуру всех вещей. Он способен превратить что угодно в что-либо еще, создав новую конфигурацию качеств. Более того, он может даже превращать неодушевленные предметы в живые. Подобным образом, прибегнув к науке о балансе, алхимик может раскрыть внутреннюю структуру драгоценных металлов, а затем производить трансмутацию неблагородных металлов в драгоценные, приносить в первые качественную структуру вторых, что осуществляется путем «приращения» слабых качеств и «подавления» избыточных. Таким образом, по сути своей теория качеств Джāбира составляет самое ядро всей его естествонаучной системы [Ibid., 67–68].

⁷ Как известно, алхимия традиционно была элитарной наукой. Следовательно, Джāбир не мог излагать ее положения открыто, и поэтому *табдид ал-‘илм*, т.е. принцип «рассеяния знаний», оставался одним из основных методов его философии науки. Этот принцип означает следующее: истина никогда не должна раскрываться полностью в одном месте; различные фрагменты изложения конкретного учения должны размещаться в разных произведениях. Цель же философа состоит в том, чтобы, с одной стороны, затруднить недостойным раскрытие тайного содержания, а с другой — заставить искушенных и опытных читателей прикладывать усилия для чтения произведения снова и снова (часто в определенной последовательности), чтобы раскрыть тайны «искусства» [Nomanul Haq, 1994, 6–7].

Заключение

Весь наш анализ показывает, что, хотя научное наследие, созданное разными школами — математическими, естественными, религиозными или философскими, — было исследовано и исследуется с разных точек зрения, оно доселе не рассматривалось целостно. Все фактические «аномалии» теорий Средневековья не моделировались в их тесной связи с методом научного объяснения и метафизической теорией и тем более не оценивались с позиций приверженцев тех или иных средневековых дисциплин. Почему же наше исследование представляется нам небезынтересным и, более того, важным?

Задача автора этих строк — выявить, в чем именно состоит оригинальность основных структур и принципов средневековых научных моделей при их применении к решению или объяснению отдельных проблем, проверить их релевантность результатам в прикладных областях. В какой мере научные модели перипатетической философии, философии калама или алхимии объясняют отдельные явления, решают конкретные проблемы на фоне современных им теорий? И в какой мере построенная в пределах той или иной модели теоретико-методологическая база сохраняется и применяется в области конкретных явлений? Мы только приступили к ответу на эти вопросы — и поэтому отсутствие отдельных исследований этой темы остается, на наш взгляд, одной из сложнейших проблем истории и философии науки.

Широкое использование математических методов в средневековых научных исследованиях еще раз доказывает, что исламские мыслители-классики понимали математику не только в духе Аристотеля — как теоретическую дедуктивную дисциплину. Они осознавали, что математика всесторонне связана с практикой, что математика отлична от всех других известных наук и, одновременно с тем, может быть «соединена» со всеми другими науками, чего нельзя сказать ни о какой другой дисциплине. Это характеризует математику как «прикладную» науку, т.е. «приложимую» к любым другим областям знания [Невважай, 2014, 295, 297].

По сей день мы не располагаем исчерпывающим анализом методов интеллектуальных исследований в исламском мире. У нас нет четкого представления об иерархических взаимоотношениях ученых, об обсуждаемых ими проблемах — и этот неутешительный факт показывает, что мы читаем их труды достаточно линейно. Пожалуй, на данный момент нам не остается ничего иного, как согласиться с мнением В.П. Визгина о разнородности внутреннего состава научно-философского знания, в силу чего тексты ушедших эпох могут казаться нам «странными» и не поддающимися объяснению традиционными методами систематической и исторической интерпретации. Согласимся с коллегой: внутренние расхождения в текстах мыслителей означают лишь то, что все эти учения строились на разных, несводимых к нашим схемам интерпретации [Визгин, 2020, 343–346].

Список использованных источников и литературы

- Ал-Азирбайджани, 2010 — *Ал-Азирбайджāнī, Бахманīār ибн Марзабāн*. Ат-Тах-сїл / Пер. с араб. А.В. Сагадеева // Средневековая арабо-мусульманская философия. Т. 2. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 13–527.
- Аристотель, 1937 — *Аристотель*. О частях животных / Пер. с греч., вступ. ст. и прим. В.П. Карпова. М.: Гос. изд-во биологической и медицинской литературы, 1937. 219 с.
- Аристотель, 1976 — *Аристотель*. Метафизика / Пер. с греч. А.В. Кубицкого // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель, 1978 — *Аристотель*. Вторая аналитика / Пер. с греч. Б.А. Фохта // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.
- Аристотель, 1981^a — *Аристотель*. Физика / Пер. с греч. В.П. Карпова // Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
- Аристотель, 1981^b — *Аристотель*. О небе / Пер. с греч. А.В. Лебедева // Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 263–378.
- Ал-Бируни, 1973 — *Беруни, Абу Райхан*. Канон Мас'уда (Книги I–V) / Вступ. ст., пер. и прим. П.Г. Булгакова и Б.А. Розенфельда. Ташкент: Фан, 1973. 648 с.
- Ал-Бируни, 1987 — *Беруни, Абу Райхан*. Обособление речи о проблемах теней (Гномоника) / Пред., пер. и комм. П.Г. Булгакова и Б.А. Розенфельда. Ташкент: Фан, 1987. С. 119–255.
- Ал-Бируни, 1957 — *Бируни, Абу Рейхан*. Памятники минувших поколений / Пер. с араб. и прим. М.А. Салье. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. XXXV + 485 с.
- Ал-Бируни, 1966 — *Бируни, Абу Рейхан*. Определение границ мест для уточнения расстояния между населенными пунктами (Геодезия) / Пер. с араб. П.Г. Булгакова. Ташкент: Фан, 1966. 361 с.
- Визгин, 2020 — *Визгин В.П.* Научный текст и его интерпретация // Наука в ее истории: взгляд философа. М.: Издательский дом ЯСК, 2020. С. 335–346.
- Ал-Газали, 2007 — *Ал-Газали, Абу Хамид*. Крушение позиций философов / Пер. с араб. И. Попова. М.: Ансар, 2007. 277 с.
- Зайцев, 2014 — *Зайцев Е.А.* Категория количества в физике Аристотеля, средневековой натурфилософии и немецкой классической философии // Математика и реальность. Труды Московского семинара по философии математики / Под ред. В.А. Бажанова, А.Н. Кричевца, В.А. Шапошникова. М.: Изд-во Московского университета, 2014. С. 348–375.
- Ибн Бадджа, 2010 — *Ибн Баджжа*. Книга о душе / Пер. с араб. А.В. Сагадеева // Средневековая арабо-мусульманская философия. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани, 2010. С. 7–34.
- Ибн Маймун, 2010 — *Бен Маймон, Моше (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / Пер. и комм. М.А. Шнейдера. М.: Мосты культуры, 2010. XXVI + 566 с.

- Ибн Сина, 1981 — *Ибн Сина, Абу Али*. Канон врачебной науки / Пер. с араб. М.А. Салье, У.И. Каримова и А. Расулева. Книга I. 2-е изд. Ташкент: Фан, 1981. СХХVII + 551 с.
- Ибрагим, 2014 — *Ибрагим Т.* Мусульманский атомизм как строгий финитизм // Вопросы философии. 2014. № 6. С. 142–153.
- Невважай, 2014 — *Невважай И.Д.* Проблема математической реальности в контексте культуры научного мышления // Математика и реальность. Труды Московского семинара по философии математики / Под ред. В.А. Бажанова, А.Н. Кричевца, В.А. Шапошников. М.: Изд-во Московского университета, 2014. С. 293–308.
- Нофал, 2015 — *Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.
- Ал-Хорезми, 1983 — *Ал-Хорезми, Мухаммад ибн Муса*. Краткая книга об исчислении алгебры и алмукабалы / Пер. с араб. Б.А. Розенфельда // Математические трактаты. Ташкент: Фан, 1983. С. 20–81.
- Ал-Газали, 2005 — *Ал-Газālī, ‘Абū Ḥамид*. Иḫyā’ ‘ulūm ад-дйн. Бейрут: Дār ибн Ḥазм, 2005. 1963 с.
- Ибн Баджжа, 2002 — *Ибн Бādджжа*. Китāб ал-ḫайвāн. Бейрут; Касабланка: ал-Марказ ас-сақāфй ал-‘арабийй, 2002. 207 с.
- Ибн Баджжа, 2012 — *Ибн Бādджжа*. Фй фунўн-ин шаттā // Ал-Мантиқиййāt ли-л-Фārāбй. 3. Аш-Шурўḫ ‘алā ан-нуṣўс ал-мантиқиййа. Қум: Маншўрāt мактабат айаталлах ал-‘узмā ал-Мар‘ашй ан-Наджафй, 2012. С. 382–413.
- Ибн ан-Нафйс, 1988 — *Ибн ан-Нафйс*. Китāб шарḫ ташрйḫ ал-Қāнўн / Под ред. Салмāн Қатайя. Каир: ал-Хай‘а ал-мисрййа ал-‘амма ли-л-китāб, 1988. 455 с.
- Ибн Рушд, 1998 — *Ибн Рушд*. Ал-Кашф ‘ан манāхидж ал-адилла фй ‘ақā’ид ал-милла. Бейрут: Марказ дирāсат ал-вахда ал-‘арабиййа, 1998. 217 с.
- Ибн Сйнā, 1956 — *Ибн Сйнā, ‘Абū ‘Алй*. Китāб ал-Бурхāн / Под ред. ‘А. ‘Афйфй. Каир: ал-Маṭба‘а ал-‘амйриййа, 1956. 346 с.
- Ибн Ḥазм, 1996 — *Ибн Ḥазм*. Ал-Фиṣал фй ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниḫал. Т. 5. Бейрут: Дār аль-Джйл, 1996. 318 с.
- Ал-Мурāбит, 2007 — *Ал-Мурāбит И. [D. Lamrabet]*. Рисāла Ибн Рашйқ (ал-қарн ас-сāлис ‘ашар) фй таṣниф ал-‘улўм ар-рийādиййа // Дирāса фй тārйḫ ал-‘улўм ал-‘арабиййа: Etudes d’Histoire des Sciences Arabes / Под ред. М. Абтāвй. Дār аль-Байдā’: Му‘ассасат ал-Малик ‘Абд ал-‘Азйз ‘Āлй Са‘ўд, 2007. С. 45–64.
- Ар-Рāзй, 1987 — *Ар-Рāзй, Фаḫр ад-Дйн*. Ал-Маṭāлиб ал-‘āлийа мин ал-‘илм ал-‘илāхийй. Т. 6. Бейрут: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1987. 219 с.
- Ал-Фараби, 2012 — *Ал-Фārāбй, ‘Абū Наṣр*. Китāб аль-Бурхāн // Ал-Мантиқиййāt ли-л-Фārāбй. 3. Аш-Шурўḫ ‘алā ан-нуṣўс ал-мантиқиййа. Қум: Маншўрāt мактабат айаталлах ал-‘узмā ал-Мар‘ашй ан-Наджафй, 2012. С. 265–349.
- Хусайни, Мусави, 2022 — *Хусайнй М.Дж., Мўсавй С.Дж.* ‘Илм ал-фарā’ид ва джāйгāх-и āн дар ‘улўм-и давра-и ‘ислāmй // Пажухашнāма-и тārйḫ-и

- тамаддун-и ислāmī = Journal for the History of Islamic Civilization. 2022. Т. 55. Вып. 1. С. 147–160.
- Avicenna, 2009 — *Avicenna*. The Physics of the Healing. Books I & II / A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009. 1137 p.
- Al-Bīrūnī, 2022 — *Al-Bīrūnī, Abū Rayḥān*. Thee Yoga Sutras of Patañjali / Translated by Mario Kozah. New York: New York University Press, 2022. 137 p.
- Cerami, Falcon, 2014 — *Cerami C., Falcon A.* Continuity and Discontinuity in the Greek and Arabic Reception of Aristotle's Study of Animals // *Antiquorum Philosophia*. 2014. Vol. 8. P. 35–56.
- Dallal, 2010 — *Dallal A.* Islam, Science, and the Challenge of History. New Haven; London: Yale University Press, 2010. 239 p.
- Forcada, 2012–2014 — *Forcada M.* Ibn Bājja's *Discourse on Cosmology (Kalām fī l-Hay'a)* and the "Revolt" Against Ptolemy // *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*. 2012–2014. Vol. 20–21. P. 63–167.
- Ibn Khaldun, 1958 — *Ibn Khaldun*. The Muqaddimah: An Introduction to History / Translated from the Arabic by Franz Rosenthal in 3 volumes. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1958. xii + 613 p.
- Nishiyama, 2004 — *Nishiyama Yū*. Why is a Flower Five-Petaled? // *Journal of Science Education and Technology*. 2004. Vol. 13. No. 1. P. 107–114.
- Nomanul Haq, 1994 — *Nomanul Haq S.* Names, Natures and Things: The Alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of Stones). Dordrecht: Springer, 1994. XX + 284 p.
- Samian, 2007 — *Samian A.L.* Virtues in Al-Biruni's Philosophy of Science // *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* / Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2007. P. 267–283.
- Wirmer, 2014 — *Wirmer D.* Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens: Ibn Bāğğas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie. Berlin: De Gruyter, 2014. XII + 784 p.
- Zamboni, 2020 — *Zamboni F.O.* Atomism and Islamic Thought // *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present* / Edited by Ugo Zilioli. London: Bloomsbury Academic, 2020. P. 198–215.
- Zarepour, 2022 — *Zarepour M.S.* Arabic and Islamic Philosophy of Mathematics // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/arabic-islamic-phil-math/> (дата обращения: 01.08.2024).

References

- Al-Aḍarbayğānī, Bahmanyār ibn Marzabān. Al-Taḥṣīl [Acquisition of Knowledge], trans. by A.V. Sagadeyev. In: *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya*, 3 tt. [Medieval Arabo-Islamic Philosophy, 3 vols.]. Vol. 2. Moscow: "Marjani" publ., 2010, 528 pp. (Russian Translation)

- Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. by V.P. Karpov. In: *Sochineniya*, 4 tt. [Collected Works, 4 vols.]. Vol. 3. Moscow: "Mysl" publ., 1981, pp. 59–262. (Russian Translation)
- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], trans. by A.V. Kubicki. In: *Sochineniya*, 4 tt. [Collected Works, 4 vols.]. Vol. 1. Moscow: "Mysl" publ., 1976, pp. 63–367. (Russian Translation)
- Aristotle. *O chastyah jivotnyh* [On the Parts of Animals], trans. by V.P. Karpov. Moscow: Gos. "Izd-vo Biologicheskoy i Meditsinskoy Literatury" publ., 1937, 219 pp. (Russian Translation)
- Aristotle. "O nebe" [On the Heavens], trans. by A.V. Lebedev. In: *Sochineniya*, 4 tt. [Collected Works, 4 vols.]. Vol. 3. Moscow: "Mysl" publ., 1981, pp. 263–378. (Russian Translation)
- Aristotle. "Vtoraya analitika" [Posterior Analytics], trans. by B.A. Fokht. In: *Sochineniya*, 4 tt. [Collected Works, 4 vols.]. Vol. 2. Moscow: "Mysl" publ., 1978, pp. 255–346. (Russian Translation)
- Avicenna. *The Physics of the Healing. Books I & II*. Trans. by Jon McGinnis. Provo: Brigham Young University Press, 2009, 1137 pp.
- Ben Maimon, Mošeh (Maimonides). *Putevoditel' rasteryannyh* [The Guide for the Perplexed], trans. by M.A. Schneider. Moscow: "Mosty kultury" publ., 2010, xxvi + 566 pp. (Russian Translation)
- Al-Bīrūnī, 'Abū al-Rayḥān. "Kanon Mas'uda" [Al-Qānūn al-Mas'ūdī = Canon for Mas'ud], trans. by P.G. Bulgakov and B.A. Rosenfeld. In: *Izbrannyye proizvedeniya*, 7 tt. [Selected Works, 7 vols.]. Vol. 5. Tashkent: "Fan" publ., 1973, 648 pp. (Russian Translation)
- Al-Bīrūnī, 'Abū al-Rayḥān. "Obosobleniye rechi o problemah teney" [The Exhaustive Treatise on Shadows], trans. by P.G. Bulgakov and B.A. Rosenfeld. In: *Izbrannyye proizvedeniya*, 7 tt. [Selected Works, 7 vols.]. Vol. 7. Matematicheskiye i astronomicheskkiye traktaty [Mathematical and Astronomical Treatises]. Tashkent: "Fan" publ., 1987, pp. 119–255. (Russian Translation)
- Al-Bīrūnī, 'Abū al-Rayḥān. "Opredeleniye granic mest dlya utochneniya rasstoyaniya mejdū naselennymi punktami (Geodeziya)" [The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities], trans. by P.G. Bulgakov. In: *Izbrannyye proizvedeniya*, 7 tt. [Selected Works, 7 vols.]. Vol. 3. Tashkent: "Fan" publ., 1966, 361 pp. (Russian Translation)
- Al-Bīrūnī, 'Abū al-Rayḥān. "Pamyatniki minuvshih pokoleniy" [The Chronology of Ancient Nations], trans. by M.A. Salye. In: *Izbrannyye proizvedeniya*, 7 tt. [Selected Works, 7 vols.]. Vol. 1. Tashkent: "Izd-vo AN UzSSR" publ., 1957, xxxv + 485 pp. (Russian Translation)
- Al-Bīrūnī, 'Abū al-Rayḥān. *Three Yoga Sutras of Patañjali*, trans. by Mario Kozah. New York: New York University Press, 2022, 137 pp.
- Cerami, C., Falcon, A. "Continuity and Discontinuity in the Greek and Arabic Reception of Aristotle's Study of Animals". In: *Antiquorum Philosophia*, 2014, vol. 8, pp. 35–56.

- Dallal, A. *Islam, Science, and the Challenge of History*. New Haven, London: Yale University Press, 2010, 239 pp.
- Al-Fārābī, 'Abū Naṣr. "Kitāb al-Burhān" [Book of Demonstration], ed. by Muḥammad Taqī Dānešpağūh. In: *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī: al-šurūḥ 'alā al-nuṣuṣ al-manṭiqiyyah*. Vol. 1. Qom: Manšūrāt Maktabat Āyatallāh al-'Uzmā al-Mar'ašī al-Nağafī, 2012, pp. 265–349. (In Arabic)
- Forcada, M. "Ibn Bājjā's *Discourse on Cosmology (Kalām fī l-Hay'a)* and the 'Revolt Against Ptolemy'". In: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 2012–2014, vol. 20–21, pp. 63–167.
- Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005, 1963 pp. (In Arabic)
- Al-Ġazālī, 'Abū Ḥāmid. *Krusheniye pozitsiy filosofov* [Tahāfut al-Falāsifah = The Incoherence of the Philosophers], trans. by I. Popov. Moscow: "Ansar" publ., 2007, 277 pp. (Russian Translation)
- Ḥusaynī, M.J.M., Mūsawī, S.J. "'Ilm al-Farā'id wa ḡāyghāh-i ān dar 'ulūm-i dawra-i Islāmī" [A Survey on the Science of Inheritance in the Islamic Period]. In: *Pağūhašnāme-i Tārīḥ-i Tamaddun-i Islāmī = Journal for the History of Islamic Civilization*, 2022, vol. 55, no. 1, pp. 147–160. (In Persian)
- Al-Ḥwārizmī, Muḥammad ibn Mūsā. "Kratkaya kniga ob ischislenii algebrы i almu-kabaly" [The Compendious Book on Calculation by Completion and Balancing], trans. by B.A. Rosenfeld. In: *Matematicheskiye traktaty* [Mathematical Treatises]. Tashkent: "Fan" publ., 1983, pp. 20–81. (Russian Translation)
- Ibn Bāğğah. *Kitāb al-Ḥayawān* [Book of Animals], ed. by J. al-'Ammārātī. Beirut-Casablanca: Al-Markaz al-Taḡāfī al-'Arabī, 2002, 207 pp. (In Arabic)
- Ibn Bāğğah. "Kniga o dushe" [Book on the Soul], trans. by A.V. Sagadeyev. In: *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya*, 3 tt. [Medieval Arabo-Islamic Philosophy, 3 vols.]. Vol. 3. Moscow: "Marjani" publ., 2010, pp. 7–34. (Russian Translation)
- Ibn Bāğğah. "Fī funūn-in šattā" [On Various Arts], ed. by Muḥammad Taqī Dānešpağūh. In: *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī: al-šurūḥ 'alā al-nuṣuṣ al-manṭiqiyyah*. Vol. 1. Qom: Manšūrāt Maktabat Āyatallāh al-'Uzmā al-Mar'ašī al-Nağafī, 2012, pp. 382–413. (In Arabic)
- Ibn Ḥazm. *Al-Fiṣal fī al-Milal wa al-ahwā' wa al-niḥal* [The Distinction between the Nations, Sects and Religions, 5 vols.], ed. by Muḥammad Ibrāhīm Naṣīr and 'Abdurrahmān 'Umayra. Vol. 5. Beirut: Dār al-Ġīl, 1996, 318 pp. (In Arabic)
- Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Trans. by Franz Rosenthal, in 3 vols. Vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1958, xii + 613 pp.
- Ibn al-Nafīs. *Šarḥ Tašrīḥ al-Qānūn* [The Commentary on Anatomy in Ibn Sīnā's Canon of Medicine], ed. by Salmān Qatāyah. Cairo: al-Hay'ah al-miṣriyyah al-'āmmah li-l-kitāb, 1988, 455 pp. (In Arabic)
- Ibn Rušd. *Al-Kašf 'an manāhiğ al-adillah fī 'aqā'id al-millah* [The Exposition of the Methods of Proof Concerning Religious Doctrines], ed. by Muḥammad 'Ābid al-Ğābirī. Beirut: Markaz dirāsāt al-waḥdah al-'arabiyyah, 1998, 217 pp. (In Arabic)

- Ibn Sīnā. *Kitāb al-Burhān* [Book of Demonstration], ed. by A. ‘Afīfī. Cairo: al-Maṭba‘ah al-amīriyyah, 1956, 346 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Kanon vrachebnoy nauki* [Canon of Medicine], trans. by M.A. Salye, U.I. Kari-mov and A. Rasulov. Book 1. Tashkent: “Fan” publ., 1981, cxxvii + 551 pp. (Russian Translation)
- Ibragim, T. “Musulmanskiiy atomizm kak strogiy finitizm” [Muslim Atomism as Strict Finitism]. In: *Voprosy Filosofii* [Philosophical Issues], 2014, no. 6, pp. 142–153. (In Russian)
- Al-Murābiṭ, Idrīs [Lamrabet, Driss]. “Risālat Ibn Rašīq (al-qarn al-tālīt ‘ašar) fī Taṣnīf al-‘Ulūm al-Riyādiyyah” [Ibn Rašīq’s Treatise on the Classification of the Mathematical Sciences (13th century)], ed. by Muḥammad Abṭawī. In: *Dirāsāt fī Tārīḥ al-‘Ulūm al-‘Arabiyyah: Etudes d’Histoire des Sciences Arabes* [Studies in the History of Arabic Sciences]. Dār al-Bayḍā’: Mu’assasat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, 2007, pp. 45–64. (In Arabic)
- Nevvajay, I.D. “Problema matematicheskoy realnosti v kontekste kultury nauchnogo myshleniya” [The Problem of Mathematical Reality within the Context of the Culture of Scientific Thinking]. In: *Mathematics and Reality: Moscow Studies in the Philosophy of Mathematics*, ed. by Valentin A. Bazhanov, Anatoly N. Krichevets, Vladislav A. Shaposhnikov. Moscow: Moscow University Press, 2014, pp. 293–308. (In Russian)
- Nishiyama, Yu. “Why is a Flower Five-Petaled?” In: *Journal of Science Education and Technology*, 2004, vol. 13. no. 1, pp. 107–114.
- Nofal, F.O. *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: “Sadra” publ., YaSK publ., 2015, 152 pp. (In Russian)
- Nomanul Haq, S. *Names, Natures and Things: The Alchemist Jābir ibn Ḥayyān and his Kitāb al-Aḥjār (Book of Stones)*. Dordrecht: Springer, 1994, xx + 284 pp.
- Al-Rāzī, Faḥḥr al-Dīn. *Al-Maṭālib al-‘āliyah min al-‘ilm al-‘ilāhī* [Exalted Topics of Inquiry within Divine Science, 9 vols.], ed. by Aḥmad Ḥijāzī al-Saqā. Vol. 6. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987, 219 pp. (In Arabic)
- Samian, A.L. “Virtues in Al-Biruni’s Philosophy of Science”. In: *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, ed. by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 267–283.
- Vizgin, V.P. “Nauchnyy tekst i yego interpretaciya” [Scientific Text and its Interpretation]. In: *Nauka v yego istorii: vzglyad filosofa* [Science in its History: A Philosopher’s View]. Moscow: YaSK publ., 2020, pp. 335–346. (In Russian)
- Wirmer, D. *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens: Ibn Bāḡḡas Theorie der Potenz als Grundlegung der Psychologie*. Berlin: De Gruyter, 2014, xii + 784 ss.
- Zamboni, F.O. “Atomism and Islamic Thought”. In: *Atomism in Philosophy: A History from Antiquity to the Present*, ed. by Ugo Zilioli. London: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 198–215.
- Zarepour, M.S. “Arabic and Islamic Philosophy of Mathemattics”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/arabic-islamic-phil-math/> (accessed at 01.08.2024).

Zaytsev, Ye.A. “Kategoriya kolichestva v fizike Aristotelya, srednevekovoy naturfilosofii i nemetskoj klassicheskoj filosofii” [The Category of Quantity in Aristotle’s Physics, Medieval Natural Philosophy and German Classical Philosophy]. In: *Mathematics and Reality: Moscow Studies in the Philosophy of Mathematics*, ed. by Valentin A. Bazhanov, Anatoly N. Krichevets, Vladislav A. Shaposhnikov. Moscow: Moscow University Press, 2014, pp. 348–375. (In Russian)

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

Ал-Ḥākim al-Djishshāmī

ТОЛКОВАНИЕ «ИСТОЧНИКОВ ВОПРОСОВ И ОТВЕТОВ». О СООБЩЕНИЯХ

*Предисловие, подготовка арабского текста
и примечания Ф.О. Нофала*

(кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, с. 1;
e-mail: faresnofal@mail.ru)

Аннотация. Статья вводит в научный оборот первую часть третьего тома монументальной энциклопедии мусульманского калама XI–XII вв. «Толкование “Источников вопросов и ответов”» (Шарḥ ‘uyūn al-masā’il wa al-ğawābāt) зайдита ал-Ḥākима ал-Джишшамī (ум. 494/1101). В ней теолог рассуждает о природе устных сообщений (аḥbār), их эпистемической ценности и применимости в правовом дискурсе. Публикации комментированного арабского текста по рукописи Or. 2584b библиотеки Лейденского университета предпослана краткая справка об использованном списке и изложенном в нем учении ал-Джишшамī о метафизических основаниях речи.

Ключевые слова: зайдизм, устные сообщения, ал-Ḥākim ал-Джишшамī, «Толкование “Источников вопросов и ответов”», калам, средневековая арабо-мусульманская философия, исламское право.

Al-Ḥākim al-Ğiṣṣamī

A Commentary on the “Sources of Questions and Answers”. On Oral Reports

Introduced, published and commented by Faris O. Nofal

(PhD in Philosophy, Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: faresnofal@mail.ru)

Abstract. Our article introduces the third volume of monumental “Commentary on the ‘Sources of Questions and Answers’” (Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il wa al-ğawābāt)

by a Zaydī philosopher al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī (d. 494/1101) in its first chapters. Al-Ġiṣṣamī discusses the nature of oral reports (*aḥbār*), their epistemic value and applicability in legal discourse. Publication of the commented Arabic text, extracted from Leiden University Library's manuscript (Or. 2584b), is prefaced by a brief note on the used copy of treatise and al-Ġiṣṣamī's views on the metaphysical foundations of speech.

Keywords: Zaydism, Oral Reports, al-Ḥākim al-Ġiṣṣamī, *Ṣarḥ 'Uyūn al-masā'il wa al-ġawābāt*, Kalām, Medieval Arab Thought, Fiqh.

Эта наша публикация — продолжение многолетней работы по опубликованию монументальной энциклопедии мусульманского калама XI–XII вв. «Толкование “Источников вопросов и ответов”» (*Шарḥ 'uyūn al-masā'il wa al-ġawābāt*) зайдитского теолога и полемиста ал-Ḥākима ал-Джишшамī (ум. 494/1101). Основной текст «Источников...» увидел свет в 2018 г. под редакцией Р. Йылдырыма [ал-Джишшами, 2018]; в 2021 г. была издана четвертая, натурфилософская часть комментария к ним автора [ал-Джишшами, 2021]. На сей раз мы обратились к третьей части «Толкования...», сохранившейся в рукописи Or. 2584b библиотеки Лейденского университета, и, в частности, к первой ее части, повествующей о природе устных сообщений (*aḥbār*).

В целом текст, представленный в Or. 2584b и переписанный ок. 608/1211 г. на 286 листах шрифтом *ruḳ'ā*, содержит комментарий к обширной части «Источников...», а именно — к седьмому, восьмому и девятому их разделам, отведенным под обсуждение проблем релевантности устных сообщений, сунны, правовых консенсуса (*иджмā'*) и аналогии (*қийās*), иджитхада, статуса грешников и неверных, покаяния и эсхатологии [ал-Джишшами, 2018, 171–295]. Насколько нам известно, в исследовательской литературе памятник упомянут лишь дважды: в статье Й. ван Эсса [van Ess, 1978] и монографии М. Кука [Cook, 2004, 632], работавших с рукописной его версией. Вводя в научный оборот важнейший фрагмент третьего тома «Толкования...», мы надеемся на дальнейшее его изучение в компаративной перспективе — тем более что обозреваемые ниже «вопросы» в значительной степени параллельны разделу «О пророчествах» трактата «Избавляющий» (*ал-Муḡnī*) мутазиита 'Абд ал-Джаббāра (ум. 415/1025 ['Абд ал-Джаббар, 1965, 319–410] и написаны под очевидным его влиянием.

Само сообщение (*ḫabar*) ал-Джишшамī определяет как то высказывание, что «может быть правдивым или ложным»; собственно сообщением оно становится благодаря воле субъекта и его речи (л. 2А). Содержание сообщения, его смысл, бывает, в свою очередь, либо правдивым, либо ложным —

независимо от знания говорящего о степени его, сообщения, достоверности (л. 2Б). Эпистемическое значение сообщения, согласно мыслителю, двояко: оно порождает или необходимое (*ḍarūrīyy*), перцептивное знание, или знание дискурсивное, умозрительное (*ustidlāliyy*). Необходимые интеллигибии, сообщаемые речью, творятся Богом при рассказе о несомненно существующих объектах, таких как заморские страны или исторические персонажи; те же интеллигибии, в бытийствовании которых человек уверяется по некотором размышлении, принадлежат ко второму типу и продуцируются актором, услышавшим несколько раз повторенную «весть», самостоятельно (лл. 3А-Б, 4Б).

Порождаемые сообщением ложные интеллигибии ал-Джишшамй отказывается именовать знанием и устанавливает ряд критериев, в соответствии с которыми та или иная весть может *необходимо* считаться аутентичной и правдивой. Человеку должны быть известны честность говорящих (числом более четырех), невозможность заключения ими сговора и, что гораздо важнее, отсутствие «препятствий» между наблюдающими и наблюдаемым ими событием; последнее условие, замечает богослов, было нарушено авторами христианских Евангелий, не сумевших-де установить личность казненного на кресте, — казненного, который, по свидетельству Корана, не был пророком 'Йсой (лл. 7А, 8А, 9А). Достоверным может стать и сообщение, переданное не группой лиц (*mutawātir*), а единичными свидетелями (*āḥād*) — мусульманами или неверными. Аргументами в пользу последнего для ал-Джишшамй служат прецеденты из раннеисламской истории, когда к сведению целых групп неопитов (в т.ч. и в ритуально-правовой сфере) принимались свидетельства одного или двух сподвижников Пророка (лл. 8–11). Судебное же свидетельство (*shaḥāda*) для теолога — особый случай сообщения, следующий ревелативным, а не рационалистическим законам: так, предписывая отпускать соперников, торжественно поклявшихся в собственной невинности (т.е. прошедших процедуру *li'ān*), шариат избавил судью от необходимости ждать возникновения необходимых интеллигибий об имевшем место правонарушении (л. 8Б).

Тем не менее, снисходя к репутации неверных, грешников и даже авторов отдельных подложных (*mudallas*) сообщений, позволяя принимать их свидетельства (лл. 20А–21А), ал-Джишшамй все-таки блюдет строгость традиционалистического хадисоведения в двух его аспектах. Первый из них — настроенное отношение к неизвестному передатчику единожды сообщенной «вести»; таковой, уверен ученый, недостоин доверия до тех пор, пока его личность не будет идентифицирована (л. 21А). Второй — сообщение об обязательных для всей общины установлениях, которое никак не может зиждиться на авторитете единственного свидетеля (л. 25А). Впрочем, и здесь ал-Джишшамй отличает общественно значимые объекты права (например, присягу имаму)

от норм, касающихся только судьи (таких как казнь за прелюбодеяние, нормы, сохранившейся лишь в пророческой сунне (лл. 25Б–26А)). В целом автор «Источников...» превозносит единично переданное сообщение над правовой аналогией (л. 30А) и признаёт уместным вольный по форме пересказ преданий (л. 21Б).

Начало третьего тома «Толкования...» воспроизводится нами с сохранением грамматических и стилистических особенностей оригинала; пунктуация в ниже-следующем отрывке полностью принадлежит публикатору. Пагинация Or. 2584b приведена в квадратных скобках с обозначением не подлежащих восстановлению лакун.

[1ب] المجلد الثالث من كتاب شرح عيون المسائل تأليف الشيخ الإمام العالم
الحاكم المحسن بن كرامة الجشمي البيهقي البروقتي
رحمة الله عليه ورضوانه

في هذا المجلد الكريم الأخبار والأفعال والإجماع والقياس والاجتهاد والاختيار وصفة المفتي والمستفتي والحظر والإباحة والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والإحباط والتكفير وكيفيتهما والموازنة والتوبة والصغائر والكبائر والعزوم والإرادات وعذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وأحكام المجبرة والمشبهة وما به يقع الكفر أو الفسق ومسائل الإمامة وما يتعلق بها من الفصول والأحكام جملة وتفصيلا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحكم الدار وخاتمة [...] ¹ الله في النقض عليه فيما خالف من الزيدية ومسائل الإمامة

[2أ] بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله وحده وصلواته على محمد وآله

باب [الأخبار]

مسألة: [في حد الخبر]

حد الخبر ما [احتمل] الصدق والكذب، وإنما يصير خبرا بفـ[ضل] المخاطب إلا أن يكون خبرا وإرادته. الكلام هاهنا يقع في مواضع، أحدها حقيقة الصدق والكذب وحقيقة الخبر وما به يصير الخبر خبرا فهي أربعة فصول، أما الأول فحقيقة الصدق هو خبر مخبره على ما هو به نحو قولك "زيد في الدار" وهو فيها، ودلالة صحة الحد اطرادها وانعكاسها، فأما حد الكذب فهو خبر مخبره على خلاف ما أخبر، وقيل خبر مخبره ليس كما أخبر، فأما حد الخبر فهو ما يصح فيه الصدق والكذب. هكذا ذكره أهل اللغة لما ذكروا أقسام الكلام وحصلوا الخبر من أقسام الكلام وجعلوا حقيقته ما يصح فيه الصدق

¹ وقد أشرنا بهذه العلامة إلى كل خلل في الأصل المكتوب عجزنا عن قراءته.

والكذب ومعناه أنه يصح أن يقال للمتكلم به "صدقت" وأن يقال له "كذبت" وهذا لا يصح في الأمر والنهي وسائر أقسام الكلام إلا في الخبر خاصة.

فإن قيل: "هذا ينتقض بمن قال للنبي صلى الله عليه ولمسيلمة صدقا أو كذبا"، قلنا: "اختلف العلماء في ذلك، فمنهم من يقول أنه كاذب لأنه أخبر عن جملة مخبرة بخلاف خبره، ومنهم من يقول هو بمنزلة خبرين هو صادق في أحدهما كاذب في الآخر، ولا يقال بأن إشارة الآخرين توصف بأنها خبر، قلنا ذاك توسع ولذلك لا يطرد ولذلك لم يدخلوا الإشارة في أقسام الكلام". أما الفصل الرابع ما يصير به الخبر خبرا فهو إرادة المخبر وقصده إلى الإخبار به عما هو خبر عنه، وذلك لأن الخبر لا يجوز أن يكون خبرا لنفسه ولا لمعنى يرجع إليه ولأن قوله "محمد رسول الله" يحتمل الخبر عن النبي صلى الله عليه ويحتمل عن محمد آخر، وإنما صار خبرا عنه بقصد المخبر أن يكون خبرا عنه ولأن ذات الخبر وجد بالفاعل فكذلك صفاته التابعة لحدوثه، وكونه خبرا عنه صفة له فوجب أن يكون المؤثر فيه صفة الفاعل كما أن أحكام الفعل لما كان صفة للفعل وكان الفعل يوجد بالفاعل كان المؤثر في الأحكام صفة له وهو كونه عالما ولا صفة يشار إليها سوى الإرادة.

فأما كم إرادة يجب أن توجد حتى يصير خبرا أو أمرا فقد اختلف شيخنا في ذلك في [2ب] مواضع، والذي يصح من ذلك أنه يصير خبرا هو بإرادته لأنه يصير خبرا عنه وفي الأمر إرادته [...] من غيره، فأما الإرادات التي يشارك غيره فيها [...] في الأمر يحتاج إلى إرادات ثلاث، أحدها إرادة إحداثه والثاني إرادة إحداثه أمرا والثالث إرادة المأمور به، وإذا خاطب به زيدا يحتاج إلى أربع إرادات - هذه الثلاث وإرادة رابعة هي إرادة كونه خطابا له، وأما في الخبر فإرادة إحداثه وإرادة كونه خبرا وإرادة كونه خبرا عن زيد فهي ثلاث إرادات، في ريثما قال شيخنا: "إرادة إحداث كونه خبرا عن زيد تلقى فيهما إرادتان"، وليس هاهنا موضع تقصيه.

مسألة: [في صدق الخبر]

الخبر لا يخلو من صدق وكذب سواء علم المخبر بحال ما أخبر أو لم يعلم، وقال الجاحظ: "إذا علم أن مخبره على ما أخبر فهو صدق وإذا علم أن مخبره على خلاف ما

أخبر فهو كذب وإذا لم يعلم من حاله شيئا فليس هو بصدق ولا كذب ولكنه خبر". لنا أن الخبر لا يخلو من وجهين، أحدهما أن يكون مخبره كما أخبر أو لا يكون كما أخبر فهو نفي وإثبات، فالأول يوصف بأنه صدق والثاني بأنه كذب، وإذا كان نفيًا وإثباتًا لم يجر إثبات متوسط بينهما كما لا يجوز إثبات متوسط بين العدم والوجود، ولا يقال: "من شرط كونه صدقًا علمه به"، وذلك لأن ما قاله لا يصح من وجوه، أحدها أنه يجوز أن يكون الكذب كذبًا والجهل جهلاً وسائر الأجناس من غير أن يكون عالماً بذلك كذلك الصدق، ويقال له إذا كان مخبره بخلاف خبره: أيقال أنه كذب؟ فإن سلم بطل جميع ما يورده وإن لم يسلم قلنا: "فوجب في الجهل وسائر الأجناس أن يقول مثله". وبعد، فإن العقلاء إذا علموا المخبر بخلاف ما أخبره يصفونه بالكذب من غير اعتبار حاله، ولو كان العلم شرطاً لكانوا لا يسمونه إلا باعتبار حاله، ويمكن أن يستدل بهذا ابتداءً في الصدق والكذب، وإنما بنى أبو عثمان ذلك على مذهبه في المعرفة وهو أن كل من لا يعرف شيئاً يكون معذوراً ويسقط اللوم عنه، ورأى الكاذب [13] [...] واسطة بينهما.

مسألة: [في أقسام الأخبار]

الأخبار [...] ثلاثة أضرب، منها ما يوجب العلم الضروري ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي ويحتاج إلى بحث وتأمل ومنها ما يتوقف فيه، ثم هو على ضربين فمنه ما يوجب العمل ومنه ما لا يوجب، وقالت السمنية: "العلم بمخبر الأخبار ليس بعلم والعلم يقع بالمشاهدة فقط"، ويقال: ما الفائدة في معرفة أقسام الأخبار، قلنا: "لأن النبوات وأكثر الشرائع وكثيراً من مصالح الدنيا مبنية على معرفة الأخبار. ألا ترى أن العلم بكون نبينا عليه السلام وكونه مدعياً للنبوّة وكثير من معجزاته طريقه الأخبار وشرائعه مبنية على الأخبار لأن أصول الشرائع تعرف بالتواتر وإن كان فروعها تثبت بالآحاد، وإذا كان كذلك فلا بد من إحكامها ومعرفة شرائطها وما يوجب العلم الضروري وما لا يوجب، ولذلك فضل مشايخنا الكلام فيه".

وإذا ثبت هذا جئنا إلى المسألة فنقول: أما القسم الأول وهو ما يعلم ضرورة من مخبر الأخبار فهو كالخبر عن البلدان والملوك ونحوها، ولذلك لا يمكن دفعها عن النفس

بشك أو شبهة وأنه يحصل من غير نظر واستدلال وأنه لا يصح الاختلاف فيه. أما القسم الثاني الذي نعلم صحة مخبره باستدلال فيقسم إلى وجوه كثيرة، فمنها خبر الله تعالى لأنه صادق ولا يجوز عليه الكذب والتعمية، ومنها خبر رسول الله صلى الله عليه لأنه بالمعجزات يثبت صدقه، ومنها خبر الأمة لأنه يثبت أن إجماعهم حجة، ومنها خبر الواحد إذا أخبر عن مشاهدة وادعى على طائفة كثيرة أنها شاهدته فلم يكذبوه، ومنها خبر الطائفة التي علم من حالها أنه لا يجوز عليهم التواطئ [3ب] على الكذب ولا يجمع على الكذب مع العلم بأنه كذب [...] عليه العلم به فلم ينكره [...] ومنها أن تعمل الأمة بموجب خبر لأجله [...] القسم الثالث ما يتوقف فيه فهو على ضربين، منها ما يجب العلم به كأخبار الآحاد في الشرائع إذا وردت بشروطها وكالشهادات فهذا يجب العمل به شرعا وقد يجب العمل بإصا[ب]ته عقلا كأخبار المتعلقة بالمنافع والمضار والمعاملات، ومنهما ما لا يجب العلم به إذا لم يرد بشرائطه، فإن قيل: التبس في الأخبار ما يعلم أن مخبره خلاف خبره ولم يذكره، قلنا: "دخل ذلك في الأقسام المذكورة لأن ذلك على ضربين، إما أن يعلم أن مخبره بخلاف خبره ضرورة كمن يخبر أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وبخراسان بلدة أكبر من بغداد تسمى بغداد، ومنها ما يعلم ذلك من حاله باكتساب ثم ينقسم، فمنها ما يعلم بدليل عقلي وشرعي أن مخبره بخلاف ما أخبر، ومنها أن يعلم أنه لو كان صحيحا لوجب نقله على خلاف ما وقع بل على وجه تقوم به الحجة كمن يقول "شرعت صلاة سادسة"، ومنها أن يكون في حادثة عظيمة تكثر الدواعي إلى نقله[ا] فإذا لم تنقل كذلك علم عدمه[ا] نحو من ادعى معارضة القرآن أو ادعى معجزة لمسيمة ومن هذا القبيل من ادعى الخلاف في بيعة أبي بكر وعمر وادعى النص على أمير المؤمنين، ومنها أن يكون مخبر الخبر لو كان صدقا لكانت الحاجة إليه ماسة فإذا لم ينقل نقلا ظاهرا علم كذبه [14أ] [...] في وقوع العلم بمخبر الأخبار، فالدليل على ذلك أن الواحد منا يجد نفسه ساكنة إلى مخبر الأخبار كما يجد نفسه ساكنة إلى المشاهدات، فمن نفى العلم بمخبر الأخبار كمن نفى العلم بالمشاهدات، يوضحه أنه لا يمكن لأحدنا إدخال الشك والشبهة على نفسه بأن في الدنيا مكة وبغداد كما لا يمكن إدخال الشك في [1] لشبهة على نفسه أن السماء فوقنا والأرض تحتنا وأن

النهار مضىء والليل مظلم، فمنكر أحديهما كمنكر الآخر، ويقال لهم: إذا قلتُم ”كل ما لا يكون مشاهدة لا يصح“، هل هذا القول صحيح أم لا؟ فإن قال ”نعم“ ولا بد من ذلك قلنا: ”هذا العلم بأن ما سوى المشاهدة ليس بشيء مشاهدة أم لا؟“. فإن قال ”نعم“ ظهر كذبه وإن قال ”لا“ وهو حقيقة فقد ناقض.

احتج بأنه لو كان الخبر طريقاً للعلم لكان يقع بأول خبر كالمشاهدات والإدراكات. والجواب أن العلم بمخبر الأخبار في المشاهدات من فعل الله تعالى وليس بموجب ولا متولد عن الإدراك والخبر، إلا أن الله تعالى يفعل العلم في المدرك عند الإدراك بالمدرك وفي مخبر الأخبار يفعله بالعادة ولا يمتنع أن لا يفعل حتى يتكرر الخبر، فافتراقهما من هذا الوجه لا يمنع من اجتماعهما في الوجه الذي بينا. وبعد، فإن في المدركات أيضاً ما لا يقع العلم به إلا بعد تكرار النظر وهو إذا كان في المدرك لبس فقد اشترك [4ب] [...] لو وقع مخبر الأخبار [...] جمع عظيم كما لا يجوز [...] [والجد]واب أنهم يعلمون من أنفسهم مخبر الأخبار وإن [كانول] يجهلون اعتبارهم أن ذلك علم أم لا، وهذه طريقة الاستدلال ولهذا يقصدون البلاد البعيدة عنهم ويسألون عنها وسبيلهم في ذلك سبيل السوفسطائية في إنكار المشاهدات.

احتج بأن العلم لا يخلو إما أن يقع بالخبر الأول أو بالآخر وكل واحد منهما لو تقرر ولم يقع به العلم لعلمنا أن العلم لا يقع بالخبر. والجواب أن العلم لا يقع بخبر الأول والثاني والثالث وإنما يقع بالخبر إذا تكرر على السمع حالا بعد حال، وإذا كان هذا العلم ضرورياً من فعله تعالى لا يمتنع أن لا يفعله إلا بعد تكرر [ا]ر السماع كما أن العلم بالصناعات يحصل من جهته وإن احتاج إلى تكرار تعلم وممارسة والحفظ لما يدرسه يحصل من جهته وإن احتيج إلى تكرار الدرس والسكر يحصل بالشرب وإن احتيج إلى التكرار.

مسألة: [في مائية العلم بالأخبار]

العلم بمخبر الأخبار ضروري عندنا وقد يقع بالاستدلال أيضاً، وعند البغدادية يقع بالاستدلال. لنا أن الواحد منا يجد نفسه ساكنة إلى العلم بمخبر الأخبار نحو العلم

بالبلدان والملوك ونحوها على وجه لا يمكنه نفيه عن نفسه بشك أو شبهة فصار ذلك كالعلم بالمشاهدات، ولأنه يجد [5أ] [...] ومن غير أن ينظر في شيء [...] ضروري يصرفنا عن النظر فيها، وكل أحد يجد [...] ولا حد النظر.

احتج بأنه لا عاقل يرد عليه الخبر إلا وينظر كما ينظر عندكم في مفارقة من يصح منه الفعل ومن يتعذر عليه والمتحرك والساكن والحي وغير الحي. قلنا: "هذا ينقسم إن كان العلم بالدليل ضروريا وكذلك العلم بوجه الدليل والداعي إلى النظر لا يفارق العقل فلا بد أن ينظر، فأما إذا لم تحصل هذه الشروط فغير واجب ما قالوه". واحتج بأن من يسمع الأخبار لا بد من أن ينظر فيها كمن اختلط بأهل الأديان لا بد أن ينظر في الأديان. قلنا: "الواحد منا يجد من نفسه أنه يرد عليه السماع من غير اختياره ويحصل له العلم من غير اختياره بخلاف النظر". واحتج بأنه لو وقع الخبر وقع بأوله كالمشاهدات وقد بينا الجواب. واحتج بأنه لو كان ضروريا لكان يختلف ولا يستمر الحال فيه ولكان ربما يحصل وربما لا يحصل. والجواب أن التكليف يتعلق به ولما عم التكليف وجب عموم العادة فيه.

فصل

واختلفوا في العلم بمخبر الأخبار فعل من هو، فعندنا هو من فعل الله تعالى وعند البغدادية من فعل العالم بالنظر يحصل، وعند بعضهم من فعل المخبر وقد بينا الكلام على البغدادية وبيننا أنه لا يحصل عن نظر فبطل قولهم، وأق[م]نا الدليل على أنه ليس من فعل المخبرين أنه لو كان متولدا عن خبرهم لكان يحصل بأول خبر، ولأنه لو ولد في غيره لكان يولد في جهته فكان من جنس الاعتماد، ولأنه لو ولد في جميع المواضع حتى الصبيان والمجانين ولا يلزمنا ذلك لأننا نوقفه على فاعل مختار بفعله كما أجرى العادة به.

[5ب] فصل

[...] أحدها أن يبلغ المخبر [...] عددا مخصوصا إلا [...] خمسة وأكثر، وثانيها أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة ويدخل فيه أن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس فيه، ومنها أن يكونوا ممن إذا وقع العلم بخبر عدد أن يقع العلم بخبر كل عدد مثلهم،

ولا يعتبر عندنا أن يكونوا مؤمنين وأن يكونوا معصومين ولا يعتبر عدد مخصوص على ما زعم بعضهم ولا يعتبر تصديق الناس أجمع مخبرهم، ومن أصحابنا من قال: "إذا حصلت هذه الشروط يبعد أن لا يحصل العلم الضروري"، فالأول قول أبي علي والثاني قول أبي هاشم، وقد قال جميعا: "إذا صح العلم الضروري وإلا صح الاستدلال بخبرهم". والكلام في ذلك على ثلاثة أوجه: إما أن يجوز الاكتساب إذا لم يحصل الاضطرار كما حكينا عن أبي هاشم، وإما أن يقطع على أنه يحصل ضروريًا [لا] فلا يصح الاكتساب وربما يجري ذلك في كلام أبي هاشم، وإما أن يقطع على أن الاكتساب يصح إذا لم يحصل الاضطرار وحكي نحوه عن أبي هاشم أيضا، والذي سلم عليه في هذه المواضع أنه يصح الاستدلال بخبرهم إذا لم يقع ضرورة لأن من الناس من قال: "لا يصح الاستدلال بخبرهم لجواز الكذب عليهم"، وهذه الطريقة هي التي يسلكها ابن الراوندي وغيره.

فالدليل على صحة ما ذكرنا وجوه، منها طريقة سلكها شيخنا أبو علي وقال: "مثلهم على كثرة عددهم لا يجوز أن يختار الكذب في أمر لا شبهة فيه ويدعي أن ذلك عند الامتحان يعلم باضطرار كما يعلم من حال الواحد عند الامتحان باضطرار أنه لا يجوز أن يخبر عن الأمور الكبيرة المفصلة الغائبة فيصدق في الجميع ويحصل أحد الأمرين مثل الآخر، وأن يعلم ذلك عند الامتحان كما يعلم ممارسة الصنائع والدراسة، ويفضل حال الجمع الكثير حال الواحد والعدد القليل عند من [1] متحن ذلك كما يفضل حال الواحد في الأخبار الكثيرة والخبر الواحد الذي يتفق صدقه فيها"، فهذه طريقته [6] [...] وعدم التواطئ وارتفاع اللبس والبيئة فيما أخبروا عنه لا بد لهما من داعي وغرض ولا داعي لهم والحال هذه أن يكذبوا فلا بد من كونهم صادقين، وهذه الطريقة أصح مما قدمنا لأن الجمع العظيم لا يجوز أن يكذبوا إلا لغرض وداعي فإذا فقدت الأغراض والدواعي واللبس مرتفع لا بد أن يصدقوا، فإذا ثبت أنه يقع العلم بخبرهم استدلالا فالقطع على أنه يقع الاستدلال بخبرهم أم لا يسببه فلا يمكن القطع علة واحد. فإن قيل: قد ينتم هذه الدلالة على أمور، منها أن هذا الجمع العظيم لا يفعل الفعل إلا لغرض، وثانيها أنه لا يجوز أن تتفق أغراضهم على الكذب، وثالثها لم لا يجوز أن يكون الكذب داعيا إلى الاختيار كالصدق فبينوا ذلك. قلنا: "أما الأول فالعاقل إذا كان مجلي بينه وبين فعله وهو عالم بما

يفعله لا يفعل إلا لغرض وداعي، فكل من رجع إلى نفسه علم ذلك من نفسه، فهؤلاء المجيزون لا بد لهم من غرض وداعي إلى نقل الخبر، وأما الثاني فإن الجمع العظيم لا يجوز أن تتفق أغراضهم ودواعيهم إلا ويختص ذلك الفعل بصفة تدعوهم إلى فعله لكونه صدقا، ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال: "أهل بغداد اتفقوا على أكل الطعام"، إلا إذا كان فيه صفة لأجلها لهم فيه غرض وإن لتلك الصفة اتفقت أغراضهم فيها، وليس هاهنا في المخبر عنه صفة داعية إلى الكذب حتى تتفق أغراضهم. وأما الثالث أن كل عاقل يعلم أن الصدق والكذب إذا تساويا عنده في النفع والضرر [ر] لا يختار الكذب فعلنا أن كونه كذبا ليس بداعي كما أن الصدق داعي، وإذا ثبتت هذه الأصول ثبت أن يصح الاستدلال بخبرهم.

احتج من خالف فيه بوجه، أحدها إذا جاز الكذب على كل واحد من المخبرين جاز على جملتهم لأن جملتهم آحادهم، ومنها [6ب] إذا جاز إجماع الجماعة [...] ألا ترى كيف اجتمعت [...] أنه لا يخلو إما أن يقول بتعذر عليه [...] يتعدد فلا بد من وجه لأجله يتعذر وذلك الوجه إما أن يرجع إلى جنسهم فوجب أن تكون آحادهم كجملتهم وإما أن يرجع إلى العادة والعادات مختلفة، ومنها إذا جاز اتفاقهم على الصدق فما المانع من اتفاقهم على الكذب، ومنها أن النصارى مع كثرتهم نقلوا أخبارا قلتهم اتهم [سناهم بـ] كذبة فيها كذلك غيرهم. والجواب أنا إذا اخترنا أحوال الناس وجدنا اتفاق الجمع العظيم على فعل من الأفعال لا يجوز إلا لصفة لها تجمع أغراضهم وأن العدد القليل يجوز أن يختاروا من غير ذلك، ألا ترى أن أهل بغداد يجوز أن يختار كل واحد منهم أكل طعام ولا يعتبر ذلك داعي وصفة، ولا يجوز أن يقال "كلهم يتفقون على أكل طعام" إلا لداعي وغرض يجمعهم وكذلك ما يجري مجراه من التصرفات متى لم يدعهم داع إلى ذلك وهو صفة له تكون داعية لكل لا يجتمعون، وكذلك يعلم من حال آحادهم أنه يجوز أن يضل من يستر شدة إلى الجامع ويلتبس عليه الطريق ولا يجوز ذلك علة جماعتهم من غير داع يدعوهم إليه وقد بينا أن الكذب لا يدعو² إلى الفعل بخلاف الصدق. والجواب

² في الأصل: "يدعوا".

عن الثاني أن ما يجري مجرى الديانات والتدين يدعو إلى الاطباق عن الإخبار عنه وقد يحصل هناك شبهة لأجلها يجتمعون على الأخبار بخلاف ما نحن فيه لأنهم إذا شاهدوا شيئاً لا لبس فيه ولا داعي إلى الكذب لم يبق لهم إلا أنهم نقلوه لصدقه. والجواب عن الثالث تعذر ما ذكرنا على الجمع العظيم لما بينا أنهم لا يجتمعون إلا لداعي فإذا انتفت جميع الدواعي لم يبق إلا الصدق وذلك لا يرجع إلى جنسهم أو علة أو عادة، وهذا كما نقول أنه لا يجوز على العقلاء أن يشوهوا بأنفسهم لما اخترنا من أحوالهم لا لشيء يرجع إلى جنسهم أو علة أو عادة. والجواب عن الرابع ما بينا أن الكذب [7] [...] جنس [...] لا يدعو إلى فعله كذلك هذا [...] من شرط التواتر الذي يصح به الاستدلال عندنا لشروط متى فقد واحد منها صح أن يحصل النقل وإن لم يكن صدقاً ولا يقع العلم بخبرهم، ومنها ما بينا أن يبلغ خبر المخبرين في الكثرة مبلغاً لا يصح من مثلهم التواطئ والاتفاق على الكذب إلا أن يكون هناك داع، ومنها أن يعلم انتفاء الدواعي، ومنها أن يكون المخبر لا لبس يقع فيه ولا ما يجري مجراه وإذا ثبت هذا قلنا: ”هذه الشروط كلها منتفية في خبر النصارى عن صلب المسيح لأن خبرهم أنه صلب مما يقع فيه اللبس إذ لا يمتنع أن تلبس صورة بصورة لا سيما في المصلوب لأنه قد نجد فيه من التغيير والبعيد ونحوه ما يوجب الالتباس، وقد قيل أنه تعالى ألقى على رجل شبه عيسى“. والثاني أن عدد المخبرين شرط في الطرفين والوسط والنصارى وإن كثروا في الانتهاء فقد قلوا في الابتداء ممن حضر الصلب والقتل، ونقل الخبر عدد قليل لا يصح فيهم شرط التواتر. فأما ما شرطنا فيه فإنما قلنا بخبر أربعة لا يقع العلم لأن شهود الزنا إذا شهدوا لا يقع العلم للقاضي بخبرهم فكان يجب أن يقطع على أنهم كذبة، فلما لم يفعل وأجرى الحكم بشهادتهم بموجب الشرع دل أن بخبر أربعة لا يقع العلم وإنما شرطنا أن يعلموا ضرورة لما علمنا أن جماعة المسلمين يخبرون الملحدة بأنه تعالى عالم واحد ويخبرون اليهود بأن محمداً صلى الله عليه رسول ولا يقع لهم العلم، ولأنه لو وقع العلم الضروري بذلك لأدى إلى أن يكون حال المخبر أقوى من حال المخبر، وإنما قلنا ”كل عدد يقع العلم بخبرهم يجب أن يطرد“ لأننا لو جوزنا خلافه لم يأمن أن يكون في الناس من تخبره الجماعة الكثيرة فلا يعلم المخبر [7ب] كمن [...]

الكلام فيه من بعد [...] يقع العلم فيها ضروري هو [...] المتكلمين بغير أحوال الناقلين، واختلفوا فمنهم من قال [...] إمام معصوم يقع العلم بخبره على ما تزعمه الإمامية، ومنهم من قال: "يقع بخبر جماعة معصومين" على ما يحكى عن أبي الهذيل وعباد، ومنهم من قال بخبر المؤمنين، لنا إذا ثبت أن هذا العلم ضروري وأنه من فعل الله تعالى كانت الحجة نفس العلم فمتى وجد نفسه عالمة قامت الحجة عليه ومتى وجد نفسه غير عالمة فلا حجة عليه، وإذا ثبت أن الحجة نفس العلم صار كعلم البداية³ والعلوم الضرورية والمشاهدات فلا اعتبار بأحوال الناقلين. فإن قيل: فهذا يعتبر شرط[ـا] حتى يحصل هذا العلم، قلنا: "هذا العلم وإن كان ضرورياً فالحجة حصوله، فلم يمتنع أن تحصل شروط في ذلك لا بد منها حتى يحصل، وتلك الشروط ما ذكرنا، أحدها أن يكون المخبرون أكثر من أربعة ويقطع على أنه لا يقع بخبر الأربعة، والثاني أن يحصل عن ضرورة لا لبس فيها ولا شبهة، والثالث أن لا تختلف فيها العادات وسننيه فيما بعد".

واحتج بأنه إذا لم يصح الاعتماد على قول الكفار والفساق كيف يقع العلم بمخبرهم. قلنا: "إذا كان العلم من فعله تعالى عند خبرهم وكانت الحجة هي العلم لا يمتنع أن يقع، وأكثر أخبار الملوك والبلدان تحصل بخبر الكفار والفساق، وإنما ذكرنا لتسقط جميع أشواهم لأننا إذا لم نعتبر النقل والناقلين فلا كلام لهم علينا في ذلك، وإنما نوجه الكلام على البغداديين من حيث قالوا "العلم استدلالى يحصل بخبرهم"، ولهم عنها أجوبة".

مسائل تتعلق بما قدمناه

العلم الضروري لا يقع بخبر الواحد ولا يخبر عنه ولا يخبر أربعة، ويجوز أن يقع خبر خمسة وقد يستوي فيه العدد الكثير والقليل والمؤمن والكفار. الكلام هاهنا في مواضع، منها اعتبار العدد في [8أ] [...] لألبس [...] ما أدخله بعضهم في الشروط [...] [3]

³ كذا في الأصل، ولا يذكر الجشمي "علوم البداية" إبان عرضه لأقسام العلوم، ولعله تصحيف لكلمة "البداية".

الأول فقد بينا قول مشايخنا أن من الواحد إلى الأربعة لا يقع العلم بخبرهم ويجوز أن يقع العلم بما زاد على ذلك من غير اعتبار عدد مخصوص وصفة مخصوصة، ومنهم من قال: "يعتبر خبر عشرين"، ومنهم من يعتبر سبعين ومنهم من يعتبر ثلاثمائة، ومنهم من قال: "يقع بخبر الواحد". والذي يجب أن ندل [عليه فـ] على موضعين، أحدهما أنه لا يقع بخبر واحد إلى أربعة والثاني أنه يجوز أن يقع بما زاد عليه. فالدليل على أنه لا يقع بخبر واحد خلاف ما كان يقوله النظام أنه لو وقع بخبر واحد لوقع بخبر كل واحد ولكننا نجد ذلك من أنفسنا عند سماع الخبر وفي علمنا بخلافه ما يدل على فساد ما قالوه، ولأن النبي صلى الله عليه لما أخبر الكفار ببيت المقدس وأنه يوحى إليه لم يعلموا ذلك ولو كان خبر الواحد يوجب العلم الضروري لاضطروا إلى المعرفة، فلما لم يضطروا علمنا أن خبر الواحد لا يوجب العلم الضروري. فإن قيل: قد يجوز أن يقع عند خبر واحد ولا يقع عند خبر آخر لأنه فعل الله تعالى فيفعل بحسب المصلحة، قلنا: "هذا لا يجوز لأن طريق الأخبار لا يختلف، فإذا وقع العلم بخبر واحد يحب أن يكون بخبر كل واحد، يوضحه أنه لو جاز ما قال لم يمتنع أن يقع بخبر واحد ولا يقع بخبر ألوف وهذا فاسد".

واحتجوا بأنه إذا كان من فعله تعالى جاز أن يقع عند خبر واحد. قلنا: "العادة جرت بأنه يفعله عند تكرار الأخبار ولو لم يعتبر هذه العادة لجاز ما قدمنا أن يقع بخبر واحد ولا يقع بخبر ألوف". احتج [بـ8] بأنه لو لم يقع العلم له لما جاز التعبد، قلنا: "هذه دعوى، ولم ذلك على أن عندنا وجوب العمل بخبر الواحد معلوم وإن كان طريق [...] مظنوناً فيجب التعبد به".

فصل

فأما الدليل على أنه لا يقع بخبر أربعة أنه لو وقع الخبر أربعة لوقع لكل أربعة حالهم كحالهم، ولو كان كذلك لوجب على القاضي إذا شهد عنده أربعة بالزنا أن يعتبر حال نفسه فإن وقع العلم أمضى الحد وإن لم يقع قطع على كونهم كذبة أو كون بعضهم كذبة، وإذا لم يلزمه ذلك بل يلزمه أيضا الحد علمنا أن العلم لا يقع بخبر

أربعة ولا يلزم إذا شهد[ت] جماعة ولم يقع العلم بخبرهم لأن القاضي إذا لم يقع له العلم بما يشهدوا به يعلم أن منهم كاذبا وأن يعلن أعيانهم إلا أنه مع علمه بذلك قد بقي عدد يجوز أن يكونوا صادقين فيلزمه الحكم بشهادتهم، ولا يقال إذا لم يعلم أعيان الشهود الذي[ن] يحكم بشهادتهم لم يجز له أن يحكم بذلك وذلك لأنه لا يمتنع أن يستوي حال الصادق والكاذب في الشرع والحكم إذا لم يعلم بعينه، ألا ترى أن أحد المتلاعنين كاذب لا محالة ومع ذلك استويا في حكم الشرع، ولا يقال في القسامة: "لا نراعي القاضي حال نفسه وإن بلغ العدد خمسين، فقولوا أنه لا يقع العلم بخبر الخمسين". قلنا: "هم لا يخبرون عن مخبر واحد لأن كل واحد يخبر عن مخبر غير ما يخبر به الآخر، فإنهم يحلفون ما قتلوا ولا عرفوا له قاتلا وليس كذلك الزنا لأن كلهم يخبرون عن مخبر واحد".

فصل

فأما من اعتبر عشرين استدله بقوله "إن يكن منكم عشرون صابرون"⁴، وهذا بعيد لأن فرض الجهاد عليهم ولا يدل على وقوع العلم بخبرهم وأي تعلق بين هذا وذاك. ومن اعتبر سبعين احتج بحديث موسى عليه السلام ("واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا"⁵) وهذا بعيد لأنه لا يمتنع وقوع العلم بخبر من دونهم، وأنه إنما أمرهم تعالى [9] [...] وإنما اتفق ذلك العدد في ذلك الموضع.

وأما الفصل الثاني من شروط التواتر أن يكون ما أخبروا فيه عن ضرورة لا لبس فيه. والدليل عليه أن المسلمين بأجمعهم يخبرون اليهود والنصارى بصدق النبي صلى الله عليه وصحة نبوته ولا يقع لهم العلم الضروري، وكذلك هم يخبروننا بدياناتهم ولا يقع لنا العلم بشيء منها وإن جاز أن يكونوا في بعضها صادقين لأن الأصل لم يقع عن ضرورة ولأن المخبر إذا علم ذلك المخبر عنه باستدلال فمحال أن يقع العلم الضروري لمن اختبروه لأن علمه كالفرع على علم المخبرين فيستحيل أن يكون أقوى منه. وأما الفصل الثالث

⁴ الأنفال 65.

⁵ الأعراف 155.

فهو إذا وجد شرط التواتر فيجب أن لا يختلف، وقد اختلف مشايخنا في ذلك فالأكثر على أن كل عدد يقع العلم بخبرهم يجب أن تطرد العادة فيه حتى أن كل عدد مثلهم وحالهم كحالهم يجب أن يقع العلم بخبرهم أيضا بكل مخبر، وذكر أبو رشيد أن ذلك في العدد الكثير كذلك، فأما في العدد اليسير فقد يجوز أن يختلف حتى يقع العلم بخبر خمسة ولا يقع بخبر خمسة أخرى، وقال [به] السيد أبو طالب ولنا فيه نظر، فالدليل على صحة ما ذكرنا أنه لو لم يقل ذلك لزمنا أن لا يمتنع أن يكون في العقلاء من داخل الناس ولا لبسهم وسمع الأخبار مدة ومع ذلك لم يقع له العلم بخبرهم حتى لا يعلم أن بخراسان مدينة يقال لها نيسابور، بل لا يمتنع من كان ببغداد وسمع الناس خبر الكرخ ولا يعلم أن فيها محلة يقال لها الكرخ إذا كان هو في الجانب الشرقي حتى [9ب] إذا [...] المخبرين إذا كان طريقا [...] كالعلم بالمشاهدات [...] فيه كما يختلف الحفظ لأنهم [...] في حفظ الكتاب وقصده ولا يختلفون في حفظ حرف. والجواب ما بينا أن الطريق في الجميع واحد وما استشهد به لا يصح لأن العادة في كثيره وقليله تختلف، وله أن يعترض على الوجه الأول بأن من كان ببغداد يعلم أن المخبرين بالكرخ فيهم كثرة وخلافنا في القليل، وعلى الثاني بأن العلم الواقع بالأسباب يختلف حاله كالممارسة في الصنائع وحفظ الأشياء فلم اعتبر به بالمشاهدات دون غيره.

فأما الفصل الرابع فعندنا لا نعتبر صفات الناقلين وبعضهم يعتبر العصمة على اختلاف بينهم كما ذكرنا عن أبي الهذيل وعباد والإمامية فاعتبر بعضهم أن لا يعتبر ولا تبدل. لنا أن أخبار البلدان والملوك وأخبار من مضى أكثرها نقلت إلينا على السنة الكفار ومع ذلك وقع لنا العلم، ولأن المعلوم من حال أهل الروم وديار الكفار أنهم يعلمون من مخبر الأخبار مات بعلمه، ولأنه لو جاز أن يعتبر الإسلام جاز أن تعتبر العدالة وسائر الشروط المعتمدة في الشهادة فهذا فاسد.

مسألة: [في تصديق المخبر]

ولا يعتبر عندنا تصديق الناس للمخبرين واعتبر اليهود ذلك وراموا إبطال نقل المسلمين من المعجزات وغيرها، والذي يدل على فساده أن الفتنة قد تقع في بلد فيخبرون عنها

ويقع العلم بخبرهم وإن لم يصدقهم جميع الناس، ولأنه لو اعتبر ذلك لما حصل العلم بمخبر الأخبار لأنه لا يعلم تصديقهم، ولأننا نجد العلم بمخبر الأخبار من أنفسنا وإن نعلم تصديق أحد كما نعلم أن بخراسان بلد يقال لها نيسابور.

احتج بأن المسلمين كالنفس الواحد فيما ينقلون فلا يقع العلم بخبرهم. والجواب [10أ] [...] فكيف يقال أنه لا يقع فيكذب اليهود [...] واحتج بأن المسلمين قليلون فلا يمتنع أن يجتمعوا على نقل خبر لداعي يجمعهم من نفع أو دفع ضرر أو غير ذلك بخلاف جميع الناس. قلنا: "إن جاز ذلك في المسلمين مع بعد ديارهم وكثرتهم جاز في جميع الناس فيؤدي إلى إسقاط العلم بمخبر الأخبار أصلاً على أن مثل ذلك يلزمهم في اليهود وهم أقل عدداً".

مسألة: [في جواز التعبد بخبر الواحد]

يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، وذهب[ت] جماعة إلى أنه لا يجوز وهو مذهب الإمامية على ما حكى عنهم أصحاب المقالات ويحكي ذلك عن النظام - حكاه الجاحظ - ومذهب جماعة من معتزلة البصرة وبغداد على ما حكى عنهم قاضي القضاة ومذهب جماعة من الخوارج على ما حكى عنهم أبو القاسم البلخي. لنا أن الذي يجب في التكليف على المكلف إزاحة علة المكلف بالتمكين والبيان حتي يتبين له ما أمره به ويدل عليه وعلى صفته لتصح منه إرادة على الوجه الذي كلفه، ولا يمتنع أن تختلف الطرق التي بها يعلم كما لا يمتنع أن تختلف الأدلة فإذا صحت هدفاً لجملته لم يمتنع أن تدلنا على أمر أنه قد أمرنا به عند ورود خبر واحد إذا ورد بصفة وظننا صدقه، ويكون علم المكلف بأنه قد تعبد عنه كعلمه بأنه تعبد بأدلة القرآن والسنة وإن كان أحدهما على شرط والآخر لم يعلق، وإذا ثبت هذا في عقل كل عاقل وكان هذا صورة التعبد بموجب خبر الواحد فجاز أن يجب العمل بها، وخبر الواحد غير معلوم ويجوز أن يكون كاذباً به، قلنا: "وإن كان كما يقول لا يمتنع أن يتفقا في وجوب العلم بموجبه إذ لا فرق بين قوله عليه السلام "هذا الشيء حرام" أو فرض، وبين قوله "إن الذي يرويه فلان عني من التحريم فهو محرم وما يرويه من [10ب] الوجوب [...] فإن قيل: "فقولوا أن خبراً

[...] قلنا: "لأن النبي صلى الله عليه جعله دلالة مع تجويز الغلط، ولو جعله دلالة على غير هذا الوجه لقلنا به"، يبين ذلك أنه لو قال: "ما أخبركم أ[و] ورد هو الحق" لكان تحصل الثقة بخبره فإذا قال "اعملوا به فإنه صلاح" وجب العمل به ولا يجعل الثقة، توضيحه أنه لو تعبد بهذا العمل من غير هذا العمل جاز، فإذا تعبد [ب]ـسوروده لم لا يجوز؟.. ومثال ما قلنا القاضي يقضي بعلمه فتحصل الثقة وقد تعبد بالقضاء [و] بالأقاديير والبيئات ولا تحصل الثقة بهما وإن كانت الثقة بالبيئة أبعد فقد شأوا الإقرار، وعلم القاضي في وجوب العمل لأن ذلك مستند إلى دليل قاطع فإن الشرع جعل حجة في وجوب العمل به. وبعد، فقد لا يجب العمل بعلمه ويجب عند الخبر كما في الحدود عند أكثر الفقهاء وغير ذلك، ومثل هذا في العقلیات جائز، ألا ترى كيف يجب ترك سلوك طريق يعلم أن فيها سبعا وكذلك لو أخبر من يظن صدقه أن فيها سبعا وكذلك لو علم في موضع لو قعد فيه وسقط الحائط عليه يجب التحرز، ومثله لو غلب على ظنه يجب التحرز ولو أخبره إنسان يظن صدقه فالوجوب تارة يحصل عند العلم وتارة عند الظن كذلك، هذا وجه آخر وهو أنه لا يمتنع أن يكون الصلاح لنا وجوب بعض الأفعال عند خبر مخبر إذا ظننا بصدقه كما يعلم وجوب التحرز من سلوك طريق أخبرنا مخبر أن فيه سبعا على ما قرنا.

فإن قيل [11أ]: "كيف يجب عليه ذلك [...] قلنا: "لا يمتنع ذلك، ألا ترى أن [...] المحظورات يجب علينا الإنكار وإن كان [...] طاعة ولعله معصية وكذلك ما ذكرنا من ترك الطريق عند خبر مخبر وإن كان هادئا، وكذلك قضاء القاضي تقع عباد[ت]ـه عند شهادة الشهود وإن كانوا كذبوا". دليل آخر: ولأنه قد ثبت التعبد بخبر الواحد في كثير من الأحكام والشرائع كالشهادات التي يجب عندها القضاء وكأخبار المعاملات التي تبني على خبر الواحد وكخبر المزكى ونحو ذلك مما لا يحصى كثرة، ولا يقال أنه من مصالح الدنيا، وذلك لأنه إذا جاز التعبد بذلك في مصالح الدنيا جاز في مصالح الدين على أن ذلك من مصالح الدين، ألا ترى إلى وجوب الصوم عند شهادة رجلين برؤية الهلال وهو عبادة وكذلك الحج وأوقات الصلاة وكذلك الشهادات في الحدود والنكاح والطلاق والعناق وجميع ذلك من مصالح الدين.

دليل: ولأنه ثبت في الشرع وجوب رجوع المستفتي إلى المفتي وإن جاز الغلط عليه فإذا جاز ذلك جاز التعبد في قبول الأخبار. دليل آخر: ولأنه ثبت التعبد بغلبة الظن في الاجتهادات كالاكتفاء في القبلة وجزاء الصيد وخبر الأوقات وديات الجنائيات وقيم المتلفات، وإذا جاز التعبد به في هذه المواضع جاز التعبد عاما. احتج من خالف فيه بوجوه، أحدها أن الشرعيات إنما تجب لكونها مصالح والمصالح لها صفة لأجلها تتميز من غيرها فلا بد أن يكون لنا طريق إلى معرفتها، والواحد إذا جاز عليه [11ب] الغلط والكذب [...] ومنها أن الأخبار وصلت إلى أهل الرسول فإذا كان قوله لا يصل إلا بعد ظهور المعجز ووقوع العلم بصدقه فيما يؤدي، فقول غير المؤدي عنه أولى. يوضحه أنه إنما يعمل بقوله عند عدم المعجز لجواز الغلط عليه وجواز الغلط يزول بالمعجز فنقبل قوله، وهاهنا جواز الغلط قائم فوجب أن لا يصح التعبد به، ويؤيده أن المعجز اعتبر لنزول الظن ويحصل العلم ويؤمن الشهود والغلط، فإذا جاز هاهنا وجب أن يقبل.

ومنها أن الاقدام على ما لا يأمن كونه مفسدة قبيح لا يجوز كما لا يجوز الاقدام على خبر لا تؤمن كونه كذبا، ومنها أن العمل يتبع العلم فإذا لم يقع العلم لم يجب العمل، ولو كان ذلك لجاز أن يجب علينا. ومنها أنه لو جاز قبوله في بعض الشرعيات لجاز في جميعها أصولها وفروعها، فلما لم تقبل في أصولها كذلك في الفروع. ومنها لو جاز ذلك لجاز التعبد بخبر الفاسق أيضا إذا غلب الظن صدقه. ومنها لو جاز التعبد به جاز النسخ به. ومنها أنه لا بد للمكلف من تمييز بين الحجة والشبهة وذلك يتعذر في خبر الواحد. والجواب عن الأول أن أمر المصالح كما ذكرتم لكنه مرة يعلم باليقين والنص على كل واحد ومرة بالصفة ومرة ضرورة ومرة اكتسابا، والمعتبر حصول طريقة بعلم الأمور وتمييزه من غيره إذا فرق بين أن يقول "هذا الشيء حرام" وبين أن يقول "إذا أخبركم مخبر عني ووجب عليكم [12أ] [...] بصفة وشرط علمنا كون الصلاح في ذلك [...] أن قطع يد السارق عند إقامة البينة صلاح، وإن جاز كون الشهود كذبة، ثم هذا وجميع ما يذكرونه باطل بالشهادات في الحدود والأحوال. والجواب عن الثاني أن قول الرسول أصل أوامر الشرع ولا يصح شيء من أدلة الشرع إلا من جهته فلا بد من المصالح إذ ليس هاهنا دليل آخر سمعي يصح أن يعلم به وجوب ما يؤدي إلينا وكونه مصلحة، فأما خبر

الواحد فقد دل دليل شرعي على وجوب العمل بموجبه. وبعد، فإن طريق النبوة القطع والاجتهاد ولا طريق سوى المعجز، وليس كذلك الخبر لأن له طريقا سوى القطع على ما ذكرنا. وبعد، فإن هذا ينتقض بالشهادات والأقارير. وبعد، فإن فقد[ان] المعجز يقتضي الجهل بالمصالح التي تعرف من جهته وهذا[1] الدليل على صحة الخبر لا يوجب الجهل بالمصالح لأننا بقوله نقطع أن عند خبر المخبر العلم لعمل بموجب الخبر من مصالحنا، وإن جاز كونه كاذبا كما إن ترك سلوك طريق فخيرنا مخبر أن فيه سبعا من مصالحنا، وإن جاز كونه كاذبا. والجواب عن الثالث أنه ثبت في العقل قبح الخبر عن ما لا يأمن كونه كذبا وأن من شرط حينه [12ب] [...] يجوز أن يكون مصلحة كما قلنا [...] يوضحه أن الظن يقوم مقام العلم فيما [...] طريقة اختلاف المنافع ودفع المضار.

والجواب عن الرابع أن العمل يتبع العلم لا [ال]شك، ولكن لم قلتم أنه يتبع العلم بصدق المخبر وما أنكرتم أنه مرة يتبع هذا العلم ومرة يتبع العلم بوجوب الانقياد له وإن جاز عليه الكذب بدليل سابق يدل على وجوب ذلك؟ ونحن علمنا قطعاً وجوب العمل بخبر الواحد، ثم هذا يبطل بالشهادات والأقارير ورجوع المستفتي إلى المفتي. والجواب عن الخامس أن عندنا كان يجوز أن يتعبد بها عقلاً وكلامنا الآن في الجواز وإنما منعنا منه لأن الشرع يرتب على خلاف ذلك لأن فيها طريقة التواتر وهي أصول الشرع وفيها ما طريقة الاجتهاد على أنه ينتقض بالشهادات والأقارير على ما ذكرنا. والجواب عن السادس خبر الفاسق لو ورد الشرع بالتعبد بموجبه لكان يصح ولا مانع، ولكن الشرع منع منه وقد قال كثير من العلماء أن الفاسق من طريق التدين يقبل خبره كالخوارج والرافضة. والجواب عن السابع إن أردت ثبوت القرآن الذي هو معجز دال على صدقه فلا يجوز ثبوته بخبر الواحد لأن النبوة تثبت بها طريقة العلم، وإن أرادوا أمراً لا يتضمن ذلك ولكن يرد للتعبد بحكمة أو بتلاوته فيجوز عندنا كالشهاد وقنوت الوتر. والجواب عن الثامن أن النسخ نجوزه عقلاً، وقيل كان في ابتداء الإسلام يقع على ما تقدم ذكره لأن الشرع يقرر على أنه لا يجوز النسخ به. والجواب عن التاسع أن التمييز يصح بأن يجعل لأحد الخبرين أمانة يميز بها من الآخر ثم يختلف، فربما يعلمها العامة وربما يختص بمعرفة أهل الاجتهاد والعلماء.

وأما كلامهم على ما يستدل به من إجماع الصحابة فعلى ضربين، أحدهما تأول الأخبار في ذلك وتجويز قولين لأجلهما عملوا بموجبه وهذه طريقة مشايخنا، ومنهم من سلك طريقة [13أ] [...] ومنهم من لم يجاوز [...] عملهم الاجتهاد وخبر الواحد على أنهم فعلوا ذلك لأنهم أحبوا أن يكونوا سادة ورؤساء قادة ومتبوعين، وربما يحكى عن النظام قريبا من هذه الطريقة ولو سكت لكان خيرا له والله يرحمه ونحن نبين الكلام عند ذكر إجماع الصحابة ما يليق بكلا القولين.

مسألة: [في التعبد بنخبر الواحد]

واختلف القائلون بجواز التعبد بأخبار الآحاد عقلا على أقوال، فمنهم من قال: "التعبد لم يرد بذلك والسمع لم يدل عليه"، ومنهم من قال: "السمع منع منه"، وهو قول جماعة من المتكلمين وأكثر الفقهاء، والمتكلمين على أن التعبد به بدليل العقل وهذه طريقة سلكها أبو العباس بن سريج⁶، ومنهم من قال: "يعلم ذلك بالشرع وهو مذهب الأكثر وإليه ذهب شيوينا وذكروا في الاستدلال فيه وأكثروا"، ومنه ما يصح ومنه ما لا يصح ونشير إلى جمل من ذلك ففي تفصيلها طول.

والدليل على وجوب العمل بنخبر الواحد ما اعتمده شيخنا أبو هاشم رحمه الله وهو إجماع الصحابة لأننا علمنا بالأخبار المتواترة أنهم كانوا يعملون بها في الأحكام الشرعية ويرجعون إليها ويطلبونها ويعملون بموجبها من غير نكير من أحد، بل كانوا بين عامل به أو مصوب له وهذا معلوم من حالهم كما يعلم من حالهم الرجوع إلى الكتاب والسنة، فكما أن الرجوع إلى الكتاب والعمل بموجب القرآن والسنة واجب كذلك أخبار الآحاد. فإن قيل: ولم قلتهم أنهم عملوا ذلك؟ قلنا: "هذا معلوم من حالهم ضرورة من غير يقين بمخبر ولا يحتاج إلى ذكر خبر في ذلك وإن كان في ذكرها تأكيد، وقد كثر ذلك فيما بينهم فمنها اختلافهم في الغسل من التقاء الختانيين حتى رجعوا إلى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم [ب] - وجوب الغسل وانقطع التنزع، واختلفوا في المجوس وأخذ الجزية حتى

⁶ أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادى (ت. 306 هـ) - محدث وفقه شافعي، اشتهر بدفاعه عن القياس.

روى عبد الرحمن بن عوف أن النبي صلى الله عليه قال: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"⁷، فأطبقوا عليه بعد التوقف الشديد، وبعد قول عمر: "ما أدري ما أصنع في أمر المجوس"، وكثرت مساءلته عن ذلك، وكذلك عرف رجوعهم إلى كتاب عمرو بن حزم في الزكاة [13ب] والديات [...] لأجل كتاب عمرو بن حزم [...] إذا خرج ميتا فترك ذلك [...] عليه وكذلك اختلفوا في تور [...] روى الضحاك بن سفيان فعملوا بموجبه وأطبقوا عليه وكذلك عملوا بخبر عبد الرحمن في الطاعون⁸ وأطبقوا عليه وكذلك في كثير من المسائل، وكل ذلك كان في أمان عمر والصحابة منوا فدون وظهر ذلك وانتشر من غير منكر. وقد روي عن أبي بكر أنه كان يرجع إلى أخبار الصحابة وكذلك عثمان وكذلك أمير المؤمنين علي، وكان يحلف الراوي ويصل، ورجع إلى حديث أبي بكر ولم يحلفه ورجع إلى حديث عمر والمقداد في حديث المذي⁹ ورجعت الصحابة إلى حديث أبي بكر في أن الأنبياء يدفنون حيث ماتوا فيه ورجعوا إلى حديث رافع بن خديج وهذا أشهر من صنعهم من أن يحتاج إلى استدلال، وإنما ذكروا هذه الأمثلة تفضيلاً لتلك الجملة وإلا فقد علم بالتواتر رجوعهم إلى أخبار الآحاد في الجملة.

فإن قيل: هلا قاتم أنهم عملوا بموجبه لأمر آخر، قلنا: "لا يخلو إما أن يحيل على أمر مجهول فيؤدي إلى بطلان جميع الأسباب في الأحكام التي عملوا لأجلها حتى يقال مثلها في القرآن والسنة المتواترة، وحتى يقال أنه عند سماع البيعة حكم بأمر آخر وهذا يؤدي إلى الجهالات، وإن أحال على أمر معلوم فوجب أن يكون منقولاً إذ الداعي إلى نقل الحكم داعي إلى نقل بيئته، ويقال له: ما ذلك السبب؟ فإن قالوا: "عملوا

⁷ أخرجه عبد الرزاق (10025).

⁸ "حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبد الله بن عامر أن عمر خرج إلى الشام فلما كان بسرغ بلغه أن الوباء قد وقع بالشام فأخبره عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" (أخرجه البخاري (5728)).

⁹ "حدثنا عثمان بن عمر، أنبأنا مالك، عن سالم أبي النضر، عن سليمان بن يسار، عن المقداد بن الأسود، أنه سأل رسول الله عن الرجل يدنو من امرأته فيمذي قال إذا وجد ذلك أحد فليئضح فرجه قال يعني يغسله وليتوضأ وضوءه للصلاة" (أخرجه أحمد (22702)).

باجتهادهم عند الخبر، قلنا: ”هذا لا يصح لوجهين، أحدهما أنه غير معلوم والثاني أن الأحوال المنقولة تشهد بخلافهم لأنهم تنازعوا واختلفوا، فلما روي الخبر عملوا بموجبه وانقطع النزاع“. يوضحه أنه كما يعلم من حالهم العمل به يعلم أنهم عملوا بموجبه لأجله، فإن قيل: هلا قُلتُم أنهم علموا ذلك الحكم والخبر يذكُرهم؟ قلنا: ”هذا فاسد من الوجهين المتقدمين، أحدهما أنه إحالة على مجهول والثاني أن أحوالهم في ذلك تدل على خلافه، ولذلك قال عمر في قصة الجنين: ”كدنا أن نقضي برأينا“¹⁰، فإن قيل: ولم قُلتُم أن جميعهم عملوا بذلك؟ قلنا: ”بيننا أنهم كانوا بين عامل وبين مصوب، فلو كان خطأ لكان إجماعاً على الخطأ، وقد ثبت أن إجماعهم حجة“. فإن قيل: هب أنهم [14أ] [...] إلا أنهم بالإجماع استغنوا عن مثل تلك الدلالة، والأقرب إليهم [...] لأجل ما ظهر منه صلى الله عليه وإفادة الرسل والعمال لتنفيذ الأحكام وتعليم الرائع وكان يكتب الكتب في الصدقات ومعالم الشرع، فهذا الوجه الذي اعتمده أبو هاشم“.

فإن قيل: أليس قد روي عنهم أنهم ردوا أخباراً كما رد عمر خبر فاطمة بنت قيس¹¹ ورد علي خبر ابن سنان الأشجعي¹²، ورد أبو بكر حديث عثمان في الإذن ورد مروان، قلنا:

¹⁰ ”عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن ابن طاوس، عن أبيه، قال: ذكر لعمر بن الخطاب قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك، فأرسل إلى زوج المرأتين، فأخبره، إنما ضربت إحدى امرأتيه الأخرى بعمود البيت، فقتلتها، وذا بطنها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بديتها، وغرة في جنيها“ فكبر عمر وقال: ”إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا“ (أخرجه عبد الرزاق (18342)).

¹¹ عن أبي إسحاق، قال: ”كنت مع الأسود بن يزيد جالسا في المسجد الأعظم، ومعنا الشعبي، فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصي، فحصبه به، فقال: ”ويلك تحدث بمثل هذا؟“ قال عمر: ”لا نترك كتاب الله وسنة نبيها! لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت؟ لها السكنى والنفقة“ (أخرجه مسلم (1480)).

¹² فقام رجل يقال له معقل بن سنان أو معقل بن يسار وأبو الجراح صاحب الأشجعين رضوان الله عليهم فقال نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الأشجعية بمثل قضيتك هذه، فسر ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بذلك سروراً لم يسر قط مثله بعد إسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله

”نحن لا نقول أن كل خبر يجب قبوله وإنما استدللنا بأنه يجب قبوله في الجملة، ثم أن له شرائط وإنما ردوا ما ردوا لأنه لم يرو بشرائطه، فرد عمر حديث فاطمة لأنه يؤدي إلى مخالفة الكتاب ولهذا قال: ”لا ندع قول ديننا بخبر امرأة“، ورد على خبر الأشجعي لأمر يرجع إلى عدالته ولذلك قال: ”ما نصنع بخبر أعرابي بوال على عقبه؟“، وإنما قبله ابن مسعود لأن مذهبهم في قبول الأخبار مختلفة، ولذلك كان أمير المؤمنين يحلف وكان أبو بكر ربما يطالب الراوي من توافقه في الرواية. فأما أبو بكر فلم يرد خبر عثمان ولكنه أجراه مجرى الشهادة والتمس منه ثانيا الحكم به وقد فعل مثل ذلك في خبر أبي موسى في الإذن وغيره“.

وجه آخر في الاستدلال: إجماع الصحابة وهو ما عرف من رجالهم من التمسك بالأحاديث، فكما ظهر منهم العمل به ظهر تحمله ونقله وطلبه حتى كانوا يخرجون إلى البلاد ولا ينكرون على من رواه ولا على من طلبه وإن كان آحادا، وذلك يدل أنهم علموا أن العمل به مشروع كما يعمل بالقرآن والسنة المتواترة. وقد سلك الشافعي في هذه المسألة أربعة طرق: إجماع الصحابة وإجماع التابعين في إفاد النبي صلى الله عليه وسلم وحثه على مجمل الخبر وذكر ذلك في كتاب الرسالة، واعتمد [14ب] [...] في جملة [...] التابعين فذكر عيسى بن [...] من التابعين في كل بلد من بلدان الإسلام أنهم عملوا بأخبار الآحاد وطلبوها وتحملوها ورجعوا إليها في الأحكام حتى علم ذلك من حالهم ضرورة، فذكر من أهل المدينة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وعلي بن الحسين ومحمد بن علي والقاسم بن محمد وغيرهم، ومن أهل مكة عطاء وطاووس ومجاهدا وآخرين، ومن أهل اليمن وهب بن منبه وجماعة[ت]ه، ومن أهل الشام مكحولاً وجماعة[ت]ه، ومن أهل الكوفة الأسود وعلقمة ومسروق والنخعي ومن نحى نحوهم، ومن أهل البصرة الحسن وابن سيرين وغيرهم. وذكر أن شهرة ذلك أقوى من أن يحتاج إلى

عليه وسلم، والذي روى أن علياً رضي الله تعالى عنه رد هذا الحديث وقال: ”ماذا نصنع بقول أعرابي بوال على عقبه إنما رده لمذهب تفرد به وهو أنه كان يحلف الراوي ولم يرد هذا الرجل حتى يحلفه ولسنا نأخذ بذلك“ (السرخسي، شمس الدين. المبسوط. بيروت، 1989. ج. 5، ص. 63).

ذكره، وهؤلاء كبار التابعين وإليهم ترجع أسانيد المسلمين وذلك يوجب أنهم أجمعوا على ذلك.

دليل آخر: ومما يدل عليه ما ظهر عن النبي صلى الله عليه من بعثة عماله ورساله وسعاته إلى البلاد وأمرهم بالدعاء إلى الله وبيان شرائعه وتحميلهم رسالته كما بعث معاذاً إلى اليمن، فلولا أن خبر الواحد يوجب العمل وإلا لما لزمتهم الحجة ولما كان في بعثتهم حجة. فإن قيل: كان يبعثهم في جمع عظيم كما بعث علياً [...] وبعث أبا بكر لإقامة الحج. قلنا: "الاستدلال وقع بفعله وأنه كان يحمله ما أمره بالتأدية، ولم يحمله بحضرة الصحابة ليكون بحضرتهم وإن خرجوا معهم ولا طلب علي وأبو بكر فيما أدياه شهادة القوم ولا معاذ باليمن أن في باب معاذ وغيره من الرسل لا يمكن أن يدعي أنه ذهب معهم ما يبلغون حد التواتر". فإن قيل: فقد كان يبعثهم ليدعو بهم إلى التوحيد وإن كان لا يخبر بخبر الواحد فيه. قلنا: "كان يأمر بذلك لأن مع الكفر لا يصح أداء الشرائع ولكن كانت الحجة في التوحيد والنبوات تقدمت عليهم فكان ينعدم الدعاء إلى التوحيد والنبوات، ثم بيان الشرائع يتبعه فلهذا أمرهم لا لقيام الحجة به بخلاف بيان الشرع لأنه لم يتقدم لذلك بيان وحجة". وبعد، فإنهم كانوا يدعون إلى الاستدلال على التوحيد والعدل والنبوة لا إلى الأخذ عنهم بخلاف الشرائع، وقد مر في كلام عيسى بن أبان¹³ أن خبر الواحد يقبل [15أ] [...] الرسول [...] بن أبان النبي صلى الله عليه كان يحث على تحمل الأخبار حتى ظهر ذلك في خطبه ومقاماته وصار في الظهور [...] ووعد عليه وأوعد على تركه حتى كان يقول: "إلا فليبلغ الشاهد الغائب"، فلولا أنه يقبل وإلا لما كان فيه فائدة، ولا يقال أنه في المتواتر لأنه وعده على إبلاغه وإظهاره وأوعد على كتمانته وذلك لا يصح في المتواتر.

دليل آخر: ولأنه ثبت أن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي والعمل به عند وقوع الحادثة وإن جاز عليه الغلط فكذا ذلك يجوز للمجتهد أن يعمل بخبر الواحد، يوضحه أن المستفتي لو سمع جواب المسألة من رسول المستفتي لزمه العمل به، وقد استدل

¹³ أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة (ت. 221 هـ) - محدث وفقه حنفي، تولى قضاء العسكر ثم البصرة.

خلق بهذا [منهم] عيسى بن أبان وأبو العباس بن سريج وغيرهما. دليل آخر: واستدل عيسى بحمل الخبر على الشهادة والجامع بينهما أن العدالة في المخبر شرط كما أنه في الشاهد شرط والعمل به أمر من أمور الدين فيجب قبوله والعمل به كالشهادة، يوضحه أنه نقل أمراً يثبت شرعاً لولاه لما ثبت كما أن الشاهد يعقل أمراً يثبت لولاه لما ثبت ولا معنى لل[ت]فر[ي]ق بينهما بذكر العدد لوجوه، أحدها أن من مشايخنا من يعتبر العدد وهو مذهب أبي علي رحمه الله، وثانيها أن افتراقهما في ذلك الوجه لم يمنع اتفاقهما في الوجه الذي ذكرناه، وثالثها أن الشهادة مختلفة في العدد فيعتبر مرة فيها واحداً وأخرى أربعة وفي الجميع تعتبر العدالة، وإنما اعتبر العدد في الشهادة لأنه لا ضرورة في قبول قول واحد بخلاف الأخبار، ألا ترى أن في مواضع الضرورة يقبل قول واحد ولأن شرط العدد احتياط الأقوال ليذكر أحدها الآخر¹⁴ بخلاف الأخبار فإنها لا تؤدي إلى تضييع حق لأن هذه الوجوه سببها واحد ذكرها آخر، فهذه الوجوه هي التي اعتمدها مشايخنا رحمهم الله.

وقد استدل فيها بأشياء سمعية، فمنها قوله تعالى: ”فلولا نفر من [15ب] [...] قوله تعالى: ”إن الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى“¹⁵، فلولا أنه عند إظهاره يجب قبوله وإلا لما كان للذم على الكتمان معنى، ومنها قوله تعالى: ”إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا“¹⁶، فلما أمرنا بالتبيين في خبر الفاسق دل أن خبر العدل مقبول، ومنها قوله تعالى: ”فاسألوا أهل الذكر“¹⁷، فلو لم يكن القبول واجباً لما كان للسؤال معنى ذكره [...] وذكر أيضاً قوله تعالى: ”يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط“¹⁸، ومنها ما استدل[ت] به جماعة وهو قوله تعالى: ”استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم“¹⁹، ومن غاب عنه إجابته

¹⁴ في الأصل: ”إحداهما الأخرى“.

¹⁵ البقرة 159.

¹⁶ الحجرات 6.

¹⁷ الأنبياء 7.

¹⁸ النساء 135.

¹⁹ الأنفال 24.

بقبول خبر الواحد، ومنها قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"²⁰، والآيات الواردة في الأمر بالمعروف، ومنها قالوا أنه ثبت أن النبي صلى الله عليه بعث الإبلاغ وثبت أن من بلغ ولم يقصر فلا يخلو إما أن يكون بلغ بالتواتر وهذا لا يصح لعدم التواتر فلم يبق إلا أنه بلغ بالتواتر والآحاد.

ومنها أنه لو لم يوجب العمل لما كان لطلب الآحاد والروايات وذكر الأسانيد فائدة، ومنها ما قالوا أن من ورد على الرسول صلى الله عليه وتعلم ثم رجع إلى قومه فآمنوا فعرفهم الأحكام أيلزمهم قبوله أم لا، فإن قال "نعم" فهو ما نقول، وإن قال "لا" فقد علم بطلان قوله لما علم من بعثته صلى الله عليه الرسل إلى الناس بشرائه، ومنها قوله تعالى: "لتكونوا شهداء على الناس"²¹، فهم شهداء مجتمعين وفرادى، ومنها قالوا [أن] الشريعة مؤيدة والرسالة مختومة والتواتر بعيد فلا بد من طريق للعلماء يرجعون إلى ذلك كما لا بد للعوام من طريق، ثم العوام يرجعون إلى العلماء والعلماء يرجعون إلى خبر الواحد، فأما من أثبت التعبد به بدليل العقل فسلك طريقين، أحدهما قال: "إذا وقعت الحادثة ولا كتمان فيها ولا سنة متواترة فالضرورة تدعو إلى قبول خبر الواحد"، والثاني أنه إذا لم يؤمن صدقه فالتحيز من تركه واجب [16أ] وإنما [...] خبر الواحد [...] وقد اعترض [...] على هذه الوجوه بأشياء كثيرة يطول تفصيلها.

احتج من خالف بأشياء، منها قولهم أن الكتاب منع من العمل به في قوله "ولا تقف ما ليس لك به علم"²²، وقال تعالى: "وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون"²³، وأمثال ذلك مما يوجب حظر الفعل إلا بما يعلم وهذا لا يعلم كونه حقا مع جواز الغلط والكذب والنسيان على رواته. والجواب أن وجوب العمل بخبر الواحد معلوم مقطوع به فنحن نتبع العلم وهذا كما يقول الحكم بشهادة الشهود معلوم وجوبه ورجوع العامي إلى العالم

²⁰ آل عمران، 110.

²¹ البقرة 143.

²² الإسراء 36.

²³ البقرة 169.

معلوم وجوبه كذلك هذا. احتج بقوله تعالى ”ثم يحكم الله آياته“²⁴، وكون آياته محكمة يقتضي قبول العلم وانتفاء جواز الكذب عليها، والجواب أن المراد بها آيات القرآن لأنه ورد عقيب قوله ”وما أرسلنا من قبلك رسول ولا نبي“ الآية، وأخبار الآحاد لم تدخل فيها، وإن سلمنا أنها تدخل فيها لم تمتنع صحة ما ذهبنا إليه لأن الدلالة على وجوب العمل بها مقطوع بصحته قطعياً على انتفاء الغلط والسهو فيها.

احتج بقوله تعالى ”إن جاءكم فاسق فاسق بنبأ فتبينوا“، فأمر بالتثبت في قبوله لجواز الغلط عليه لزم الآحاد ولذلك عقبه بقوله ”أن تصيبوا قوما بجهالة“، والجواب أن الآية نزلت في الوليد بن عقبة بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه مصدق فجاء وأخبر بالامتناع عنهم كذبا فنزلت الآية، وإذا كانت خاصة في هذه القضية وما يجري مجراها لم يصح الاستدلال بها. وبعد، ففيها أنه لا يجوز قبولها مع الفسق لذلك قال ”أن تصيبوا قوما بجهالة“، وأجمعنا أنه يجوز الحكم بشهادة الشهود إذا كانوا عدولا، وإن أصيب قوم بجهالة فلا بد على المذهبيين من تأويل الآية. وبعد، ففي الآية النهي عن قبول خبر الفاسق فخبر العدل كيف حاله لا يفهم بالآية، وهذا كما يقول الكذب قبيح ثم الصدق هل يقبح أم لا؟.. موقف على اعتبار أمر آخر كهذا. واحتج [16ب] [...] والجواب أن الخبرين إذا [...] أمكن حمله على التسييح [...] ووجد هناك ترجح لأحدهما يرجح به وإن لم يوجد شيء منها وجب التوقف فلا يوجب العمل بالمتضادات.

احتج بأن أدلة الشرع لا بد أن تكون محصورة مضبوطة وأخبار الآحاد لا تنحصر، والجواب أن أخبار الآحاد محصورة بالصفة والشرائط وإن لم تكن محصورة بالعدد، فما خرج عنها علم كذبها فلا يعمل به. احتج بأن الأصول الشرعية يجب أن تكون معلومة وأن تكون لها غاية ليصح الاستنباط وحمل الفرع عليه والتعبد بخبر الواحد يمنع منه لأن المستنبط يجوز كون أصل يعارض الأصل الذي استنبط منه حكم الفروع ولم يبلغه فعلنا أن التعبد لا يجوز أن يؤديه. والجواب أن الاستنباط لا يوجب أن تكون جميع الأصول

الشرعية معلومة للمستنبط وإنما يجب أن يعلم الأصل الذي يستنبط منه حكم الفرع. احتج بالآيات التي تتضمن تحريم اتباع الظن، والجواب أن الإجماع حاصل باتباع بعض الظنون فلا بد من تأويل، وإنما يحرم اتباع الظن في أصول الدين، وما طريقة العلم [به] وقد نص الله تعالى أن بعض الظن إثم؟ وبعد، فإننا نتبع العلم لأن الدليل القاطع دلنا على وجوب العمل به فنحن نتبع ذلك الدليل لا الظن.

واحتج بأنه صلى الله عليه بعث لشرع الشرائع لمصالح العباد فوجب أن يكون لنا طريق إلى معرفتها وذلك يوجب أن لا يكون مودعه فيمن يجوز عليه الغلط، والجواب: لم قلت أن العمل بخبر الواحد ليس بطريق، وإذا دل دليل قاطع على وجوب العمل فقد حصل الطريق ولا يمتنع أن يكون الصلاح فيه، ثم هذا يبطل بالحكم بالشهادات والجرح والتعديل والفتاوى. احتج بقوله تعالى "إنا أرسلناك [إلا] كافة للناس"²⁵، فإذا كان مبعوثا إلى الكل وجب أن يكون البيان للجميع على السواء، والجواب: هذا دعوى، ولم قلت ذلك؟ وهلا جاز أن يختلف البعيد في المفتي والمستفتي؟ ثم هذا باطل بمن كان بعده من أمته. واحتج بأن القول بخبر الواحد يؤدي إلى أن يخطر به ما [17أ] [...] الأملاك [...] بخلاف العدل [...] خبر واحد عن واحد يقبل عند الأكثر. وقال أبو علي: "لا بد من أحد شيئين حتى يقبل: إما العدد وأقله اثنان أو غيره مضموما إليه وحمل الخبر على الشهادة، فاعتبر في أخبار الزنا أربعة وفي الأموال رجلين أو رجلا وامرأتين أو أربع نسوة، كذلك لا بد من اثنين حتى ننهي إلى رسول الله صلى الله عليه". ثم فرق بين العبد والحر في الشهادة وسوى بينهما في الخبر فقال: "يقبل خبر العبيد ولا تقبل شهادتهم بخلاف الحر".

لنا في ذلك ما ذكرنا من إجماع الصحابة على ذلك إيجاب العمل بخبر الواحد لأنهم كانوا عاملين بخبر واحد أو مصوبين له وكان ذلك إجماعا منهم على ذلك، ولا يقال أنهم عملوا عند ذلك به مع أمر آخر لأنه يؤدي إلى الجهالات كما قدمنا في المسألة المتقدمة، ولأنهم كانوا يتنازعون ويختلفون فإذا روي لهم واحد خبرا اتفقوا وعملوا به لأجله ولم يطلبوا أمرا آخر كما روينا عن عمر وعلي في العمل بخبر عبد الرحمن

والضحاك وحمل بن مالك، ويوضحه أنا قد علمنا أنهم كانوا يرجعون في الحوادث إلى عائشة فيأخذون بخبرها.

احتج أبو علي بما روي أنه سها في صلاته فأخبره ذو اليمين فلم يعمل به حتى سأل أبا بكر وعمر. واحتج بأشياء، منها ما روي عن الصحابة من توقفهم في الخبر الواحد حتى يضم إليه شيء آخر فإذا شهد آخر عملوا به وذلك بد أن العمل به إنما يجب عند الانضمام كالشهادة لما لم يحكم بها الشاهد الواحد حتى يضم إليه شاهد آخر علم أن الحكم موقوف عليهما، وذلك نحو ما روي عن أبي بكر أن المغيرة بن شعبة أخبره أن النبي صلى الله عليه أعطى الجدة السدس فلم يعمل به حتى أخبره محمد بن مسلمة²⁶ ولم يعمل بخبر أبي موسى في الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد الخدري وجابر²⁷، وقال أبو

²⁶ ”حدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان حدثنا الزهري، قال مرة قال قبيصة وقال مرة رجل عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة أم الأم وأم الأب إلى أبي بكر فقالت: ”إن ابن ابني أو ابن بنتي مات وقد أخبرت أن لي في كتاب الله حقاً“، فقال أبو بكر: ”ما أجدر لك في الكتاب من حق وما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى لك بشيء وسألت الناس“. قال فسأل الناس فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاهما السدس، قال: ”ومن سمع ذلك معك؟“. قال: ”محمد بن مسلمة“. قال: فأعطاهما السدس. ثم جاءت الجدة الأخرى التي تخالفها إلى عمر قال سفيان وزادني فيه معمر عن الزهري ولم أحفظه عن الزهري ولكن حفظته من معمر أن عمر قال: ”إن اجتمعما فهو لكما وأيتكما انفردت به فهو لها“، (أخرجه الترمذي (2100)).

²⁷ ”وحدثني مالك، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن غير واحد من علمائهم أن أبا موسى الأشعري جاء يستأذن على عمر بن الخطاب فاستأذن ثلاثاً ثم رجع، فأرسل عمر بن الخطاب في أثره، فقال: ”ما لك لم تدخل؟“. فقال أبو موسى: ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك فادخل، وإلا فارجع“. فقال عمر: ”ومن يعلم هذا؟ لئن لم تأتني بمن يعلم ذلك لأفعلن بك كذا وكذا“. فخرج أبو موسى حتى جاء مجلساً في المسجد يقال له مجلس الأنصار، فقال: ”إني أخبرت عمر بن الخطاب أنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك فادخل، وإلا فارجع، فقال: لئن لم تأتني بمن يعلم هذا لأفعلن بك كذا وكذا، فإن كان سمع ذلك أحد منكم فليقم معي“. فقالوا لأبي سعيد الخدري: ”قم معه“، وكان أبو سعيد أصغرهم، فقام معه فأخبر بذلك عمر بن الخطاب. فقال عمر بن الخطاب لأبي موسى: ”أما إني لم أتهمك، ولكن خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (أخرجه مالك (1761)).

بكر وعمر [...] بما أخبره عن النبي صلى الله عليه من الإذن للحكم: "إنما أنت شاهد واحد"، وأمثال ذلك تكثر. ومنها أن خبر اثنين متفق عليه مختلف فيه، ومنها أنه مما يتعلق به أمر من أمور الدين فيغير ضربا من العدد كالشهادة، يوضحه أنه تعتبر فيه العدالة كما تعتبر في الشهادة كذلك العدد. واعتبر أبو علي في رؤية الهلال وطهارة الماء ونجاسته إذا أخبر عنه خبر اثنين. ومنها ما ظهر من الصحابة من رد خبر الواحد كرد عمر حديث فاطمة بنت قيس ورد علي حديث أبي سنان الأشجعي. والجواب عن الأول أنه لو دل [17ب] على [...] على سؤال [...] صلاته هو الرجوع إلى يقين، ألا ترى [...] هذا دليل العدد [...] يحصل بواحد. وبعد، فإنه أخبر عن أمر مشاهد بحضرة جماعة مشاهدين فلا يختص بمعرفته واحدة دون الباقيين فلذلك سأل الجماعة. والجواب عن الثاني أنهم احتاطوا في ذلك نوع احتياط كما يجوز للحاكم أن يحتاط مع الشاهدين بشاهد ثالث ورابع، وقد قيل في حديث عمر ورد الحكم أنه ليس بشرع وإنما هو أمر خاص، وقيل كان كلقاء بأقاربه متوقفا فيه كما يتوقف القاضي في شهادة الوالد لولده، وأما خبر الاستئذان فذكر عيسى بن أبان أنه مما تعم به البلوى فلذلك لم يعمل بخبر واحد وهذا أصل له نبينه فيما بعد. وقيل: إنما يتوقف لهمة في الراوي، وقيل: إنما راعى عمر ضربا من الاحتياط ولذلك قال لأبي موسى: "إنما رددت خبرك وأردت أن لا يتسارع الناس في الرواية عن رسول الله صلى الله عليه". والذي يبين ذلك أن طريق قبول خبر الواحد الاجتهاد فلا يمتنع أن يختلف اجتهاد القائلين به فيه ولا يمتنع أيضا أن يكون فيهم من يرده لعله وغيره يخالفه في ذلك فثبت أن تعلقه بذلك لا يصح.

والجواب عن الثالث أن الاختلاف في الشيء لا يدل على بطلانه، وقد دللنا على صحته وبهذا نجيب اليهود إذا قالوا بنبوة موسى متفق عليها: "بيننا وبينكم نبوة محمد صلى الله عليه مختلف فيها". والجواب عن الرابع أن الشرع فرق بين الشهادات والأخبار في الجزية واللفظ وغير ذلك كذلك في العدد، وأيضا فقد ثبت بإجماع الصحابة والتابعين قبول خبر الواحد فكل قياس يخالف الإجماع فهو فاسد. والجواب عن الخامس أنهم ردوا أخبار الوجوه لا لأنه خبر واحد وكذلك قبلوا أخبارا آخر وإن كان راويها واحدا، ولذلك علل

عمر فقال ”لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لعلها وهمت“، وكذلك قال علي: ”ما نفعل بخبر أعرابي بوال على عقبه“، فعمل الرد لا لأنه واحد.

مسألة: [في المراسيل]

اختلفوا في المراسيل، فمنهم من يقول: ”لا تقبل أصلاً“ وهو مذهب طائفة من أصحاب الحديث، ومنهم [من] قال: ”كل من يقبل بسنده يقبل مرسله“، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة وشيوخنا المتكلمين ومذهب مالك، وبين المذهبيين أقاويل، فقال الشافعي: ”لا يقبل ما لم يعضده ما يقويه من حال المرسل أو تغير به أحوال تقويه“، قال: ”فمراسيل الصحابة مقبولة ومراسيل التابعين منقسمة“، وهو اختيار القاضي. قال الشافعي: ”مراسيل سعيد بن المسيب عندنا حسنة مقبولة [18أ] [...] لنا ما ثبت من إجماع الصحابة والتابعين أنهم قبلوا المراسيل كما قبلوا المسند وعملوا بالمراسيل كما عملوا بالمسند، ولم ينكر أحد منهم الرجوع إلى ذلك فكانوا بين عامل به ومصوب، وهذا أمر قد ظهر منهم لأنه ظهر منهم الإرسال كما ظهر الإسناد فلا معنى للإنكار لذلك.

والذي يوضح ذلك ما ظهر من حديث البراء أنه قال بحضرة الصحابة: ”ليس كل ما أحدثكم به سمعته من رسول الله صلى الله عليه، لا رياء في السنة“، فلما سئل عنه قال: ”سمعته من أسامة“، ولم ينكوا عليه الاحتجاج به، وكذلك روي أن النبي صلى الله عليه لم يقطع التلبية حتى رمى حمزة العقبة ثم أخبر أنه سمعها من الفضل بن العباس. وكذلك احتج أبو هريرة بما روي عن النبي صلى الله عليه: ”من أصبح جنباً فلا صوم له“، فلما رجع فيه قال: ”سمعته من الفضل بن العباس“. وروى [أ] بن عمران أن النبي صلى الله عليه قال: ”من شيع جنازة فله قيراط، ومن قعد حتى يدفن فله قيراطان“، ثم قال: ”سمعته من أبي هريرة“. وقد روي أن [أ] بن عباس لم يسمع من الرسول إلا القليل مع كثرة [...] وكان علي عليه السلام إذا سمع خبراً استحلف الراوي ثم يقبل ولم يفصل بين المرسل والمسند. قال عيسى بن أبان: ”والذي يصحح هذا أنهم كما لم يردوا خبراً لأنه خبر واحد كذلك لم يردوا خبراً لأنه مرسل“، وعلى

هذا إجماع التابعين لم يروى عن أحد الفرق بين المتصل والمرسل وهم بين مرسل أو مصوب فكان إجماعاً.

دليل آخر: ولأن المرسل إذا كان ثقة في دينه عدلاً في روايته وإرساله يجري مجرى تعديله لمن يحدث عنه، فإذا كان قوله في التعديل يقبل فظاهر إرساله يقتضي ذلك فوجب أن يقبل إذا كان يقتضي غيره لبينة وجرى ذلك مجرى قول المزكي والتزكية وإن لم يبين ما به صار عدلاً لأن الظاهر من عدله حاله أنه لا تزكية إلا وقد علم عدلته. يوضح ذلك أن مثل ذلك الحسن وإبراهيم وغيرهما إذا قالوا "قال رسول الله صلى الله عليه" فالظاهر أنهما علما صحة الحديث وأن الراوي عدل ثقة. ولهذا قال إبراهيم: "إذا حدثتكم [18ب] [...] وليس هذا كالشهادة على الشهادة لأن [...] الأول فيما [...] أن يشهد، ولأن الحكم شهادة الأول فلذلك وجب على الحاكم اعتبار حاله، وليس كذلك الخبر لأن الحكم والعمل يقع بقول النبي صلى الله عليه لا بقول الراوي. فإن قيل: إذا جاز الغلط على المرسل وعلى من سمع منه وجب أن لا يقبل لجواز أن يرسل عمن لا يضبط وليس بعدل. قلنا: "المرسل إذا جاز حاله ما وصفنا في العدالة والثقة والعلم والاحتياط فاحتياطه في الدين يحمله على اعتبار بحال من يروي عنه وإن كان ثقة وعلم صدقه أرسل وإن كان غير ثقة يبين ولا يوهم، ولو ظهر من بعضهم خلاف ذلك حتى يرسل ممن لا يقبل سنده لا يعمل ذلك أيضاً".

دليل آخر: ولأن الإيصال لو كان شرطاً في قبول الحديث ويجري مجرى كون الراوي ثقة عدلاً فوجب أن يقبل المرسل أصلاً وقد وافقنا الشافعي على قبول مراسيل الصحابة وجماعة من التابعين كالحسن وسعيد، فعلمنا أن الإيصال ليس بشرط. احتج بأن المحدث لو علم عينه وجهل صفته لو يصل لم يقبل خبره فإذا جهل عينه وصفته أولى أن لا يقبل. والجواب عندنا أن المعتبر ليس بالشخص وإنما المعتبر بما يعلم من حاله، فإذا كان إرسال الثقة يقتضي معرفة حاله كفى برا[و] الخبر. وبعد، فإننا لا نسلم بأن من يعلم عينه لم يعلم أوصافه حتى نقول: "أوصافه معلومة بإرسال من أرسل". وبعد، فإن العمل بقول المزكي واجب وإن لم يعلم ما به صار عدلاً فيما كان الغرض، والغرض بالحديث أن يعلم الثقات صحته وهذا المرسل ثقة وقد قطع على صحته فوجب أن يقبل على أن هذا ينتقض على مذهب الشافعي بمراسيل الصحابة والتابعين.

واحتج بأنه الراوي قد يكون ثقة عند بعضهم غير ثقة عند آخر لاختلاف علمنا بحاله، ولا يجب أن يستوي الكل في ذلك، ألا ترى أن الشاهد قد يكون عدلاً عند [...] ولا يكون كذلك عند غيرهم، ولا يجب إذا كان عدلاً عند واحد أن يكون كذلك عدلاً عند الجميع، ولهذا رد على خبر أبي سنان الأشجعي وقبله ابن مسعود، وإذا ثبت هذا فيجوز أن يكون هذا الراوي ثقة عند هذا المرسل غير ثقة عند غيره فوجب أن يقبل ما لم يبين. قال القاضي رحمه الله: "وهذه الدلالة مبنية على أمرين، أحدهما أن سامع الحديث يلزمه أن يجتهد في معرفة حال كل واحد من الرواة والثاني أن مجرد الإرسال ليس تركية، والدليل على الفصل الأول أن الاجتهاد في حال الرواة واجب بأكثر من وجوب ذلك في عدالة الشهود لأن هذا يرجع إلى أمر الدين والاحتياط فيه وذلك يرجع إلى الاحتياط في الأموال وما يشاكله، فوجب أن يكون الاحتياط فيما يوجب شرعاً أولى، ولأنه إذا سهي له من يروي عنه لزمه الاجتهاد في معرفة أوصافه كذلك إذا أرسله، ولا يقال في المذكور لو كان مجروحاً لكثر الطعن بل يلزمه معرفة حاله كذلك في المرسل لا يقال لو كان فيهما لبس. والدليل على الفصل الثاني [19أ] [...] ولا يكون عدلاً عند غيره لما عرف من حصله وأخبره يوجب الجرح فلا بد من تعرف [على] أحواله وهذا أبلغ ما قيل في هذه الدلالة.

والجواب أن هذا باطل من وجوه، أحدها أنه ينتقص بالتركية لأن القاضي يقبل قول المزكى بمجرد العدالة وإن لم تتبين شرائطها وما به صار عدلاً، وإن كان يجوز أن يكون بحيث لو أخبر حاله وصدقه ما يكون جرحاً عند القاضي، وإن لم يكن جرحاً عند المزكى ولكن يقتصر على قوله هو عدل كذلك هذا، وثانيها أنه وإن كان كما قال فالراوي إذا كان ثقة عدلاً فحسن الظن ولحاله يوجب حمل أمره على أنه إنما أرسله لصحة الخبر عنده ومعرفته للراوي غاية المعرفة ولولا ذلك لكان تبين حاله، وثالثها أن هذا قياس في مخالفة الإجماع فلا يقبل، فأما ما قاله القاضي أولاً أن سامع الخبر يلزمه التفتيش عن حال الراوي والاجتهاد فيه واستدلاله على ذلك بالوجوه التي ذكرها. والجواب عنه من وجهين، أحدهما أنا لا نسلم أن هذا يلزمه في جميع الأحوال وهل وقع النزاع إلا في هذا، وإنما يلزمه ذلك في المسند فأما في المرسل فلا وإنما يلزمه التفحص عن حال المرسل فقط، والثاني أنا وإن سلمنا أنه يلزمه فقد فعل لأنه جعل

إرسال هذا الثقة دليلاً على عدالة وصحة روايته. وقوله أن النظر في حال الشهود واجب كذلك في رواية الراوي وترجيحه بأنه من باب الدين ويثبت شرعاً. قلنا: "ليس كما قال لأن المأخوذ علينا في باب الشهادات وأموال الناس أكثر مما أخذ علينا في باب الديانات، يدل عليه اعتبار العدد واللفظ، ويلزم الحاكم الاجتهاد في حال الشهود في كل قضية ولا يلزم ذلك في راوي الخبر عند كل خبر وإنما يلزم في بعض الحالات، واعتبر فيه الحرية دون الخبر واعتبر فيه الرجال دون الخبر فالأمر بالضد مما قال". قوله "لو سمي لزمه الاجتهاد كذلك إذا أرسل". قلنا: "ولم؟ وهل وقع النزاع إلا في هذا على أنه إذا سمي له يلزمه أن ينظر ليعرف حاله فإنه لا يجب على المحدث أن يخبره عن حاله فيجب عليه التفحص. وبعد، فإن هذا السامع إذا روي له وبين الراوي فله محل النظر فلزمه النظر، وإذا أرسل فلا موضع للسامع ينظر فيه فيتعرف حاله فينظر في حال المرسل، فإذا علم كونه عدلاً اعتمده إذ لو روي عن غير ثقة وأرسل لكان ملبساً مدلساً، [19ب] والمعلوم [...] قوله لا يقال لو كان مجروحاً [...] لا يصح هذا لأنه إذا ذكر الشخص [...] السامع من تفحص حاله فيجوز أن [...] إلى ذلك، وإذا أرسل لا يتمكن السامع من النظر في حاله فلو كان مجروحاً ولم يبين لكان ملبساً مدلساً وحسن الظن به يوجب خلاف ذلك".

قوله "الإرسال ليس بتعديل لا لفظاً ولا معنى"، قلنا: "لا نسلم بل هو تعديل معنى لأن مع احتياطه في دينه وكونه في عدلاً لا يرسل من غير ثقة على ما ذكرنا عن إبراهيم". قوله "لعل السامع يعلم منه ما يوجب جرحه"، قلنا: "باطل بالمزكى والقاضي على ما قررنا، فحسن الظن بالمرسل يوجب أن يحمل أمره على أنه تفحص أحواله وعلم صحة الخبر، فيقبل تعديله كما يقبل خبره". قال القاضي: "وأقوى ما يحتج به ما ذكره الشافعي من الشهادة على الشهادة وقد بينا أنه ناقل ومنقول عنه والحكم بيتهم بالأمرين كذلك الرواية". والجواب عنه من وجوه، منها ما ذكره الشيخ أبو عبد الله أن [...] أن لا تقبل الشهادة على الشهادة وإنما جوز ضرورة واعتبر فيها من الشرائط ما لم يعتبر في الأخبار وكذلك اعتبر اللفظ والحرية والذكورة، ومنها أن الشاهد الثاني في حكم الوكيل للشاهد الأول فلا بد من ذكره حتى يعرف الشاهد بخلاف الأخبار لأن المرسل ليس

بوكيل لمن روي عنه وإنما يقع الحكم بقول الرسول صلى الله عليه، ومنها أن الحكم بشهادة الأول فلا بد من اعتبار حاله وهاهنا الحكم يقع بيقين الخبر فلا نعتبر حال من أخبر عنه، ومنها أن معنى الشرع أن باب الأخبار أسهل من باب الشهادات بدليل ما قدمنا، ثم هذا يبطل على أصل الشافعي بالصحابة والتابعين.

احتج بأنه لو جاز الإرسال لجاز أن يرسل عن الرسول صلى الله عليه ويسقط ما بينه وبينه، قلنا: ”هذا جائز عندنا“. احتج بأن المعلوم من حال بعضهم أنه يروي عن غير ثقة، فما يؤمننا أن يرسل عن غير ثقة؟ قلنا: ”إذا سماه فقد بين ولا يلزمنا بيان حاله ويلزمنا التفحص عن حاله، وإذا أرسل وهو ثقة فحسن الظن به فوجب ما ذكرنا. وبعد، فإننا لا نسلم أن من علم من حاله الديانة والثقة وعلم حاله في العدالة أنه يروي عن غير ثقة ولا نبين على أنه إن صح ذلك في بعضهم لا يقبل مرسله“. احتج بأنه لو جاز الإرسال لجاز في كل وقت وعن كل واحد. قلنا: ”عندنا يجوز وكل من يقبل سنده يصل مرسله، وإنما يلزم هذا عيسى بن أبان وعنده في ذلك أحد وجهين، [20] [...] بأن المرسل لو صح لم يكفي طلب لأسانيده [...] ظهر من حال الصحابة والتابعين التشدد في الأسانيد ومعرفة الرجال وذلك يدل على أنه لا بد من الإسناد. قلنا: ”المرسل وإن صح فهو يتبع للمسند إذ لا بد من مراعاة ما يجري مجرى تعديل من لم يذكر وذلك لا يضبط إلا بضبط الرجال ومعرفتهم، ففي الأسانيد فائدة عظيمة على أن هذا يلزمه لو قال قائل ”إذا جاز العمل بخبر الواحد فما فائدة طلب الأسانيد الكثيرة والأخبار الجمة؟“، فجوابنا أن فيه فائدة عظيمة بل فوائد جمة مؤكدة لوجوب العمل به“.

مسألة: [في إرسال غير الصحابة والتابعين]

غير الصحابي والتابعي إذا أرسل وهو ثقة يصل عندنا خلافا لعيسى بن أبان. لنا أنه يقبل مسنده فيقبل مرسله كالصحابة والتابعين وتابعي التابعين. يوضحه أن المعتبر هو العدالة فإذا جاز قبول مسند عند الصحابي لكونه عدلا جاز مرسلهم أيضا، ولأنه خبر يرويه ثقة فوجب قبوله والعمل به كالمسند، ولأن ظاهر عدالته يوجب أنه أرسله لصحته

عنده. واحتج عيسى بوجهين على ما تقدم، أحدهما تزكية النبي صلى الله عليه وإياهم والثاني بغير الناس، والجواب أن كلامنا في العدل الثقة المأمون في دينه، فإذا جاز قبول مرسله فإن عرف من حاله ما ذكر فلا يقبل خبره لا مرسله ولا مسنده.

مسألة: [في خبر الفاسق]

الفاسق من جهة التأويل يقبل خبره عند جماعة الفقهاء وهو قول أبي القاسم البلخي وقاضي القضاة وأبي رشيد، وقال أبو علي وأبو هاشم: "لا يقبل". قال القاضي: "مذهبهما اقتبس ومذهب الفقهاء أقرب إلى الآية. وجه ذلك إجماع الصحابة والتابعين لأن الفتنة وقعت وهم متوافرون وبعضهم يحدث عن بعض مع كونهم فرقا وأحزابا من غير نكير. يوضحه أنهم مع كثرة الاختلاف والمقابلة وسفك الدماء كانت الشهادات مقبولة فلم يرد أحد شهادة لأجل مذهب مع معرفتهم بالمذاهب وذلك إجماع منهم على قبول الشهادة كذلك الخبر. ويدل عليه أن عليا وطلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم اختلفوا وقتلوا، ثم لم يرد بعضهم خبر بعض ولم يردوا خبر عبد الله بن عمرو لكونه مع معاوية، ولأنه مع تلك الاعتقادات يتنزه عن الكذب ويحرمه بل ربما يكفر من كذب كالخوارج فوجب أن يصل خبرهم، ولأن الخطأ بالتأويل يزيل التهمة وتعمد الكذب بخلاف الفسق من جهة ارتكاب المحظورات من غير تأويل، وعلى هذا ما روي عن بعضهم أنه [20ب] [...] لا يرى ذلك ولا يقال "شهادة [...] وهو أن بعضهم يشهد لبعض [...] العقيدة حتى لو عرف السائل في ذلك من طائفة لا يقبل بخبرهم.

احتجوا بأن الفسق من جهة الفعل يوجب رد الخبر فمن جهة الاعتقاد أولى. والجواب أن من ارتكب محظور دينه لا يؤمن أن يكذب في خبره وشهادته بخلاف الاعتقاد لأن تأويله يزيل التهمة. فإن قيل: لو ارتكبه مع العلم أثر في خبره فمع الجهل أولى لأنهما معصيتان، قلنا: "مع الجهل والتأويل رباط التمسك بالديانة لم ينحل، وإذا أقدم مع العلم فقد انحل، يوضحه من استخف بأبيه مع العلم لا يكون كمن استخف وهو لا يعلم أنه أبوه، وكذلك من كشف عورته بحضرة النبي صلى الله عليه وهو لا يعلمه لا يكون حاله كحال من كشف وهو يعلمه لأنه يكفر".

احتج بأنه لا تقبل شهادته فكذلك خبره. قلنا: ”هما سواء عندنا“. احتج بأن الكافر²⁸ لا يقبل خبره ولو كان من جهة التأويل كذلك الفاسق لأن الإجماع حصل أنه لا يقبل خبره ولا شهادته على المسلمين، واختلفوا في شهادة بعضهم على بعض لأنهم أجمعوا أن الإسلام من شرائط الشهادة والإخبار. احتج بأن من شتم السلف لا تقبل شهادته وخبرهم فمن كفرهم أولى. الجواب أن الشتم ليس من الدين في الشيء، والرافضة والخوارج إذا أخبروا عن اعتقادهم وهم لا يستجيزون الكذب لم يؤثر في حالهم وإذا شتموا، والشتم محظور دينه أثر في حالهم، ألا ترى أن من شهد بالزنا لا يؤثر في حاله ومن شتم بالزنا أثر، فإن قال ”إذا كان تكفير علي لا يؤثر في خبره وشهادته فشتمه أولى“، قلنا: ”لا لما ذكرنا“. قال أبو يوسف²⁹: ”إذا كان شتمه لحارة يخرج عن العدالة فشتم السلف أولى، وهذا كما يقول أهل الذمة إذا ناظروا في دينهم لا ينتقض عهدهم ولو شتموا النبي صلى الله عليه انتقض“. فأما الفتوى فأبو القاسم جرى على أصله وقال: ”يقبل خبره وفتواه إذا كان من أهل الاجتهاد“، والشيخان مرا على أصلهما وقالوا: ”لا يقبل خبره ولا فتواه لأن الفاسق لا يوثق بخبره ولا يكون من أهل الاجتهاد فلا تقبل فتواه“، والقاضي فرق بينهما ووجه الفرق ما ذكر أن قبول فتواه رجوع إلى قوله وهو قد سد على نفسه باب الاجتهاد [21أ] فلا تقبل فتواه [...]

مسألة: [في خبر المدلس]

خبر المدلس يقبل عندنا وعند من لا يقبل [...] مراسيل لا يقبل خبر المدلس، والمدلس هو أن يرسل الخبر مع إبهام الإيصال، وقد شدد أصحاب الحديث في رد خبره حتى قال شعبة: ”لأن أرنى أحب إلي من أن أدلس“. ثم اختلفوا فمنهم من قال: ”يقبل غذا قال سمعت فقط“، وقال الشافعي: ”يقبل غذا قال سمعت فلان“، ومنهم من قال: ”لا يقبل حديثه أصلاً“، والدليل على أن خبره يقبل أن التدليس إرسال فإذا كان المرسل مقبولا كذلك

²⁸ حاشية: ”التكفير لفظ الفقهاء والمتكلمين والإكفار“.

²⁹ لعله أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت. 182 هـ)، تلميذ أبي الحنفية وصاحب قول مشهور في رد شهادة الشاتم.

هذا، يوضحه أنه لو أثر في حال المحدث حتى يرد خبره لأثر في كبار المحدثين الذي نقل عنهم التدليس نحو الأعمش وسليمان التيمي وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة وطبقته. احتجوا بأنه إذا روي عن واحد ولم يره كان كاذبا فلا يقبل خبره. والجواب قلنا: "إذا قال "حدثني" أو "سمعت" منه ولم يره كان كاذبا كما قلت وهذا لا يظن بالثقات، فأما إذا قال "عن فلان" أو قال "أخبرني فلان" فليس بكاذب فيحمل على أنه صح عنده ذلك". احتج بأنه يجوز أن يكون دلس لضعف الراوي أو فقد[ان] عدالته. قلنا: "لو ظهر ذلك لا يقبل وحسن الظن به يوجب خلاف ذلك". احتج بإسناد أظهر تدليسه وجب أن لا يوثق به ولا يقبل شيء من أخباره. قلنا: "ولم وهو ثقة فيما يرويه؟ فإن ظهر في هذا الموضع ضعف في الراوي رد خبره لعلته تخص هذا الخبر فلا يقبل وغيره لا علة فيه فيقبل". وقد قالوا أن تدليسه لا يؤثر في قبول خبره الذي لم يدلس فيه لأن أحواله تقتضي قبول خبره وإنما رد ما دلس لعلته تخصه.

مسألة: [في خبر المجهول]

ولا يجوز قبول خبر المجهول ما لم تعلم عدالته، وقال الشافعي: "لا نعتبر إلا الإسلام"، ومنهم من قال: "يقبل خبر المجهول إذا علم طريقته بجملة من غير تفصيل". فالدليل على اعتبار العدالة وأنه لا بد منها ومن اعتبار صفة زائدة على الإسلام أن إظهار الشهادتين كما يحصل من العدل الذي لا يستجيز أن يكذب يحصل من الفاسق الذي لا يبالي ما يقول ولا خلاف أن من ظهر فسقه لا يقبل خبره، فعلمنا أنه لا بد من أمر زائد يتميز به العدل من غيره، ولأنه لو لم يجب اعتباره لم يجب ذلك مع طعن الخصم كما أن سائر الأمور التي لا تعتبر في الشهادة [21ب] لا [...] تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض تعتبر تلك الصفة وإنما وجب طلب العدالة لأجل الخبر لكي يوثق به بخلاف الإسلام لأنه يعتبر لا لتأثيره في الشهادة والخبر لكن لأن الشهادة اعتبرته، فإذا كان الإسلام معتبرا وجب أن تكون العدالة معتبرة، ولأنه لا خلاف أن حال الشاهد يتغير حتى يقع الحكم بشهادته كذلك الخبر، ولا يقال أن حال الشاهد يعتبر على التفصيل بخلاف الراوي لأن عندنا حال الراوي أيضا يعتبر على التفصيل خلاف ما قاله بعضهم أنه تكفي معرفة ذلك جملة.

احتجوا بأن النبي صلى الله عليه قبل خبر الأعرابي لما أظهر الشهادتين ولم يعتبر شيئاً آخر. والجواب: ولم قلت أنه لم يعرف من أحواله ما يقتضى العدالة؟ وأيضاً فإن أحوال المسلمين كانت أيام رسول الله صلى الله عليه معلومة وكانت مستقيمة مستغنية عن اعتبارها فلم يحتج إلى استئناف نظر، ولو أن يهوديا عرف بالأمانة وحسن الطريقة ثم أسلم فإنه يقبل خبر من غير استئناف نظر. احتج بأن الصحابة كانت تقبل أخبار الأعراب من غير سبر طريقتهم سوى الإسلام. قلنا: "ليس كذلك، ولذلك ردوا أكاذيب في مواضع ظنوا فيها قلة الضبط وشددوا في ذلك، ولذلك رد عمر حديث فاطمة بنت قيس ورد علي حديث أبي سنان الأشجعي وكذلك أنكروا على أبي هريرة في مواضع".

مسألة: [في رواية الحديث بالمعنى]

تجوز رواية الحديث بالمعنى عند أكثر الحنفية والشافعية وهو مذهب الحسن وإبراهيم وجماعته من المتكلمين، وذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز نقله إلا بلفظه وهو مذهب جماعة من أصحاب الحديث، وحكى أبو عبد الله الجرجاني³⁰ عن جماعة من أصحاب أبي حنيفة أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى وإن احتمل معاني لم يجوز. وقال قاضي القضاة: "ينظر، إن كان الناقل ضابطاً عارفاً فإنه يجوز أن ينقل بالمعنى وإن كان بخلاف ذلك فالواجب أن ينقله لفظاً". قال: "من هاهنا وقع كثير من الغلط في الأحاديث لأن من لم يعرف معناه ينقله على حسب اعتقاده في معناه وإن كان خطأ".

فالدليل على أن روايته بالمعنى في الجملة تصح أن المطلوب من الحديث معناه لا لفظه والعبارة فيه، فجاز نقل معناه كالشهادة والخبر عن النبي صلى الله عليه، ولا يقال أن هناك ضرورة لأن من تعلم الفارسية والعربية فلا ضرورة به ومع ذلك فإذا أدى لفظ آخر جاز، ولا يقال [22] أن [...] كذلك الخبر لأنه [...] كذلك هذا لا يصح لأن هذا يوجب أن يجوز ذلك في عصره ومخالفنا لا يفصل على أننا شرطنا أن يكون ضابطاً عارفاً ليؤمن الغلط فإن لم

³⁰ أبو عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني (ت. 398 هـ) - محدث عراقي معروف.

يكن كذلك فلا بد أن ينقله بلفظه، ويدل عليه أن الخبر عن غير النبي صلى الله عليه يجوز نقله بالمعنى كذلك عنه لأن الكذب كما لا يجوز على النبي لا يجوز على غيره.

فإن قيل: بينهما فرق لأن الكذب عليه أعظم، قلنا: "اتفقا جميعا في القبح وإن كان أحدهما أعظم". فإن قيل: كلامه يتعلق بمصالحنا دون كلام غيره، قلنا: "هذا كلام في افتراق حكمهما في القبح على أنه يجوز إذا لم يتغير المعنى، والمصالح تتعلق بالمعنى دون اللفظ ويدل عليه أن المصالح تتعلق بمعاني أخباره لا لفظه ولذلك صح من رسله أن يؤدوا بغير لفظه، فإذا نقل صح وإن لم ينقل لفظه". احتجوا بقوله تعالى "واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة"³¹، قالوا: "الحكمة هي السنة". قلنا: "هب أنه كذلك ويجب أن يتلى وكلامنا وراء هذا وهو أنه يجب أن يتلى بالمعنى أم باللفظ، وليس في الآية بيانه على أن المراد بالحكمة ما نزل به جبريل من الوحي على رسول الله صلى الله عليه". احتجوا بقوله: "نضر الله أمرا سمع مقالتي فوعاها و[حفظها] وأداها كما سمعها ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"³². والجواب: ليس فيه أنه يجب أدائه باللفظ وإنما فيه أنه يجب أدائه بحيث لا يتغير معناه، ولهذا يقول الرجل: "أديت خطاب فلان كما سمعت"، وإن كان أدائه بغير لفظه إذا أتى بمعانيه، ولهذا يصح ذلك في الشهادات مع ضيق أمرها.

واحتجوا بأن الخبر يتضمن العبادات والأحكام وتعلق به المصالح فهو كالقرآن. والجواب أن العبادة في القرآن تعلق بوجهين، بتلاوته وبمعانيه، وكذلك يتفرد أحدهما عن الآخر فتصح التلاوة ممن لا يصح منه معناه بخلاف الخبر لأن المصالح تتعلق بمعناه دون لفظه، ثم تنتقض العلة بالشهادات وربما ينقل إلى العجم من أخبار الرسول. واحتج بأنه عبادة مقرونة باللفظ فلا يجوز أدائه إلا باللفظ والمعنى كالشهاد والآذان والتسبيحات. الجواب أن هنالك التعبد تعلق بإيراد ألفاظ مخصوصة فالمصلحة كما تعلق بالمعنى تعلق باللفظ بخلاف الخبر. هذا جواب من لم يجز [22ب] [...] المعنى ونقل عن حقيقته وفي نقل لفظ يؤمن من ذلك فوجب أن ينقل من لفظه. والجواب أن الراوي إذا لم يتيقن أن لفظه أفاد

³¹ الأحزاب 34.

³² أخرجه الترمذي (2658).

ما أفاد لفظ النبي صلى الله عليه لم يجوز النقل بالمعنى وإنما ينقل على وجه ليس معه الالتباس، فإن لم يؤمن لا يجوز العدول عن اللفظ. احتج بأن لا يؤمن أن ينقله بتأويل عنده لا يصح عند غيره فإذا نقله بلفظه يستوي الناس في تأويله. قلنا: ”إذا كان هذا هكذا فليس له نقلة ولا بد من نقل لفظه إذ العدول إنما يجوز إلى لفظ يقوم مقام الأول فأما إذا لم يقيم مقامه ولم يؤمن ذلك أو يخشى اللبس لم يجوز نقله إلا بلفظه، ولهذا حظي بعض المحدثين بما روي أن الحمار يضع قدمه في النار فذكر له تأويل بعض أهل العدل، وقال أهله بالمعنى وروي بعد ذلك ”يضع رجله“ ومثل ذلك لا يجوز“.

مسألة: [في سماع ما كتب]

إذا وجد في كتابة بخطه وعلم أنه سمعه على الجملة ولا يعلم أنه سمعه مفصلاً معينا فإنه يجوز أن يرويه وهو قول أبي يوسف ومحمد والشافعي وأكثر العلماء، وما روي عن أبي حنيفة أنه لا يقبل ولا يحل أن يروي مجمول على أنه لا يتذكر أنه سمعه جملة ولا تفصيلاً فعند ذلك لا يقع فيه خلاف، وإن كان الظاهر من قول أبي حنيفة أنه إذا لم يذكر تفصيله لا يحل أن يروي بالاتفاق. وثانيها إذا علم في الجملة أن ما في كتابه سمعه ولا يذكر متى سمع وكيف سمع فإنه يجوز أن يروي ويقبل عنه. قال القاضي: ”ويجب أن لا يقع فيه خلاف بين العلماء لأنه صادق في الرواية وعلى هذا يحمل قول أبي حنيفة“. وثالثها إذا رأى في كتابة بخطه وظن أنه سمعه غير أنه لا يتيقن إلا أنه يظن أنه لم ينتبه لخطه إلا وقد سمعه مع تجويزه خلافه فعند أبي حنيفة لا يجوز أن يروي وهو اختيار القاضي وأكثر المتكلمين، وعند جماعة من أصحاب الحديث يجوز أن يروي. ورابعها إذا قرأ على المحدث فقال: ”أرويه عنك“، فقال ”نعم“ كيف يروي، وإذا لم يقل ”نعم“ كيف يكون حكمه؟ وخامسها الكلام في الإيجازة والمناولة والمكاتبة كيف تروى؟

أما الفصل الأول فإنه لا يأمن كونه كذبا فلا يحل له الإقدام عليه بمنزلة من يعلم أنه يكذب، ولا يقال: هلا جاز ذلك بمن يخبر عن ظنه، وذلك لأنه إذا أخبر عن ظنه لم يكن محدثاً عمن حدث عنه ولا شاهداً إن كان في الشهادة، [23أ] [...] يفصل ما فيه، ولأن الصحابة كان بعضهم يعمل على [...] بعض ألا ترى أن عمر كتب إلى

عماله وقضاته فيعملون بذلك وكذلك كتب النبي صلى الله عليه. فأما الثالث فالظاهر من مذهب أبي حنيفة أنه لا يحل أن يروي وكذلك لا يحل أن يشهد وسوى بين الشهادة والخبر، وأما أبو يوسف فرق بينهما فقال: "يجوز أن يروي الحديث ولا يجوز أن يشهد وإن عرف خطبه إلا أنه لا يتذكر"، وأما محمد بن الحسن³³ فذكر في "نوادير بن رستم" أن له إن يشهد وليس عنه في روايته للحديث رواية والظاهر أنه يسوي بينهما، وظاهر مذهب الشافعي وجل أصحاب الحديث أنه يجوز أن يروي، قال القاضي: "مذهب أبي حنيفة أقبس"، ووجه ذلك أنه لا يأمن كونه كذبا لأن الخط يشبه الخط، وإذا لم يأمن كونه كذبا لا يجوز أن يروي ولا أن يشهد، ولأنه تعالى زاد في عدد الأشياء لتذكر أحدها³⁴ [ب]الأخرى، فلولا الذكر شرط لم يكن لذلك معنى، ولأنه لا يحل أن يحكي عن بعض الناس إلا مع العلم والقطع كذلك في أخبار النبي صلى الله عليه بل هذا أولى لأنه تتعلق به الأحكام والمصالح، وأبو يوسف فرق بينهما بأن أمر الشهادات أضيق فلذلك يعتبر فيه ما لا يعتبر في الأخبار كاللفظ والعدد والذكرة وغيرها.

واحتج من خالف فيه بأن الصحابة كانت تعمل بالكتب. قلنا: "لأنهم علموا أنه من الكاتب ودل الدليل على أن العمل بكتب النبي صلى الله عليه واجب كالعمل بأوامره ونواهيه وألفاظه، وعندنا هاهنا أنه إذا علم في الجملة أنه شاهد وأنه سمع هذا الكتاب يحل له أن³⁵ يروي ويشهد". احتج بأنه يجوز أن يفتي بالظن ويذكر بالظن ويعمل في مواضع جملة بالظن كذلك يجوز أن يروي الحديث بالظن. والجواب أن العمل بالظن إنما يجوز في المواضع التي لا طريق للعلم إليها وفيما يتعلق بالمنافع والمضار، فأما في الأخبار والآثار فما لا يأمن كونه كذبا لا يجوز أن يعدم محله. احتج بأنه لو سمع وهو ضير أو بينه والمحدث حاجز جاز أن يروي على غالب الظن أنه هو كذلك يجوز أن يروي إذا غلب على ظنه أنه سمعه. الجواب أنه إذا علم أنه هو ضرورة أو استدلالا حل له أن

³³ محمد بن الحسن الشيباني (ت. 189 هـ) - محدث ولغوي وفقه حنفي، أستاذ الإمام الشافعي.

³⁴ في الأصل: "أحديهما".

³⁵ في الأصل: "أنا".

يروي وإذا لم يعلم لا يحل، فهذا [23ب] [...] وأما الفصل الرابع [...] المحدث ففيها وجوه إذا قرأ عليه [...] لقوله "أرويه عيان" [...] له أن يعمل به ولا يجوز أن يروي ذلك ويقول "أخبرني" أو "حدثني" أو "سمعت منه"، أما الرواية لأنه لم يحدثه ولا فعل ما هو [...] فإذا قال "حدثني" أو "أخبرني" كان كذبا، ولأن قوله "حدثني" معناه فعل الحديث ولم يفعل ولا يقال "سكوته تقرير".

قلنا: "ليس بحديث ولا أخبار ولا سماع منه، فأما العمل به لأن القراءة عليه مع توفر إقرار منه بأنه من جهته عرفا، وكذلك يعمل على الفتاوى. ولا يقال "هذا يؤدي إلى أن يلزمه العمل بحديثه ولا يحل له أن يروي" لأن ذلك لا يمتنع إذا حصل معنى يفرق بينهما، يوضحه أنه لو كان مع القراءة التحدث عنه لجاز عند العلم بكتابه وهذا لا يصح. فأما إذا قال "أرويه عنك" قال "نعم" فعند أبي حنيفة يجوز أن يقول "حدثني" و"أخبرني" و"سمعت منه". وقال أصحاب الحديث: "لا يجوز إلا أن يقال "أخبرني قراءة عليه" وليس له غير ذلك". قال القاضي: "له أن يقول "حدثني قراءة عليه"". لنا ما ثبت أن رجلا لو قال غيره "هل صليت" فقال "نعم" يحل له أن يقول "سمعت فلانا يقول صليت" أو "حدثني" أو "أخبرني" وإن لم يقل في جواب كلامه "قد صليت" لأن "نعم" تقوم مقام ذلك كذلك هذا. ولأن زيدا لو ادعى على عمر وعند القاضي فقال القاضي له: "أله عليك هذا؟"، فقال "نعم" فإنه يجب على القاضي أن يقضي، ويحسن أن يقال "أقر عندي وأخبرني بوجوب حقه"، وكذلك في الطلاق والعناق. ولو قرئ عليه الكتاب بحضرة الشهود فقالوا: "نشهد بما فيه"، فقال "نعم" جاز لهم أن يشهدوا بما فيه لأن "نعم" تتضمن الجواب فصار كما لو صرح". احتج القاضي بأنه لم يحدثه ولم يخبره ولا سمع [24أ] [...] قال "أخبرني قراءة عليه" أو "حدثني قرأه عليه" فقد بين أن من يحدثني [أ] وأخبرني ليس هو ظاهره أن المراد ما تعارفوا من ذلك.

وأما الفصل الخامس وهو المناولة والمكاتبة، فأما المناولة فهو أن يشافه المحدث غيره بقول "هذا الكتاب سماعي فأروه عني"، فهذا أقوى من المكاتبة لأنه مشاهد، وأما المكاتبة بأن يكتب إليه وهو غائب بخبر ويسمعه أو بكتاب وسماعه، وأما الإجازة أن يقول "أجزت لك أن تروي عني كل ما يصح من حديثي" أو في بعض معين أجاز

له أن يرويه عنه. واختلفوا في حكم هذا، فقال أبو حنيفة وأصحابه: "لا يحل أن يقول "أخبرني" و "حدثني" و "سمعت"، ويجوز أن يقول "كتب لي" أو "ناولني" أو "أجاز لي"، وحكي عن بعض أصحاب الحديث أنه لا يجوز أن يقول "أخبرني" و "حدثني" ولا يقول "سمعت"، ومنهم من قال: "يجوز أن يقول "أخبرني" ولا يجوز "حدثني"، وقال القاضي في المناولة: "يجوز أن يقول "أخبرني" و "حدثني"، وفي الكتاب إن علم صحته من جهته صح أيضاً، وإن كان من الآحاد فلا يحل، فأما الإجازة فلا وجه لها لأن ما يحل له أن يروي أو لا يحل لا يتعلق بإجازة المخبر".

والدليل على أنه لا يحل أن يقول "سمعت منه" لأنه كاذب لأنه لم يسمع منه، فأما في الحديث والخبر فوجه قول أبي حنيفة لأنه لم يوجد من جهته أخبار ولا حديث وليس هذا كما لو قرأ وقال "أرويه عنك" فقال "نعم" لأن قوله "نعم" يتضمن ما قرأ عليه. وجه قول القاضي أن مناولته وقوله أنه سماعي "أروه عني" أقوى من قوله "نعم" فإذا أجاز له أن يرويه عنه ثم كذلك هذا، فإن خاف منه ولبسه فيقول "حدثني مناولاً" أو "أخبرني مناولاً"، فأما الكتابة إذا علمت منه حلت محل [24ب] المناولة [...] الشهادة شرط وفي الرواية ليس بشرط، والذي يوضح ما قلنا أنه لو حلف لا يخبر فلانا بشيء قلبت إليه بذلك [...] ولأن الناس يخبرون بعضهم بعضاً بالكتاب كما يخبرونهم باللفظ وعلى هذا يقال "أخبر الله تعالى بكذا"، وليس كذلك السماع لأن معناه المدرك من جهته.

مسألة: [في خبر الواحد في أصول الدين]

خبر الواحد إذا ورد في أصول الدين فهو على وجوه، إن ورد موافقاً للأصول الثانية كالقرآن والسنة والإجماع والعقل فإنه يقبل ويكون مؤكداً، فأما إذا خالف أصلاً من هذه الأصول فإن عند مشايخنا لا يقبل، وإن كان له تأويل لا بد [...] وإن كان في تأويله بعض التعسف لا يأول وي طرح. وذهب محمد بن شجاع³⁶ إلى أنه يقبل ويأول، وذهب أصحاب الظاهر إلى أن جميع ذلك يقبل ويجرى على ظاهره ويعمل عليه.

³⁶ ابن الثلجي، محمد بن شجاع (ت. 266 هـ) - محدث وفقه حنفي، له كتاب "المناسك" في نيف وستين جزءاً، إلا أنه كان يقف في مسألة القرآن.

فالدليل على صحة ما قلنا أن ما كان عليه العقل والكتاب والسنة والإجماع مقطوع به يوجب العلم وهذا الخبر يوجب الظن فلا يجوز ترك العمل بالظن، ولأن الخبر إذا ورد دالا على خلاف المشاهدة لا يقبل لأن المشاهدة مقطوع بها كذلك ما دل عليه العقل والكتاب، وقد ثبت عن الصحابة أنهم ردوا أخبارا وردت بخلاف الكتاب والسنة من غير تكبر فيما بينهم، فمن ذلك ردت عائشة خبر الرؤية وقالت: ”لقد وقف شعري مما قلت“، وتلت قوله ”لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار“³⁷، وردت خبر أبي عثمان في تعذيب الميت ببيكاه أهله وتلت ”ولا تزر وازرة وزر أخرى“³⁸، وابن عباس رد ذلك ورد عمر خبر فاطمة [25] بنت قيس [...] وكذلك السنة لأننا نعلم قبول خبر الواحد فيما يوجب العمل فلا يجوز أن نعترض بالفرع على الأصل، وما قاله ابن شجاع غير صحيح لأنه يوجب أن لا يرد خبر أصلا، ولأن ما فيه تعسف شديد لا يجوز إضافته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. احتجوا بأن الدليل بشرائط ومن شرائطه أن لا يخالف الأصول، وقد ذكر عيسى بن أبان أنه مع تكامل شرائطه يجب عرضه على الكتاب لجواز أن يكون مخالفا للقرآن، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ستكثر عني الأخبار، فما وافق كتاب الله فهو مني وما خالف فليس مني“³⁹.

³⁷ ”حدثنا يحيى حدثنا وكيع عن إسماعيل بن أبي خالد عن عامر عن مسروق قال قلت لعائشة رضي الله عنها: ”يا أمتاه هل رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه“. فقالت: ”لقد وقف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث: من حدثكهن فقد كذب، من حدثك أن محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد كذب“. ثم قرأت ”لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير“ (الأنعام 103)“ (أخرجه البخاري (7380)).

³⁸ ”أن ابن عباس ذكر لعائشة ما قاله عمر بعد وفاته، فقالت: ”رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله ليعذب المؤمن ببيكاه أهله عليه، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ”إن الله ليزيد الكافر عذابا ببيكاه أهله عليه“، حسبكم القرآن: ”ولا تزر وازرة وزر أخرى“ (فاطر 18)“ (أخرجه البخاري (1288)).“

³⁹ ”إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني“ (البيهقي. معرفة السنن والآثار. بيروت، 1991. ج. 6، ص. 523).

مسألة: [في خبر الواحد جاء فيما تعم به البلوى]

كل خبر جاء مجيئاً خاصاً في شيء تعم به البلوى علماً يرد خلافاً للإمامية وأصحاب الحديث، ولهذا ردنا أخبار الإمامية في النص على أئمتهم كما ردناه [في] أخبار البكرية في النص على أبي بكر، ولهذا قلنا: "لو كان هناك نص وهو مما يعم فرضه علماً كان يجب أن ينقل نقلاً مستفيضاً ولما اختص بنقله الإمامية أو البكرية". والدليل على صحة ما قلنا أنه لو كان صحيحاً لنقل نقلاً عاماً لأن الجماعة الكثيرة لا يجوز أن يسمعو شيئاً والداعي يدعو إلى نقله ثم لم ينقلوا، كما لا يجوز أن يكتموا وكما لا يجوز أن يخبروا بالكذب، ولو جاز مع هذا أن لا ينقل لجاز أن يتكتم ولجاء في كثير من الشرائع أن تكون بخلاف ما نحن عليه ولم ينقل إلينا، ولجاء لليهود [ي] أن يدعي للقرآن معارضة لم تنقل ولجاء أن يكون بين بغداد والكوفة بلد أعظم منهما ولم ينقل وهذا ظاهر الفساد ويؤدي إلى هدم الدين بل يؤدي إلى التشكيك في أخبار الدنيا.

فأما ما تدعيه الإمامية [25ب] أن [...] الأحاد لهذا الوجه ففاسد من وجوه، منها ما بينا في تجويز ذلك من تجويزه في الشرائع وهذا يلزمه أن لا يثق بشيء من الشرائع وأن يجوز أن تكون صلاة سادسة لم تنقل وأن تكون القبلة إلى موضع آخر لم تنقل وأن الزكاة كانت أقل أو أكثر فلم تنقل وسنبين ذلك في باب الإمامة. ويقال لهم: إذا جاز مثل هذا أن يكون الشيء ظاهراً ثم يتكتم فهل [...] النبي نص على أبي بكر وكتمتموه أو على العباس؟... ولقائل أن يقول في جميع الأركان مثل هذا. احتج من خالف فيها أنه يجوز أن يكون الشيء مستنقصاً ولا ينقل كما لم ينقل الصحابة شرائع الجاهلية وشرائع من قبلهم، ولأنهم لم ينقلوا حديث الرجم والمسح على الخفين وإن كان مما علم مستنقصاً، ولأن النصراني لم تنقل كلام المسيح في المهد مع ظهوره ونقل آحاداً، ولأن معجزات النبي صلى الله عليه كانت ظاهرة ثم نقلت من طريق الآحاد، ولأنه يجوز أن لا يتعلق به غرض وداعي كالحرف وما أشبهه.

والجواب عن الأول أنه لا حاجة لهم إليه وإلى نقله فلذلك لم ينقلوه، وكلامنا فيما كان فرضاً [على الـ] العامة والحاجة إليه ماسة لا يجوز أن يكون نقله من طريق الآحاد، ألا ترى أن فتنة لو وقعت في الجامع لا يختص بنقلها بعض الناس خصوصاً إذا وقع

فيها منع من الخطبة ومن الصلاة فلا بد من نقل مستفيض، وليس كذلك صلاتهم في الجامع واستعمالهم في السوق لا يقع فيه نقل الوجه الذي ذكرنا لأنه لا داعي إلى نقله كذلك هذا. والجواب عن الثاني أن الرجم غرض يتعلق بالإمام [26أ] فيجوز أن لا يقع النقل عاما على أن خبر الرجم [...] ما وقع العلم به فلا يسلم. والجواب عن الثالث أنه كان في ابتداء أمره وعند جماعة يجوز التواطئ عليهم فكذلك لم يظهر نقله وكذلك الجواب عن كثير من المعجزات حيث لم يظهر لأنه كان بحضرة جماعة لا يقع العلم بخبرهم. والجواب عن الخامس أنه لا يجوز أن يتفق ذلك على الجماعة الكثيرة حتى يستمر.

مسألة: [في أخبار الآحاد وأحكام العمل بها]

وإذا ورد الخبر ورودا خاصا في شيء تعم به البلوى عملا نحو مس الذكر ووجوب الغسل من غسل الميت والوضوء من منيه وغير ذلك فقد اختلف العلماء فيه، والذي ذهب إليه الشيخ أبو عبد الله وحكاه عن أبي الحسن وجماعة أصحاب أبي حنيفة أنه يرد، وقد بلغ عيسى بن أبان النهاية في نصرته وإن كان الشيخ أبو عبد الله قد بلغ مبلغا عظيما غاية من بعده أن يفهم كلامه، وذهب الشافعي وأصحاب الحديث وجماعة من المتكلمين إلى أنه يفيد وهو اختيار القاضي، وبلغ أبو العباس بن سريج في نصرته مبلغا عظيما وإبطال القول فيه. وأقوى ما يحتج به القول الأول ما ذكره الشيخ أبو عبد الله وهو أن العبادة إذا كانت عامة فعموم فرضها يقتضي ظهور نقلها من حيث يدعو الداعي إلى ذلك كما جرت العادة بنقل الحوادث العظيمة التي يشترك الناس في مشاهدتها على وجه يشيع ويظهر لقوة الدواعي إلى ذلك، كفتنة تقع في الجامع يوم الجمعة لأجلها فاتت الجمعة وانصرف الناس عنها ولم يقيموا خطبة ولا صلاة، فهذه الحادثة متى وقعت وجب من طريق العادة ظهور نقلها لقوة الدواعي إلى نقلها، فكذلك ما تعم به البلوى لو كان صحيحا لورد شائعا فلما لم يرد علم أنه غير صحيح فيرد. واعترض على نفسه بأن المكلف قد يكون مزاح العلة بالتعبد بالرجوع إلى خبر الواحد في سائر الفروع، وأجاب أننا لم نمنع قبوله لأجل [26ب] أن المكلف لا يكون [...] منعنا لأجل العلة التي

ذكرنا أنها تقتضي ظهور نقلها. واعترض أيضا بأن عموم البلوى لم يخرج الحكم من باب الاجتهاديات فكذلك لا تخرجه من أن يكون الرجوع فيها إلى خبر الواحد جائزا، وأجاب بأنا منعنا لأجل العادة التي ذكرنا.

وذكر قاضي القضاة والسيد أنه لا وجه للمنع إلا العادة التي أدعاهها، قال: "يثبت تلك العادة وإلا فلا وجه للمنع"، وهذا لا يعلم. وإثبات العادات بالقياس لا يجوز حتى يقال: إذا أثبت عادة في الحوادث العظيمة وجب أن تثبت في موضع آخر وجب أن يدل على صحة هذه العادة. والوجه لنصرة القول الثاني أن ما دل على قبول خبر الواحد إجماع الصحابة وهم قبلوا الأخبار من غير تفصيل بينهم بين ما تعم به البلوى وبين ما لا تعم، بل قبولهم ذلك فيهما جميعا سواء حتى أجروا الجميع مجرى واحدا. ولا يقال أن أبا بكر رد حديث الحد والاستئذان لهذا لأنه قبله ولم يخرج عن طريق الأحاد فعلم أن رده كان لمعنى آخر وهو أنه أراد الاحتياط، ولأن الجدة ليست مما تعم بها البلوى وإنما هو من فرض الأئمة والقضاة. وجه آخر: ولأن المانع من قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى لا يخلو إما أن يمنع لأمر يرجع إلى صحة التكليف أو لأن السمع منع منه أو لعادة في النقل، وشيء من هذه الوجوه لا يصح فوجب أن يقبل. أما الأول فلأن الشرائع على ضربين، منها ما طريقه العلم ومنها ما طريقه الظن، ففي [27أ] [...] والثاني ما يتعلق به التكليف بالعمل [...] من قياس واجتهاد ونحوهما، ثم هو ينقسم إلى ما يعم وما لا يعم فلا فرق بين أن يمكن الوصول إليه بطريق الظن أو بطريق آخر في صحة التعبد به، وأيضا فإن ما يعتبر في التكليف بشأن تمكين ولطف وليس هذا منها في شيء فيصح التكليف دونه. فأما الثاني فلا دليل في السمع، وأما الثالث فليس هاهنا عادة معلومة.

وجه آخر: ولأن ما تعم به البلوى وما لا تعم يستويان في وجوب بيانه لتمكين المكلف من أدائه على ما كلف، فإذا صح في أحدهما [أن] يكفيه من جهة الأحاد كذلك الآخر. ويمكن نصرة القول الأول بوجه آخر وهو أنه إذا كان فرضا عاما لا بد أن يتبين بيانا عاما لأن جميعهم مدفوعون إلى العمل به، فإذا بين لهم جميعا فلا يخلو إما أن ينقلوا ذلك نقلا عاما أو لا يفعلون فيكون إجماعا منهم على الخطأ أو يترك بعضهم نقله من غير نكير من الباقيين، ففيه إجماع أيضا على الخطأ لأن منهم من ترك الفعل ومنهم

من لم يترك⁴⁰، وإجماعهم على الخطأ لا يجوز، يوضحه أن خبر يستره إذا كان جميع الصحابة مدفوعون إلى العمل به ثم يتفرد بستره بروايته فلم يبين للصحابة مع حاجتها إليه ويبين لستره ولم يحتج إليه أو لا ينقلون هم وقد نقل بستره وكلاهما واضح الفساد. والذي يؤيد ذلك أن من كان فرضه عاما كان فرضه عاما عليها فلما كان في الأول يجب أن ينقل لمعنى يرجع إلى الداعي لا لشيء آخر كذلك الباقي.

ومما تعلق به من قال بالقول الثاني أن هذا يوجب أن لا يقبل خبر القهقهة ونبذ التمر والوضوء من الرعاف وحديث الرفع في مسح الرأس وتسييحات الركوع والسجود وكثير من أفعال الحج. وأجاب من نصر القول الأول بأن شيئاً من ذلك لا تكثر البلوى به لأن الرعاف بل والقهقهة ونبذ التمر يقع نادراً، فأما حديث مسح الرأس [27ب] فيقبل [...] البلوى لم ينقل ولكل واحد من الفريقين فروع وتفصيل في هذه [...] يطول تقصيصها.

مسألة: [في خبر الواحد ينقض العادة]

إذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل والعادة جارية بما ظهر هذا الظهور أنه ينقل على وجه يظهر فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه ويستوي في ذلك ما يعم فرضه وما لا يعم. وقال أبو علي: "يقبل"، مثاله الجهر بـ "بسم الله الرحمن الرحيم". وجه القول الأول أنه لو داوم على جهره كما داوم على جهر الفاتحة لنقل كنقله لأن الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر، فلما لم ينقل كنقل الفاتحة علمنا أنه لم يظهر كظهورها. وجه القول الثاني أن ما طريقه الاجتهاد وتقع إزاحة العلة بالرجوع إلى خبر الواحد جاز أن يتعبد به.

مسألة: في خبر المغفل

هو على أربعة أوجه، أولها إن كان الغالب عليه الغفلة لا يقبل خبره لأنه يخرج بذلك من أن يكون ضابطاً فلا يوثق بخبره، وثانيها أن يكون الغالب الضبط وقد تعترضه غفلة فإنه

⁴⁰ في الأصل: "ينكر".

يقبل خبره، وذلك لأن من شرط قبول خبره الضبط وقد وجد فيه، وقل ما يخلو الإنسان من أدنى عقله فلو ورد الخبر لأجله لما صح قبول خبر أحد من الأئمة والحفاظ، وثالثها أن يكون فيه عقله وفيه ضبط ويكثر منه الغلط والسهو، ورابعها أن يستوي منه الضبط والسهو على سواء، ففي هذين الوجهين اختلفوا، فمنهم من قال: "لا يرد خبره إلا إذا علم دخول السهو فيه خاصة فإنه لا يقبل، وما لم يعلم ذلك يقبل"، وإليه ذهب [ت] جماعة من الشافعية واختاره القاضي، ومنهم [28أ] [...] عيسى بن أبان [...] معين أن الواجب فيه الاجتهاد. وجه القول الأول أن الخبر قد ثبت أنه أمانة للحكم وإنما يحتاج في رده إلى ما يخرج عنه كونه أمانة، فإذا كان الخبر متكامل الشرائط فالأصل في خبره القبول فكان القبول أولى من الرد. يوضحه أنه لا يرجح لأحد الجانبين فلم يبق ما يخرج من كونه أمانة.

احتج القاضي بإجماع الصحابة بأنهم كانوا يهددون أبا هريرة يعتبرون منه على سهو وغلط كعمر وعائشة وينهونه عن تكثير الرواية، ثم لم يمنعهم ذلك من قبول خبره ولم يفرقوا بين من لا طعن فيه وبين من فيه مطعن. احتج من قال برد خبره بأن الغفلة توجب رد شهادته كذلك خبره. قلنا: "الشهادة يعتبر فيها ما لا يعتبر في الأخبار على ما ذكرنا"، ولأن الشهادة إنما تصير أمانة للحكم بقوله فيحتاج إلى ما يدخله في حيز الأمانة ولا كذلك الخبر لأنه يثبت كونه أمانة والمحتاج إليه ما يخرج عنه كونه أمانة، وقد تستوي الحالتان. واحتج عيسى بن أبان بأن بعض الصحابة الموسومين بالغفلة كانوا يقبلون خبره وبعضهم كانوا يردونه كما رد [أ] بن عباس وعائشة خبر أبي هريرة وردت عائشة خبر [أ] بن عمر ولم ينكر أحد ردها وقبلها غيرها، [ف] دل أن طريقها الاجتهاد. قال القاضي: "إنما ردوا ذلك لا للغفلة لكن لمخالفة الأصول".

مسألة: [في الاختلاف في أسماء الرواة]

إذا روى الخبر واختلف في اسمه لا يرد خبره لكونه مختلفا في اسمه إذا كان له لقب يعرف به أو يعرف بإضافة إلى أحد أو بلد أو قبيلة، وذهب جماعة من أصحاب الحديث أنه لا يقبل خبره. مثال ذلك حديث نبيذ التمر رواية مولى عمر و [...] واختلفوا في

اسمه، فقيّل زيد وقيل أبو زيد. لنا أنه إذا عرف لقبه وعرف[ت] عدالته وضبطه فجّهالة اسمه لا تؤثر في حاله. يوضحه أنه لو لم يعرف وعرف عدالته وضبطه بالإشارة إليه قبل خبره، فإذا عرف بلقب جاز أن يقبل، ولأن من أخذ عنه عرفه وعرف عدالته وأحواله، [28ب] فإذا روي عنه [...] معقل بن سنان أو [...] لأنه عرف باسمه وقبلة، فالجهل باسم أبيه لا يضر. احتج من خالف فيه بأنه إذا لم يعرف اسمه كان مجهولاً، قلنا: ”بينما أنه عرف نقله أو بإضافته فلا نسلم أنه مجهول على أنه معروف عند من روى عنه ولقبه“. واحتج بأن الشهادة على الشاهد لا تصح مع جهالة الاسم كذلك الخبر، قلنا: ”لا نسلم بل إذا عرف صح، وإن سلمنا فلا يعتبر في الشهادة من الأمور ما لم يعبر في روايه الأخبار على ما تقدم“.

مسألة: [في إنكار المروي عنه للرواية]

الراوي إذا روى عن غيره وأنكر ذلك الغير وذكر أنه نسيه اختلفوا في قبول روايته، فقال[ت] جماعة من الحنفية أنها لا تقبل، وذهب[ت] جماعة من الشفعية إلى أنه يقبل، والأول اختيار الشيخ أبي عبد الله والثاني اختيار القاضي، مثاله حديث ابن⁴¹ جريج عن مسلم عن أبي موسى عن الزهري عن عائشة عن النبي صلى الله عليه أن امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، قال [أ]بن جريج: ”قال مالك: سألت الزهري عنه فأنكره ولم يعرفه“. قال الحسن: ”هذا طعن في الخبر فردّه“، ونظيره ما روى ربيعة عن سهل بإسناده عن النبي صلى الله عليه أنه قضى بالشاهد واليمين، قد كثر [من] ذلك ربيعة لسهل فقال: ”لا أذكره“، فكان بعد ذلك يقول: ”حدثني ربيعة عني“، وهو ثقة وهذا يدل على أن مذهب ربيعة وسهل أنه يقبل.

وجه القول الأول أنه ناقل كالشهادة على الشهادة، فإذا أنكر من يقبل عنه أثر ذلك في حاله، ولأنه إذا جاز أن ينسى حديثاً جاز أن ينسى سائر الأحاديث، ولأنه لم تجر العادة أن يروي لغيره شيئاً وذلك الغير يقول [29أ] ”حدثني“ وهو لا يذكر [...] عند ذكره فيما لم

⁴¹ في الأصل: ”أبي“.

يتذكر دل على ضعفه. وجه القول الثاني إذا جاز في المصنف أن ينسى ما درس جاز مثل ذلك في الراوي، وإذا جاز أن يكون روي ثم نسي لم يكن طعنا، ولا يقال: هلا قلتم أن الثاني ينسى، وذلك لأن الثاني يقطع على أنه سمعه منه والأول لا يكذبه، ولكن يقول "نسيت" فمن يثبت على القطع أولى. والجواب عن الأول أنه يعتبر في الشهادة ما لم يعتبر في غيره على ما تقدم، ولأن الثاني وكيل الأول فيما يحمله ومع إنكاره لا يجوز أن يكون وكيلاً له. والجواب عن الثاني أنه متى كان نقلاً يجوز أن ينسى، وإن كان مكثراً لم يجر كما لا يجوز أن ينسى سائر الأشياء. والجواب عن الثالث أنه دعوى، لم لا يجوز؟ أليس يجوز أن يشهد إنسان ثم لا يتذكر؟ والجواب عن الرابع أنه لا يجب في كل ما ذكر أن يتذكر وإنما يجب ذلك في الأمور الجلية، فأما في الأمور الخفية وما كان مغموراً بغيره لا يجب فيه ذلك.

فصل

ومما يليق به أن الخبر إذا روي واحد [١] وهو ثقة وخالفه الحفاظ، فعند الفقهاء هذا ليس بطعن وعند أصحاب الحديث هو طعن. وجه القول الأول أنه إذا كان ثقة عدلاً فقول الحفاظ ليس بحجة لأنهم بعض الأمة، ولأنه يجوز أن يكونوا لم يحفظوا أو اختص هو بحفظه. واحتج من خالف فيه بأن من عني في هذا البيان وأشهر فيه ليله ونهاره وعلم حواشيه وزواياه، فإذا لم يعلم هذا أثر في حاله، قلنا: "الله تعالى هو المحيط بجميع الأشياء فالحفاظ يجوز أن يكون ذهب عنهم هذا الواحد".

مسألة: [في أخبار خالفت الأصول]

الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول أو بخلاف الأصول [ف]الكلام هاهنا يقع في مواضع، أولها أن الخبر إذا ورد بخلاف الأصول لا يقبل، وثانيها إذا ورد بخلاف قياس الأصول، والثالث الكلام في أعيان المسائل. أما الأول فالخبر إذا ورد بخلاف الأصول نحو الكتاب والسنة [29ب] والإجماع [...] يقولون "يقبل"، وأن محمد بن شجاع قال "يقبل" [...] أن الأصول توجب العلم فلا يجوز تركه بالظن ولا خلاف أن العمل بالأصول واجب، فإذا خالفها الخبر وجب إطراره. فإن قيل: ما معنى قولهم "أصول"،

فكيف يقولون أن الخبر يخالف الأصول والخبر أصل أيضا؟ قلنا: ”معنى قولنا ”أصل“ كل حكم ثبت بدليل مقطوع به فهو أصل سواء كان عقليا أو ثبت بالكتاب والسنة أو الإجماع لأن كل ذلك يوجب العلم، فأما خبر الواحد وإن أوجب العمل لا بنفسه لكن بدليل آخر، فقد ثبت أصلا لأمر آخر لا مطلقا“، فإن قيل: أليس عندكم يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولا يعد خلافا، فهلا جاز أن يخالفه؟ قلنا: ”التخصص لا يعد خلافا ولذلك يصح تخصيص القوم بالكتاب والسنة ولا يقال أنه يخالف الكتاب – القرآن – والسنة“. فإن قيل: ما معنى قولكم ”أنه يخالف الأصول“ وكيف يخالف؟ قلنا: ”إنما نعني بالمخالفة أن تناول الأصول ضد ما يتناوله الخبر وذلك ينقسم إلى وجهين، أحدهما نفي وإثبات أو أن يثبت أحدهما حكما، والخبر يثبت حكما أيضا وذلك الحكم نحو تحليل شيء بعينه وتحريمه بعينه وإيجاب وحظر، والتخصص أن يرد الأصول بأشياء ثم يرد الخبر في بعضها بخلاف ذلك فيخصصه به لأننا بذلك نعلم أنه لم يرد ذلك البعض“.

وأما الفصل الثاني الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول، اختلفوا فيه وأيهما يقبل ويكون المقدم على أربعة أقوال، أولها أن الخبر يقبل ويقدم على القياس وهو قول عامة الفقهاء والمتكلمين ونص عليه الشافعي وإليه ذهب الشيخ المرشد وحكاه عن أبي الحسن واختاره القاضي، وثانيها أن القياس يقدم عليه وهو قول مالك [30أ] [...] في مسائل قدم الخبر على القياس، فإن كان فيه ضعف لم يمتنع تقديم القياس [...] وهو قول عيسى بن أبان، ورابعها ما تجلّى عن بعضهم أن يقدم أحدهما على الآخر [ب]طريقة الاجتهاد، ومعنى المخالفة في هذا ما بينا أن يتناول الخبر ضد ما يتناوله على ما تقدم ذكره. لنا إجماع الصحابة فقد ظهر عنهم أنهم كانوا يقبلون الأخبار وإن خالفت القياس ويتركون القياس لأجلها، وقد روي عن عمر النص على ذلك بحضرة الصحابة من غير تكرار، فقال: ”كثير ما نحكم في أمور⁴² برأينا“، فلما روي له الخبر ترك القياس فأخذ بالخبر. وكذلك ظهر عن أبي بكر وجماعة الصحابة وإجماعهم حجة. يوضحه أنهم كانوا يجتهدون ويختلفون فإذا روي لهم الخبر تركوا كل ذلك وتمسكوا بالخبر، وهكذا فعل عمر: كان مذهبه في الأصابع

⁴² في الأصل: ”اعسى“، وفي الحاشية تعليق: ”أظنه الجنين“.

اختلاف الدية فلما روي له الخبر تركه وتمسك بالخبر. ولا يقال أنهم عدلوا عن القياس لوجه آخر لأنه لا وجه إلا ورود الخبر فقطعه عنه، وتعليقه بشيء لا يعرف ولا ينقل يؤدي إلى الجهالات، ولا يقال أنهم ردوا أخبار لأنها خالفت القياس فلا يدل على ما قالوا، هذا كما نقول: "لو أجمعوا على قبول خبر الواحد فإن كانوا ردوا في بعض المواضع خبر فإنما ردوا لمعنى آخر، إما من حال الراوي أو من حال المتن".

دليل آخر: ولأن الخبر يثبت كونه أصلاً للقياس ومستقلاً بنفسه في إفادة الحكم، فوجب أن يقدم على القياس كما يقدم عليه الكتاب والسنة. فإن قيل: إنما ترك القياس ثم لأنه معلوم مقطوع به بخلاف الخبر، قلنا: "هذا فاسد من وجهين، أحدهما أنا نجعل العلة في الكتاب في تقديمه على القياس أنه أصل القياس وأنه معلوم ولا يتنافى بين العلتين ثم يرد الخبر إليه بإحدى العلتين، والثاني أن ما ذكره فاسد لأن كون الأصل معلوماً لا يمنع أن يعترضه القياس كمعلومات العقل يعترضها القياس فيحرم ويحلل". وبعد، فإن هذا الفرق لم يمنع التساوي بينهما في وجوب العمل وكذلك في كونه أصلاً للقياس، فإن قيل: القياس قد يكون أصلاً للقياس فهو كالخبر في ذلك، [30ب] قلنا: [...] آخر، أحدهما بواسطة والآخر لا بواسطة، فإن قيل: لو [...] الخبر ترجح بالقياس دل أن القياس مقدم على الخبر. قلنا: "[...] مقدم على القياس فهو كالكتاب مع خبر الواحد، وعند تعارض الخبر يعلل الترجيح بالقياس في أحدهما فلسنا نقدم القياس على الخبر". دليل آخر: ولأن تزايد الأخبار يوجب العلم والقطع في المخبر فصار الخبر طريقاً من طرق العلم. احتج بأن القياس يحتمل [العلم] ولا يدخله المجاز بخلاف الخبر فوجب أن يقدم على الخبر، والجواب أن كل ذلك موجود في الكتاب والسنة ويقدمان على القياس على أن ظاهر الخبر قد يرد بخلاف ما ذكر فيكون بمنزلة القياس في أنه لا يحتمل.

احتج بأن القياس أثبت من الخبر لأن الخبر يجوز فيه الغلط، والجواب أنه قد صار بالدليل الذي دل على وجوب العمل به وجوبه كوجوب ما لا يجوز فيه الغلط. وبعد، فإن الاجتهاد يقع في حال الراوي والرواية لا في الحكم لأنه إذا تكاملت الشرائط فيجب اتباعه كالسنة المقطوع بها، وليس كذلك القياس لأن الاجتهاد يتناول نفس الحكم فيكون الخبر مقدماً. احتج بأن القياس يستند إلى أصل مقطوع به وهو الكتاب والسنة بخلاف بخلاف

الخبر، والجواب أن الخبر إذا أتى بشرائطه يستند إلى أصل معلوم مقطوع به. وبعد، فإن وجوب العمل به معلوم مقطوع به، ولا نقول أنه مظنون كما في القياس، ثم له مزية لأنه أصل القياس فيقدم عليه. فإن قالوا: "القياس يجب أن يكون في قوته كالأصل"، قلنا: "هذا دعوى لا تسلم".

احتج بأن الخبرين إذا تعارضا رجح أحدهما على الآخر فيصير الخبر الآخر متروكا بالقياس، والجواب أن الخبر يترك للخبر الآخر لكن بالقياس تعلم قوة أحد الخبرين. احتج بأن الصحابة تركوا الخبر للقياس كما روي عن علي أنه ترك خبر الأشجعي في قصة ردع وترك [1] ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء، فما سببه الأخذ بالقياس حتى قال: "أنا متوضئ بالحميم". الجواب أنهم عدلوا عن الخبر [31] [...] على ما أصبح [...] احتجوا بأن معاذاً عدل إلى القياس عند عدم القياس والسنة ولم يذكر خبر الواحد، قلنا: "إن دل ذلك على ما قلتم دل على أنه لا يقبل أصلاً ولا يعمل به على أنه إنما لم يذكر ذلك لأنه داخل في السنة". فأما ما ذهب إليه عيسى بن أبان فصحيح لأن استكمال الشرائط في الراوي يكون ضابطاً عارفاً شرط في قبول خبره، فإذا لم يكن كذلك لا يقبل. فإن أراد هذا فهو صحيح وإن أراد أن خبره يقبل ويقدم على القياس ففاسد لما قدمنا.

فأما الفصل الثالث فذكر شيخنا أبو عبد الله وأبو الحسن وجماعة من الحنفية أن خبر الأكل في نهار رمضان ناسياً والوضوء من القهقهة وحديث الوضوء بنبيذ التمر كلها وردت بخلاف قياس الأصول فتقبل، وخبر القرعة والمصرة والقافة وردت بخلاف الأصول فلا تقبل، وفرقوا بينهما بأن ما خالف الأصول أن يكون يقيس ما ورد به الخبر موجوداً في الأصول بخلافه أو معناه فيها كخبر القرعة فإنه يوجب نقل الخبر به وأجمعوا على خلافه، وخبر المصرة إيجاب ضمان لا بالمصل ولا بالقيمة والإجماع بخلافه. فأما ما ورد بخلاف قياس الأصول كخبر نبيذ التمر ليس في الخبر شيء يخالف الأصول لكن القياس على الأنبة يقضي خلافه. وذهب عيسى بن أبان أن جميع ذلك باب واحد وقوله ورده مجتهد فيه، وذهب الشافعية بأن جميعها باب واحد وهو كخلاف قياس الأصول وتقبل إذا ورد بشرائطه، فأما من قال "الخبر إذا ورد ولا نظير له في الأصول لا يقبل" ففاسد بالإجماع لأنهم كانوا يقبلون من غير اعتبار ذلك.

Список использованных источников и литературы

- ‘Абд ал-Джаббар, 1965 — *Ал-Хамадānī*, ‘Абд ал-Джаббār. Ал-Муғнī. Ат-Танаббу’āt ва ал-му’джизāt. Каир: ад-Дār ал-миṣриййа ли-т-та’лīф ва ат-тарджама, 1965. 412 с.
- Ал-Джишшами, 2018 — *Ал-Джишшамī*, ал-Ḥākim. ‘Уйūn ал-масā’ил ва ал-джавабāt. Каир: Дār ал-иḥsān, 2018. 465 с.
- Ал-Джишшами, 2021 — *Ал-Джишшамī*, ал-Ḥākim. Толкование «Источников вопросов и ответов». Книга четвертая: речи о тонких материях. М.: ООО «Садра», 2021. 776 с.
- Cook, 2004 — *Cook M. Commanding Right And Forbidding Wrong In Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 721 p.
- van Ess, 1978 — *van Ess J. Eine predigt des mu’taziliten Murdār // Bulletin d’études orientales*. 1978. T. 30. P. 307–318.

References

- Cook, M. *Commanding Right And Forbidding Wrong In Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 721 pp.
- van Ess J. “Eine predigt des mu’taziliten Murdār”. In: *Bulletin d’études orientales*, 1978, t. 30, pp. 307–318.
- Al-Ġiṣṣamī, al-Ḥākim. *Šarḥ ‘Uyūn al-masā’il wa al-ğawābāt. IV. Fī al-daḡīq* [A Commentary on the “Sources of Questions and Answers”. IV. On Sophisticated Matters]. Moscow: “Sadra” publ., 2021, 776 pp. (In Russian and Arabic)
- Al-Ġiṣṣamī, al-Ḥākim. *‘Uyūn al-masā’il wa al-ğawābāt* [The Sources of Questions and Answers]. Cairo: Dār al-iḥsān, 2018, 465 pp. (In Arabic)
- Al-Hamadānī, ‘Abd al-Ġabbar. *Al-Muḡnī. Al-Tanabbu’āt wa al-mu’ğizāt* [The Savior. About Prophecies and Miracles]. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah li-l-ta’līf wa al-tarğamah, 1965, 412 pp. (In Arabic)

ПЕРЕВОДЫ

Ральбаг

ВОЙНЫ ГОСПОДА. [О ЧУДЕСАХ.] КНИГА VI, ЧАСТЬ 2, ГЛАВЫ 9-12

Вступительная статья, перевод с иврита и комментарии В.В. Слепцовой
(кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии РАН;
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1;
e-mail: valeriya.v.sleptsova@gmail.com)

Аннотация. Вниманию читателя предлагается перевод фрагмента из ключевого философского произведения еврейского философа-аристотелика рабби Леви бен Гершома (акроним — Ральбаг) (1288–1344). Являясь наиболее известным последователем Маймонида, Ральбаг в «Войнах Господа» ставит перед собой цель подробно рассмотреть те вопросы, которые, по его мнению, не получили должного освещения у Рамбама. К таким вопросам относится, в частности, вопрос о чудесах, анализируемый мыслителем во второй части шестой книги «Войн Господа». Текст впервые публикуется на русском языке.

Ключевые слова: аристотелизм, Ибн Рушд, Герсонид, еврейская средневековая философия, иудаизм, Тора, чудо.

Ralbag

Wars of the Lord. [On Miracles.] Book VI, Part 2, Chapters 9–12

Introduction, translation, commentaries by Valeriya V. Sleptsova
(PhD in Philosophy, research fellow, Institute of Philosophy, RAS;
bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;
e-mail: valeriya.v.sleptsova@gmail.com)

Abstract. The reader is offered a translation of a fragment from the key philosophical work of the Jewish philosopher-Aristotelian rabbi Levi ben Gerson (Ralbag) (1288–1344). As the most famous follower of Maimonides, Ralbag in his opus magnum “Wars of the Lord” aims to examine in detail the issues that, in his opinion, have not received

adequate attention from Rambam. These questions include, in particular, the question of miracles, discussed by Gersonides in the second part of the sixth book “Wars of the Lord”. The text is published in Russian for the first time.

Keywords: Aristotelianism, Ibn Rušd, Gersonides, Jewish medieval philosophy, Judaism, Miracle, Torah.

Рабби Леви бен Гершом (Герсонид, Ральбаг) (1288–1344) родился и жил в Провансе. Возможным местом его рождения мог быть город Баньольс; большую же часть жизни философ провел в Оранже [Kellner, 1979, 13]. Широкую известность получили астрономические, математические, экзегетические и галахические произведения р. Леви. Он известен также в качестве комментатора Аверроэса. Изучение наследия Герсонида — интерпретатора Ибн Рушда представляет собой интересную, по сей день актуальную задачу. Согласно точке зрения Р. Гласнер, Ральбаг был не только составителем первого аверроистского супракомментария на иврите, но и центральной фигурой в группе еврейских ученых, изучавших идеи Ибн Рушда. Таким образом, Ральбаг сыграл значимую роль в распространении идей Аверроэса в общинах на юге Франции [Glasner, 1995, 51–90]. Среди последних работ, посвященных исследованиям супракомментариев Герсонида к трактатам Аверроэса, можно выделить, в частности, работы [Eisenmann, 2022; Harvey, Fontaine, 2020], а также [Klein-Braslavy, 2011].

Основное философское произведение Ральбага, «Войны Господа», состоит из шести книг и является фундаментальной попыткой совместить основоположения иудейской доктрины с концепциями арабоязычного перипатетизма. Будучи последователем Маймонида, Ральбаг подробно освещает те вопросы, которые Рамбам, по его мнению, недостаточно полно рассмотрел в «Путеводителе растерянных».

Рассмотрению вопроса о чудесах Ральбаг посвящает четыре главы второй части шестой книги «Войн Господа». Он связывает свою идею чудесного с концепциями Активного интеллекта, знания (в частности, знания пророческого), свободы выбора, творения сущего, закона и порядка подлунного мира. Герсонид выстраивает концепцию чудесного, основанную на объяснении нарушения естественного порядка, и иллюстрирует ее интерпретацией ряда чудес, описанных в Торе и пророческих книгах¹.

¹ Интерпретацию чудес Герсонид предлагает также в комментариях к Писанию, выстраивая каждый комментарий таким образом, что последняя из трех его частей (פ'לול) представляет собой философские и этические выводы, которые читатель должен сделать из описанных событий. См.: [Rabag, 1547]. О чудесах, описанных Герсонидом в комментариях к Торе, см. также: [Klein-Braslavy, 2010].

Обобщая, можно эксплицировать определение чуда по Герсониду следующим образом: чудо есть логически возможное непродолжительное, редкое событие, в качестве творца которого выступает Активный интеллект; непосредственным его исполнителем остается пророк или мудрец. Чудо — это событие, которое может произойти, а может и не произойти; целью же чуда Ральбаг называет некое благо. Под *логически возможным* понимается такое событие, которое не ведет к нарушению законов логики: согласно Герсониду, чудеса, ведущие к логическому противоречию, невозможны (например, нельзя, чтобы предмет чудесным образом был одновременно черным и нечерным; по той же причине невозможны чудеса в области чистой математики). *Кратковременным* же оно является потому, что божественный план, согласно которому создан и функционирует наш мир, совершенен и не нуждается в исправлениях путем вмешательства, каковым было бы постоянно длящееся чудо.

То, что чудесное событие может произойти или не произойти, означает следующее. Чудо не является необходимым событием — и в данном случае Ральбаг связывает последнее не только со свободой человеческого выбора, но и, в не меньшей степени, с благом как целью чудесного события. Если бы чудо должно было произойти с необходимостью, это означало бы, (1) что все предшествующие события с необходимостью привели бы к актуальному на момент совершения чуда положению вещей либо (2) что чудесное событие не достигло своей цели. Первое предположение невозможно, поскольку среди предшествующих чуду событий должны были бы быть те, что связаны с человеческим выбором, который, как полагает Герсонид, осуществляется свободно. Второе предположение невозможно, поскольку чудо по определению преследует конкретную благую цель.

Согласно Герсониду, чудеса суть события, происходящие особым образом — образом, посредствующим между *волевым типом порождения*, которым был сотворен мир, и последующим *естественным порождением* природных вещей, возникающих одна из другой. Чудеса, как и любые феномены подлунного мира, имеют свой порядок и план, определенный еще на этапе творения. Таким образом, получается, что чудо — это не полностью естественный феномен, но и не акт нарушения предустановленного Богом порядка, плана².

То, что Ральбаг оставался последователем Маймонида и воспринял аристотелизм, заимствованный еврейской мыслью у арабов в форме смешения неоплатонизма с идеями Стагирита, неоспоримо. Рабби Леви упоминает в своих

² Из этой амбивалентности следует сложность теоретического совмещения свободного человеческого выбора с предзнанием, которое затрагивается Герсонидом в контексте рассуждения о чудесах только фрагментарно. В 13 главе 2 части 6 книги «Войн...», посвященной проблеме испытания пророков, Ральбаг уделяет ей больше внимания.

работах имена таких *фалāсифа*, как ал-Фārābī и Ибн Рушд. Когда речь заходит о рассуждениях об Активном интеллекте, представления Герсониды сближаются с воззрениями ал-Фārābī³. Активный интеллект, осуществляющий промыслительную деятельность в здешнем, подлунном мире, занимает центральное место в изложенной в «Войнах Господа» концепции чудесного. Именно Активный интеллект, а не Бог и не человек, выступает в качестве агента, «делателя» чудес. Человек, мудрец или пророк, — непосредственный исполнитель чудесного события. При этом Герсонид акцентирует внимание читателя на потенциальной возможности сотворения чуда не только через пророка, но и через любого мудреца, близкого по уровню интеллекта к Интеллекту активному.

Сопоставляя разработанную Герсонидом концепцию чудесного с идеями Аверроэса, мы с неизбежностью приходим к выводу об их несовместимости. Согласно Аверроэсу, главным чудом, сотворенным пророками, должно считаться установление в человеческом обществе законов, полученных пророками непосредственно от Бога [Аверроэс, 1999, 443; Аверроэс, 2019, 487–488]. Никакие описанные в священных книгах чудеса не должны подвергаться философскому осмыслению, поскольку они — одно из начал, на котором зиждется человеческая добродетель [Аверроэс, 1999, 442]. Важнейшая же задача Герсониды — подробная разработка концепции чудесного на основании описанных в Танах событий священной истории. Более того, Ральбаг начинает рассуждение о чудесах с методологического постулата: Танах предоставляет исследователю чудес такой же материал, какой дает, например, астроному наблюдение предшествеников за звездами или зоологу — за животными. Далее Ральбаг предлагает интерпретации чудесных событий, которые до некоторой степени укладывались бы в «естественное» описание. Эта попытка оказывается близка рассуждениям ал-Ғазālī, как они представлены у Ибн Рушда. Посмотрим, например, как ал-Ғазālī объясняет превращение жезла в змею:

...материя может обрести любую форму, так что земля и другие элементы претворяются в растение; растение, когда его съедает животное, может претвориться в кровь, кровь может претвориться в семя; семя может быть заронено в чрево и превратиться в животное. При обычном порядке вещей это происходит в течение длительного времени, так почему же наш противник считает невозможным, чтобы Аллах был способен заставить материю пройти эти ступени в течение более короткого, чем обычно, срока? Если возможен более короткий срок, то ничто не может препятствовать тому, чтобы он был наикратчайшим... [Аверроэс, 1999, 459–460]

³ Сходства ноологий, разработанных Аверроэсом и Герсонидом, прослеживаются главным образом на материале супракомментария Герсониды к сочинениям Аверроэса см.: [Ivry, 1991].

Сравним с интерпретацией этого же чуда Герсонидом (см. ниже, гл. 12):

...превращение посоха в змею было проделано естественным образом за чудесный промежуток времени по сравнению с постепенным изменением формы посоха в форму змеи. И чудо состояло в том, что превращение посоха происходило без промежуточных [форм], каковые он принял бы, если бы превращение происходило природным порядком.

Очевидно, что в данном случае мысль Герсониды и ал-Газāли движется в одном направлении.

Завершая вступительную статью, следует отметить, что идеи Герсониды оказываются актуальными для современной англо-американской аналитической философии религии: в полемике теистов и атеистов обсуждение аргумента от чудес продолжает занимать значимое место. Фактически современная полемика о чудесах сводится к дискуссии по двум вопросам: (1) что такое чудо и (2) могут ли чудеса служить подтверждением истинности теистического мировоззрения. Наиболее подробно обе стороны полемики в данном случае обсуждают именно определения. Теисты зачастую используют определение чуда как особого действия Бога, то есть добавления или изъятия внутри порядка, в котором Бог *уже* действует. Атеистическая сторона зачастую использует закрепившееся благодаря Юму определение чуда как нарушения законов природы неким сверхъестественным деятелем (божественной волей). Основные характеристики чуда, согласно атеистической точке зрения, — уникальность (или как минимум редкость) и невероятность. Именно по причине наличия у чуда этих характеристик наиболее вероятным объяснением, как полагает атеистическая сторона дискуссии, станет некое эмоционально окрашенное когнитивное искажение: самообман, активное воображение, галлюцинации. Иными словами, первой и естественной реакцией на сообщение о чуде будет сомнение в истинности этого сообщения. С другой стороны, развитие науки, понимание того, как устроены природные процессы, того, что укладывается в «естественный» порядок вещей, в свою очередь будет способствовать тому, чтобы найти научное объяснение событиям, которые интерпретируются свидетелями как чудеса. Однако стратегия, предлагаемая атеистической стороной дискуссии, оказывается менее выигрышной, когда обнаруживается возможность теистической концепции чудесного, в которой чудеса являются феноменами, имеющими естественное происхождение.

Перевод предлагаемых вниманию читателя глав трактата Ральбага выполнен по берлинскому изданию «Войн Господа» 1923 г., представляющему собой перепечатку лейпцигского издания 1866 г.

Рабби Леви бен Гершом

Войны Господа

Книга 6. Часть 2

Глава девятая,

в которой будет разъяснено, каковы основные принципы представления о чудесах

После того, как уже было разъяснено без всякого сомнения, что мир создан вслед за тем, как он не существовал, и поскольку очевидно, что чудеса, о которых нам хорошо известно, что они произошли ([ведь мы узнаём об этом] из Торы и Пророческих писаний), были в некотором смысле такого типа порождения, ибо в чуде не было того типа возникновения, [при котором нечто] возникает из определенной вещи, как [происходит] в случае с природными вещами, — теперь уместно исследовать вопросы [о том,] какова их конечная цель, относительно каких вещей они могли произойти, а относительно каких — нет, и кто является их делателем, ибо когда мы узнаём эту характеристику чудес, мы получим то знание об этих вопросах, которое желаем. Очевидно: уместно, чтобы мы начали здесь с [обсуждения] известного нам о чудесах из рассказов Торы и Пророческих писаний, дабы взять из них наглядное доказательство того, что мы хотели бы исследовать о них [т.е. о чудесах], подобно тому как в спекулятивных вопросах исследованию предшествуют те [сведения], что получены из чувственных данных, [с помощью] которых [затем] производится исследование того, знание о чем стремятся получить. Некоторые вещи таковы, что человек может познать их из опыта с помощью собственных чувственных наблюдений, которые из-за легкой доступности для чувств [предоставляют исследователю] то, в чем он нуждается, чтобы завершить свое исследование. Некоторые [вещи] не таковы [т.е. не поддаются познанию непосредственно из чувственного опыта]: требуется, чтобы [при их исследовании] человек воспользовался помощью, которая добыта посредством чувственного опыта из наблюдений, кроме своих собственных, [наблюдений другого исследователя, который] достоин того, чтобы опираться на него, как, например, делал Философ при [изучении] разных видов животных или Птолемей относительно взглядов на звезды; они многократно использовали [наблюдения] своих предшественников из-за трудности достижения опытом того, что необходимо для завершения этих исследований; если бы человек не пользовался в этом [т.е. в своем исследовании] помощью, которая добыта его предшественниками, [он не мог бы свое исследование завершить]. Ясно, что случай чудес — такого рода, ибо мы не наблюдали их посредством чувственного опыта, [так,] чтобы мы могли сделать из них посылку для доказательства в этом исследовании. А значит, подобает, чтобы мы

приняли это [сообщение о наблюдении чудес] от предшественников, которые, как мы полагаем о них, поведали нам истину, а это — все пророки и те люди, которые жили в их времена и которым эти не вызывавшие сомнений дела были хорошо известны.

И скажем [далее]: когда мы исследуем случай чудес, мы обнаруживаем, что некоторые из них [касаются] субстанции, а некоторые — акциденций. Пример тех, что [относятся] к субстанции, — превращение посоха в змею⁴, воды — в кровь⁵ и тому подобные; пример тех, что [относятся] к акциденциям, — когда рука господина пророков [т.е. Моисея] на некоторое время покрылась проказой⁶ без какой-либо предшествующей причины, долженствующей привести естественным образом к тому, чтобы рука покрылась проказой, и иссушение руки Иеровоама таким же образом, когда он приказал схватить пророка⁷, предсказавшего разрушение жертвенника, на котором [Иеровоам] совершал идолослужение. И ясно также, что знание о некоторых чудесах дается пророку через пророчество прежде, чем они произойдут, а знание о некоторых не дается пророку прежде, чем они произойдут. Этот [последний вид] бывает двух типов: первый тип — когда очевидно, что пророк молился Господу, благословен Он, чтобы [Он] сотворил чудо; второй тип — когда не очевидно, что [пророк молился Богу о сотворении чуда], но известно лишь, что пророк утверждает, будто чудо произойдет, — и чудо происходит по его речению. Примером чуда, знание о наступлении которого [было открыто] пророку путем пророчества, [являются] все казни, которые Господь, благословен Он, навел на Египет и другие чудеса такого рода, а пример чуда, знание о наступлении которого не было открыто пророку, но рассказывается, что пророк молился Богу, чтобы это чудо произошло, — когда Елисей молился, чтобы Бог поразил слепотой людей, преследовавших его, и когда Илия молился Богу, чтобы [Он] воскресил сына вдовы. [Есть] и подобные этому примеры чудес. Примером же [чудес], знание о которых не было открыто пророку, но рассказывается, что пророк приказал, дабы это чудо произошло, — и [чудо] произошло согласно его приказу, [являются] чудеса, вроде случившегося после] речения Илии: «Если я человек Божий, пусть выйдет огонь с небес и поглотит тебя и пятьдесят твоих людей»⁸, — [а также] чудо, которое сотворил Елисей с маслом⁹, и другие подобные этому чудеса. Кроме того, исследуя чудеса, мы обнаруживаем, [что] все они приписываются пророку, — а подтверждает этот вывод то, что известно из Торы о Моисее. Когда [Моисей] просил [Бога]

⁴ Исх. 4:3–4.

⁵ Исх. 7:20.

⁶ Исх. 4:6–7.

⁷ 3 Царств 13:4.

⁸ Цитата на иврите дана Герсонидом с небольшими изменениями относительно первоисточника. В Синодальном переводе это 4 Царств 1:10.

⁹ 4 Царств 4:1–7.

подтвердить народу Израиля, что Бог являлся ему, [Бог] приказал [Моисею] сотворить перед ними чудеса, чтобы подтвердить им, что он — пророк, а если бы возможно было сотворить эти чудеса без пророка, [они] не были бы для Израиля подтверждением, что Моисей — пророк. И не затруднит нам [такого рассуждения] чудо, подобное тому, что сделано для Езекии: когда ангел Господень порази́л стан Ассирии, Исайя был там и предрек Езекии это событие¹⁰. Несомненно, когда Господь заставил ассирийский лагерь слышать шум колесниц и лошадей, из-за чего [ассирийские воины] выбежали и оставили свои шатры¹¹, там уже был Илия и предсказал это событие, сказав, что завтра у ворот Самарии в это время мера лучшей муки пойдет за шекель, и две меры ячменя — за шекель¹². Несомненно, когда Господь сделал бесплодным каждое чрево в доме Авимелеха и порази́л Фараона сильными болезнями из-за Сарры, там был Авраам, который был пророком. Одним словом, исследование всех чудес, о которых рассказывается в Торе и Пророческих писаниях, показывает, что [все эти чудеса] либо совершенны пророком, либо ради пророка, и ни одно из них не происходит без некоей связи с пророком. Более того, когда мы исследуем все эти чудеса, мы обнаруживаем, что все они [суть выражение Божественных] благоволения, милости, провидения — либо с целью достижения благой веры, либо с целью достижения материальных благ, либо во избежание зла, духовного или материального. Пример чуда, имеющего целью достижение благой веры, — чудеса, сотворенные Моисеем для народа Израиля, чтобы [люди] поверили, что он пророк, [поверили] в Господа, а также чудо, сотворенное Илией, чтобы народ Израиля поверил, что Господь есть Бог, и другие подобные чудеса. Пример чуда, имеющего целью достижение материальных благ, — чудо с манной, сотворенное Учителем нашим Моисеем, мир ему, чудо с горстью муки в кувшине и сосудом масла, сотворенное Илией¹³, и другие подобные чудеса. Пример [чуда, сотворенного] во избежание зла, является расступление вод Красного моря, поражение ангелом Господним ассирийского стана и другие подобные чудеса. Не затруднит нам [нашего рассуждения] чудо с поглощением земель Корея и его приверженцев¹⁴ и прочие чудеса такого рода, ибо оно также явилось [выражением Божественного] благоволения и провидения по отношению к Израилю, чтобы все покорились, услышав слова Господа, благословен Он, говорившего через Моисея, раба Его. Рассмотрение остальных чудес также покажет, что все они предназначены для блага, — и это, несомненно, так, в соответствии с тем, что чудеса упорядочиваются из интеллекта, ибо через них, как я уже говорил, возникают субстанции, а податель форм

¹⁰ 4 Царств 19.

¹¹ 4 Царств 7:6–7.

¹² См.: 4 Царств 7:1.

¹³ 4 Царств 4:1–7.

¹⁴ Числ. 16:32–33.

является отделенной формой, как это можно показать [по аналогии с] вещами, созданными ремеслами¹⁵; форма является источником лишь блага, тогда как материя — источником зла, как было разъяснено прежде¹⁶.

**Глава десятая,
в которой будет разъяснено, кто является совершителем чудес и как он их совершает**

После того, как мы предложили такое понимание представления о чудесах, необходимо рассмотреть [вопрос о том], кто является совершителем чудес, ибо невозможно, чтобы у них не было делателя. Поскольку у каждого из них существует некая благая цель, а это — [та характеристика, которая] выделяет деятельность совершителя [именно в качестве] деятельности совершителя, как было разъяснено ранее¹⁷, — [постольку] очевидно, что чудеса должны быть [результатом] деятельности некоего совершителя. Кроме того, [когда мы говорим о] чудесах, в которых создается животное, подобно тому, как посох трансформировался в змею, абсурдно утверждать, будто животное было создано случайно или внезапно, — особенно если учесть совершенство чуда. Кроме того, о совершении чуда возвещает пророк, а это было бы невозможно, если бы возникновение чудес было случайным и неожиданным, — и это очевидно из того, что мы доказали в книге 2¹⁸. Соответственно, очевидно, что возникновение чудес относится к типу деятельности, которая [включает] создание определенных вещей здесь, [т.е. в подлунном мире], так, что закон, порядок и справедливость [подлунного мироустройства] включают их [т.е. чудеса] в себя; например, умение, необходимое для превращения посоха в змею, несовершенно, если нет знания порядка и плана змеи, — точно так же, как несовершенно создание змеи из ее рода без этого знания. Очевидно, что у совершителя чудес есть знание о плане, порядке и справедливости подлунных феноменов. В таком случае неизбежен один из следующих вариантов: либо делателем чудес является Господь, благословен Он, поскольку Он обладает знанием плана вещей подлунного мира, как было разъяснено; либо — Активный интеллект, поскольку он также обладает знанием плана подлунного мира; либо создателем [чудес] является пророк, ибо он также имеет некоторое знание о плане подлунного мира. Очевидно, что не существует никакого другого совершителя, которому можно было бы атрибутировать эту деятельность, ибо невозможно утверждать, что делателем является один из двигателей небесных тел, поскольку в деятельности по созданию чудес участвуют

¹⁵ См.: [Герсонид, 1923, 36–48].

¹⁶ См.: [Там же, 152–158].

¹⁷ См.: [Там же, 308–310].

¹⁸ [Там же, 93–98].

все двигатели небесных тел, и невозможно, чтобы возникновение [чудес] приписывалось другому интеллекту, кроме [упомянутых ранее], как станет ясно из дальнейшего рассуждения. Поскольку у нас мало истинных суждений об этом предмете исследования (и те получены с большим трудом, а нам было еще труднее, потому что никто из наших предшественников не оказал нам в этом помощи), следует начать со всех предпосылок, которые используются для установления одной из [указанных] альтернатив или в их опровержении. Таким образом для нас будет подготовлено множество предпосылок, и нам будет легче отделить истинное [рассуждение] от ложного, как предложил Философ в книге «Топика»¹⁹. Кроме того, этот метод приведет нас к [такой] истине, что [после в ней] не останется сомнений, ибо противоположные рассуждения об [одном] вопросе создают сложности в отношении к этому вопросу; если истина вопроса прояснена, а противоположные воззрения не были доказательно опровергнуты, мы остаемся в замешательстве по отношению к нему, и у нас [все еще] нет знания о нем, ибо полное знание вещи появляется, когда о ней не остается сомнений, как указывает Аристотель в «Метафизике»²⁰.

Итак, в пользу каждой из [трех вышеупомянутых альтернатив] есть несколько аргументов, [которые мы теперь по очереди рассмотрим]. [Во-первых], как кажется, порождение чудес должно быть приписано Господу, благословен Он, поскольку таковое порождение относится к тому типу волевого порождения, которое приписано Господу, благословен Он, в отношении сотворения мира, — и это очевидно из природы [чудес]. Кроме того, поскольку Господь, благословен Он, упорядочил весь план природы, никто и ничто в природе не имеет власти изменять природу и ее порядок, кроме Господа, благословен Он, который эту природу создал. Дело здесь обстоит так же, как в случае с великим царем, предписывающим определенные установления, которыми будут руководствоваться его министры и в согласии с которыми будут управлять его подданными; очевидно, что никто из них не имеет власти изменить [установленный царем] закон — но только царь имеет такую власть, поскольку этот закон установил. Эта аналогия поддерживается тем, что все чудеса, описанные в Торе и Пророческих книгах, приписываются Господу, благословен Он; это совершенно очевидно. Наконец, некоторые из наших учителей, благословенна их память, соглашались, что творец чудес — Бог, поскольку говорили о казни [смерти] первенцев: «Я прошел по земле Египетской», — Я, а не ангел и т.д.»²¹.

В пользу же утверждения о том, что создателем чудес является Активный интеллект, [аргументы таковы: во-первых], поскольку знание о пророчестве передается через Активный интеллект, как было разъяснено в книге 2 этого

¹⁹ См.: Аристотель, Топика 1:2, 101a 35–37 [Аристотель, 1978, 351].

²⁰ См.: Аристотель, Метафизика I:1, 981a 20–30 [Аристотель, 1976, 66].

²¹ То есть смерть египетских первенцев была непосредственным деянием Бога.

трактата²², очевидно, что Активный интеллект знает о возникновении этих чудес и, таким образом, передает это знание пророку. Следовательно, очевидно, что Активный интеллект — совершитель чудес, поскольку если бы создание чудес атрибутировалось одному лишь Богу и Его воле, было бы невозможно, чтобы знание о них достигло Активного интеллекта, ибо в их возникновении не было бы закона и упорядоченности, чтобы знание о них было бы возможно. В целом, поскольку отделенный интеллект производит свои действия в соответствии со знанием закона [Вселенной], а у Активного интеллекта есть знание о возникновении чудес, надлежит, чтобы [Активный] интеллект был их создателем. Потому мы утверждаем, что у чудес есть определенный закон, что без него невозможна была бы передача знания о них, ибо знание относится к вещам определенным и упорядоченным, поскольку они определены и упорядочены, как было разъяснено в книге 2 этого трактата²³. Более того, невозможно для отделенного интеллекта иметь знание частных вещей как частных — и поэтому очевидно, что есть общий закон и для чудес; знание о них достигается пророком посредством частного знамения, способом, разъясненным в книге 2 этого трактата относительно познания частных вещей из Активного интеллекта²⁴. Кроме того, все эти чудеса связаны с вещами подлунного мира, которые находятся под контролем Активного интеллекта: например, после сотворения мира ты не найдешь ни одного небесного тела, возникшего чудесным образом, но обнаружишь, когда исследуешь чудеса, [что они] — как субстанциальные, так и акцидентальные — находятся в подлунном мире. Соответственно, уместно, чтобы Активный интеллект был совершителем чудес. Кроме того, поскольку создание чудес происходит из-за промысла и благоволения по отношению к вещам подлунного мира и поскольку Активный интеллект является тем, кто дарует провидение самым совершенным образом, уместно атрибутировать провидение²⁵ Активному интеллекту. Если бы мы приписали эту провиденциальную деятельность другому интеллекту, то, поскольку это провидение было бы некоторым образом частью совершенства промысла, который дарует вещам Активный интеллект, то во втором интеллекте должно было бы присутствовать знание плана, который есть в душе Активного интеллекта, из которого исходит провиденциальное воздействие на вещи [подлунного мира], — ибо невозможно знать, как совершенствовать вещь, если не знать, в чем заключается ее совершенство, а оно, очевидно, [сокрыто] в ее душе. И если дело обстоит так, то необходимо, чтобы этот второй интеллект был действителем над вещами подлунного мира, поскольку в нем есть знание о совершенстве плана вещей, согласно которому достигается

²² См.: [Герсонид, 1923, 98–101].

²³ См.: [Там же, 92–98].

²⁴ См.: [Там же, 104–115].

²⁵ В данном случае — сотворение чудес.

существование этих вещей, и было бы естественно вывести существование этих вещей из него, [а не из Активного интеллекта. Но это рассуждение ложно]. Поэтому очевидно, что Активный интеллект — совершитель чудес.

Существует также аргумент [в пользу утверждения], что человек является совершителем чудес, поскольку воля, причина возникновения чуда, [сама] является порожденной, а поскольку невозможно приписать порожденную волю Богу и Активному интеллекту, но можно атрибутировать порожденную волю человеку, [постольку] уместно [полагать], что человек — совершитель [чудес]; это было бы возможно, если бы он обладал значительной частью знания о плане подлунного мира, — и в силу плана, воспринятого в его душе, он некоторым образом достиг бы уровня Активного интеллекта. Тогда он [т.е. человек] стал бы способен совершать действия, которые могут быть атрибутированы отделенному [интеллекту], тогда у него произошло бы порождение воли, потому что он присоединен к материи. Это можно лучше понять, если принять во внимание готовность определенной материи получить воздействие от своей определенной формы: например, застенчивый [человек] легко становится красным из-за чувствительности души к смущению. В целом, восприимчивость определенной материи к определенной форме весьма примечательна, как мы указывали прежде. Таким образом, можно представить себе человека, чья форма охватывает некоторым образом подлунные вещи, так что они претерпевают воздействие в соответствии с его волей, и все [эти вещи] по отношению к [его воле] таковы же, как [восприимчивость] определенной материи к определенной форме. Это сравнение подтверждается тем, что мы знаем об определенных условиях [возникновения] чудес, которым должен удовлетворять пророк. Так, пророк есть человек, познавший устройство Вселенной лучше других людей; это достигается посредством обособления интеллекта от других частей души благодаря его [интеллекта] большому совершенству и усилению его использования в деятельности, которая есть понимание. Кроме того, чем более велик пророк, тем более великие чудеса он творит. Например, Тора свидетельствует, что существует большая разница между чудесами, сотворенными Моисеем, нашим Учителем, мир ему, и чудесами, сотворенными другими [пророками]²⁶. Это указывает [на справедливость точки зрения, согласно которой] пророк и есть создатель чудес. Как кажется, такова точка зрения мудреца рабби Авраама ибн Эзры, благословенна его память. Он думал, будто Моисей должен был ударить дважды [по камню], чтобы выбить воду, ибо в первый раз не было уединения в его универсальном знании из-за гнева, который овладел им. Таким образом, [Ибн Эзра] сказал, что индивид [т.е. Моисей] остался индивидом, поскольку в то время, когда пророк не пользуется своим знанием, его форма охватывает только свою определенную материю, как полагал этот мудрец.

²⁶ Втор. 34:10–13.

Таковы разные аргументы в пользу [каждого из трех] альтернативных взглядов на эту тему. Есть также аргументы, опровергающие [каждую из трех] альтернатив. [Во-первых], кажется, что недостойно Господа, благословен Он, быть непосредственным совершителем этих чудес; если бы Он был [таковым], деятельность Активного интеллекта в мире была бы значительнее, чем деятельность в нем Бога, ибо деятельность Активного интеллекта всегда сущностно блага, а деятельность [по совершению чудес] блага только акцидентально. Но утверждение, что деятельность Активного интеллекта в подлунном мире значительнее, чем деятельность Господа, благословен Он, в высшей степени заслуживает осуждения. Например, превращение посоха в змею не является сущностно благим, оно благо постольку, поскольку те, кто видят это чудо, обретают благую веру. Подобным же образом, когда рука пророка покрылась проказой, это [событие] не было благим сущностно; напротив, оно было сущностно злым, а благим было акцидентально, давая людям, которые это видели, благую веру. Кроме того, если бы Господь, благословен Он, был совершителем [чудес], деятельность Активного интеллекта в отношении вещей [подлунного мира] была бы значимее, поскольку его [т.е. Активного интеллекта] деятельность всеобъемлюща и непрерывна, тогда как деятельность Бога была бы временной, и большую часть времени Он оставался бы праздным в приписываемой Ему работе, что абсурдно. Более того, если бы дело обстояло так, невозможно было бы передать пророку сообщение о пророчестве, ибо передатчиком этого сообщения является Активный интеллект, как было объяснено²⁷; невозможно для Активного интеллекта обладать этим знанием, если Господь, благословен Он, является совершителем чудес, как указывалось ранее. Кроме того, если бы мы предположили, будто Господь, благословен Он, — совершитель чудес, из этого бы следовало или то, что в Нем возникали бы воля и знание, когда Он хотел бы создать чудо, которое творил, или что зарождение этого чуда в определенный момент времени, когда оно произошло, было определено и упорядочено Его вечной волей. Утверждение, что воля и знание могут быть порождены в Господе, благословен Он, абсурдно. И если мы утверждаем, что возникновение чуда в момент, когда оно происходит, было определено и упорядочено вечной волей, как предполагали некоторые из наших учителей, благословенна их память, говорившие, [будто чудеса] были поставлены условием творения, говорившие, что они были созданы в сумерках, то есть после создания мира за шесть дней, незадолго перед созданием субботы, — [из этого] неизбежно следует множество нелепостей. Во-первых, если бы дело обстояло так, не было бы необходимости в пророке для совершения чуда, но чудо было бы произведено в [определенное] время и без пророка, а это очевидно неправильно. Во-вторых, если бы дело обстояло так, эта точка зрения влекла бы следующие альтернативы. Либо мы говорим, что Господь, благословен

²⁷ См.: [Герсонид, 1923, 98–101].

Он, предназначил в соответствии со Своей вечной волей, чтобы чудо случилось в определенный момент времени, не для того, чтобы достигнуть [конкретной запланированной] цели, но случилось [так], что из-за этого чуда благая цель [была достигнута]; утверждение о том, что Господь, благословен Он, устраивает чудеса в определенное время, [не имея в виду достижение какой-либо] пользы, абсурдно, потому что, будь это так, получилось бы, будто Господь, благословен Он, действовал впустую. Кроме того, непонятно, как может необыкновенная польза, получаемая из этих чудес, достигаться случайно. Либо мы говорим, что Господь, благословен Он, предназначил в соответствии со Своей вечной волей, чтобы чудеса происходили в определенное время для того, чтобы достигнуть определенной цели, — и из этого будет следовать, что из природы исчезает [модальность] возможного. [Рассмотрим], например, [чудо] расступившихся вод Красного моря. Если бы Господу, благословен Он, уже было известно, что [это чудо] случится в определенный момент, чтобы утопить египтян и дать Израилю полную веру в Господа, благословен Он, необходимо было бы, чтобы египтяне в это время преследовали Израиль до моря и чтобы у Израиля тогда же не было полноты веры в Господа, благословен Он. Если бы это не было необходимым, возможно, чудо произошло бы в то время, которое Господь, благословен Он, ему предопределил, и пользы бы совершение этого чуда не имело, так как египтяне могли бы не пойти в то место, поскольку это [действие] относилось бы к их свободному выбору. Подобным же образом [обстояло бы дело] и с Израилем: Израиль мог бы иметь полноту веры в Господа, благословен Он, до этого времени. Соответственно, будь так [т.е. если бы все эти события были предопределены], в реальности не было бы [модальности] возможного, что абсурдно. Несомненно, такое рассуждение также опровергает точку зрения, [согласно которой] совершителем этих чудес является Активный интеллект. Наконец, поскольку Господь, благословен Он, остается законом, порядком и справедливостью Вселенной, в этом смысле Он [может быть назван] делателем существующих вещей. Поэтому, так как очевидно, что возникновение чудес — нечто, что противоположно этому закону Вселенной, поскольку для возникновения чуда нет ограничения, но оно может возникнуть из очень многих вещей, подобно тому, как превращение в змею могло произойти со многими вещами, [а не только с посохом], и так же обстоит дело с другими вещами в подлунном мире, — постольку очевидно, что невозможно, чтобы совершителем [чудес] был Господь, благословен Он, ибо невозможно для этого порядка, [относящегося к чудесам], быть включенным в порядок подлунного мира, каковой [находится] в самости Господа, благословен Он. И это рассуждение также опровергает точку зрения, [согласно которой] делателем этих чудес является Активный интеллект.

Можно продемонстрировать также, что невозможно, чтобы человек был совершителем этих чудес, поскольку если бы дело обстояло так, он не получал бы сообщения в пророчестве, а было бы это событие [т.е. чудо] приписано его воле.

Кроме того, очевидно, что невозможно, чтобы человек был совершителем [чудес], поскольку невозможно, чтобы он обладал полнотой знания о законе [устройства] всего сущего, что позволило бы ему быть таким делателем, как уже было разъяснено в первой [книге] этого трактата; даже закон, [управляющий] одним видом живого существа, не может быть в полноте познан им [т.е. человеком]. Поэтому как человек может быть делателем [чудес], узнать бы мне!.. Далее, если бы это было так, я не понимаю, как человек мог бы совершать вещи, выходящие за пределы закона [устройства] сущего, который [т.е. закон] умопостижаем для него. Ибо если бы человек совершал эти вещи, он совершал бы эти вещи потому, что интеллект отделен в своей познавательной способности от других частей души, и в этом отношении не связан с материей. Очевидно, что это невозможно через порождение в нем [т.е. в человеке] воления, каковое служит причиной возникновения чуда, так как мы атрибутируем его [т.е. воления] возникновение человеческому интеллекту постольку, поскольку он связан с материей, ибо он [т.е. интеллект] действует таким образом. Но совершенно очевидно, что протяженность по [изначальному] утверждению [опровергаемой гипотезы] невозможно²⁸. Более того, если бы дело обстояло так, человек мог бы изменять самого себя, что абсурдно. Этот [вывод] следует из [самой] этой [гипотезы], как я сейчас покажу, ибо, если предположить, что человек может менять природу вещей [подлунного мира], поскольку он для них подобен форме, из этого следует, что у него будет еще бóльшая власть изменять свое собственное бытие: например, превратиться в змею, ибо он в большей степени является формой своей материи, [чем формой других вещей]. Далее, утверждение о том, что форма меняет сущность, является внутренне противоречивым, ибо форма есть то, из чего выводится сущность вещи, для которой форма является ее формой; следовательно, форма не может рассматриваться как разрушающая то, для чего она является формой. В целом, для того, чтобы перечислить все нелепости, следующие из утверждения [о том, что] человек является делателем чудес, нам потребовалась бы длинная книга, поэтому мы будем кратки и остановимся на том, что продемонстрирована ложность этой точки зрения.

После того, как мы показали, что есть способы как подтвердить, так и опровергнуть каждую из [приведенных] точек зрения [относительно авторства чудес], нам стоит определиться, какая из них — истинная. Сказанное нами ясно показало, что утверждение, будто человек — совершитель чудес, ошибочно.

²⁸ Герсонид рассуждает следующим образом: гипотеза, согласно которой человек является создателем чудес, самопротиворечива, так как содержит два противоречивых утверждения: (1) причиной чуда является человеческое воление, возникновение которого возможно только в связи интеллекта с материей; (2) для создания чудес человеческий интеллект должен постигать миропорядок, а для этого должен быть отделен от материи, уподобляясь Активному интеллекту.

Рассуждение в пользу данной точки зрения таково: человек — совершитель [чудес], потому что обладает некоторым знанием о законе [устройства] сущего. [Это] уже было опровергнуто в нашем обсуждении аргументов, опровергающих утверждение о том, что человек — совершитель чудес. Подобным образом, рассуждение, будто человек — творец [чудес], поскольку условие чудес — то, что [при их совершении] должен находиться пророк и что чем выше степень пророчества, тем более чудесно чудо, очевидно, не влечет [вывода], что пророк — творец чудес, но влечет вывод, что пророк как-то влияет на возникновение чуда. Ведь не всё, что имеет отношение к возникновению вещи, является ее делателем, подобно тому, [как] душа влияет на возникновение стыда, но не является его делателем, — напротив, она является претерпевающей [стороной]. Подобным образом мозг имеет некоторое влияние на воспринимающие [функции] обладающих мозгом животных, но не является творцом [этих функций], как это разъяснено в трактате «О животных»²⁹. Поскольку это так, нам необходимо исследовать, каким образом человек влияет на возникновение [чуда], не [предполагая при этом,] что он является создателем [чуда], — и это будет разъяснено позже.

Подобным же образом мы полагаем: все возражения против [утверждения], что Господь, благословен Он, является делателем чудес, или их большинство — истинны, и это следует из самой их природы. То, что мы находим здесь, — что творение [чудес] приписывается Ему по аналогии с тем, что Он — творец мира, [но эта аналогия] верна не во всех отношениях, ибо создание [чудес], которые остаются частью мира, представляет собой создание из одной существующей вещи другой, подобно творению, производимому Активным интеллектом. Творение же мира, атрибутируемое Господу, благословен Он, есть универсальное творение из несуществующего в существующее³⁰. Утверждение, что Господь, благословен Он, — совершитель чудес, поскольку Он установил закон для [всех] существующих вещей и ни одной из них не надлежит властвовать над этим законом, кроме Господа, благословен Он, также не означает, будто Господь, благословен Он, является делателем [чудес]. Ибо мы утверждаем, что возникновение чудес происходит из самой сущности созданного Господом, благословен Он, для всего сущего. Следовательно, сообщение о них пророку возможно только посредством пророчества, ибо сообщение может быть только относительно определенных и упорядоченных вещей именно потому, что они определены и упорядочены, как было разъяснено в книге 2 этого трактата³¹. Это рассуждение уменьшает силу возражения против того, что Господь, благословен Он, или

²⁹ См.: Аристотель, *О частях животных*, II:7, 653b [Аристотель, 1937, 71–72].

³⁰ Подразумевается оформление бесформенной первоматерии. Герсонид, подобно Ибн Рушду, отвергает творение из ничего (см. аргументы Герсониды в: [Герсонид, 1923, 292–417]).

³¹ См.: [Там же, 92–98].

Активный интеллект являются совершителями [чудес; возражение же состоит в том], что такие события — исключения из закона [устройства] сущего. Однако то, что написано [в Писании, где] совершение чудес приписывается Господу, благословен Он, также не означает, что Господь, благословен Он, остается непосредственным их совершителем, ибо всё происходящее Писание атрибутирует Господу, благословен Он, — даже дела, имеющие начало в свободном выборе людей, как сказано: «Потому что Господь [сказал ему]: “Прокляни Давида”»³². И это [действительно] так, поскольку Господь, благословен Он, — первопричина всех возникших вещей, как было показано, хотя Он не является их непосредственной причиной.

Вот почему мы считаем, что упомянутые нами доводы в пользу того, что Активный интеллект — совершитель чудес, являются без сомнения убедительными, как это следует из самой природы этих доводов. Возражение [на эти доводы, состоящее в том, что] Активный интеллект не является совершителем [чудес], потому что чудеса суть события, противоречащие закону мироустройства, уже было опровергнуто: очевидно, что чудеса присущи самой сути закона мироздания, — и, соответственно, сообщение о них может быть получено пророком. Однако возражение, [согласно которому] Активный интеллект не может выступать в качестве совершителя чудес либо потому, что это требовало бы возникновения в нем [нового] знания и воления, либо потому, что отменяло бы существование в природе [модальности] возможного, достойно рассмотрения. Это возражение [направлено] также и против того, что Бог — совершитель [чудес]. А у них нет другого совершителя, кроме Бога или Активного интеллекта, — ведь, как мы разъяснили, невозможно, чтобы таковым делателем был человек. Невозможно также, чтобы [деятельность по созданию чудес] атрибутировалась иному отделенному интеллекту, чем Активный интеллект и Господь, благословен Он, — поскольку, если бы это было возможно, этот интеллект был бы Активным интеллектом, как мы продемонстрировали ранее. Кроме того, если бы мы приписали эту деятельность любому отделенному интеллекту, это привело бы к такому же абсурду. Таким образом, очевидно, что [либо] что-то в этом возращении неверно, либо человек является совершителем [чудес]. В соответствии с тем, что уже разъяснено, невозможно, чтобы человек был совершителем [чудес], поэтому очевидно, что что-то в этом возращении неверно. Но что именно не так с этим возражением, знать бы мне!.. Мы разъяснили в книге 2 этого трактата, как именно конкретное взаимодействие или конкретное действие может достигаться отделенным действователем: оно происходит со стороны претерпевающего. Более того, в книге [4 этого трактата] — «О предопределении» — разъяснено, что Активный интеллект дарует больше промысла тому, кто ближе к нему по уровню [совершенства], поэтому неизбежно, что промыслительное

³² 2 Царств 16:10.

воздействие на людей меняется в зависимости от степени близости к Активному интеллекту и удаленности от него. Очевидно, что провидение, являющее [себя] в отдельных людях в зависимости от их близости к Активному интеллекту, обнаруживает также закон и порядок и, кроме того, степень провидения, [дарованную Активным интеллектом] конкретному человеку не в соответствии с тем, что он является конкретным человеком, а в соответствии с тем, что он является человеком, близким по степени [совершенства] к Активному интеллекту. Следовательно, поскольку очевидно, что чудеса — выражение провидения, очевидно и то, что чудеса выводятся из Активного интеллекта без возникновения в нем [нового] знания и воления. Также в возникновении нет чудес необходимости, ибо человеческий свободный выбор может нарушить этот закон, как и в случае с другими вещами, упорядоченными Активным интеллектом и небесными телами, как мы разъяснили в книгах 2, 3 и 4 данного трактата. И подобно тому, как Господь, благословен Он, дал человеку свободу выбора, чтобы усовершенствовать те недостатки блага, которые возникают в порядке, установленном небесными телами, [как разъяснялось] прежде в [книгах] 2 и 4 данного трактата, Он [вложил] в душу Активного интеллекта порядок промысла по отношению к отдельному человеку, чтобы восполнить недостаток блага в порядке, установленном небесными телами. Совершенно очевидно, что в этом состоит решение возникающей в рамках данного возражения проблемы.

Поэтому для того, чтобы происходили чудеса, необходимо присутствие пророка, ибо близость к Активному интеллекту, которой обладает индивид, кажется, не привела бы к такой величине провидения, если бы интеллект этого человека не достиг уровня совершенства, позволившего ему стать пророком. Следовательно, чудо будет настолько велико, насколько велика степень [совершенства интеллекта] пророка³³. Теперь разъяснено, кто является совершителем чудес и каково участие в этой деятельности человека. И именно эту [тему] мы собирались осветить в данной главе.

Теперь очевидно, что утверждение наших учителей, благословенна их память, — что чудеса предусматривались по условиям творения и что они были

³³ Заметим, что один из главных критиков Герсониды, Хасдай Крескас (1340–1410), в целом солидарен с этой точкой зрения. Он полагает, что чудеса различаются по величине, продолжительности и числу, а пророки — по степени совершенства, то есть близости к Богу [Крескас, 1990, 194]. Возражения же на утверждение о зависимости степени чуда от величия пророка мы обнаруживаем у испано-еврейского мыслителя Исаака Арамы (1420–1494). В тринадцатой проповеди сборника проповедей под названием «Жертвоприношение Исаака» Арама утверждает, что величина чуда зависит лишь от условий момента. Кроме того, он считает, что величина чуда не зависит от того, касается ли оно подлунного мира или небесных тел: так, откровение на Синае, совершенное в подлунном мире, очевидно, является бóльшим чудом, чем остановка Солнца [Arama, 1849, 100a].

созданы в сумерках [перед седьмым днем] — согласуется с тем, что разъяснено здесь относительно проблемы чудес. Так, уже разъяснено, что существует закон и порядок для возникновения чудес и что закон этот был задуман при творении мира. Заметь мудрость [наших учителей], сказавших, что чудеса были сотворены в сумерках: ведь возникновение, которое имело место в первые шесть дней творения мира, относилось к волевому творению, а то, что последовало за этим в седьмой день, было порождением естественным. Известно, что термин «сумерки» относится ко времени между двумя днями, включающему части каждого из этих дней. Поэтому [наши учителя] сказали так, подразумевая, что происхождение чудес подобно [чему-то] среднему между волевым творением, которым был создан мир, и естественным порождением, которым продолжается существование мира после его создания. Поскольку для возникновения чудес существует некоторым образом закон и порядок, оно [т.е. порождение чудес] похоже на естественное порождение; [однако] поскольку то, что возникает в нем, не порождается из определенной вещи, как в случае естественного возникновения, [в этом аспекте] возникновение чудес похоже на волевое творение. Кроме того, поскольку такое возникновение не происходит ни из движения небесных тел, ни из действия звезд, как это бывает при естественном порождении, [в этом аспекте возникновение чудес] похоже на волевое творение, которым создан мир, ибо то, что создано волевым творением, не возникает посредством звезд и движения небесных тел. По этой причине наши учителя, благословенна их память, сказали: возникновение чуда не требует посредника, ибо эта деятельность не упорядочена небесными телами; напротив, она упорядочена Интеллектом, эманулирующим из двигателей небесных тел. Об этом их высказывание: «Я прошел по земле Египетской», — Я, а не ангел и т.д.». Оно указывает на то, что эта казнь была чудом, а не [событием], упорядоченным небесными телами. Поэтому сказали наши учителя, благословенна их память, о тех вещах, которые порождаются Активным интеллектом согласно индивидуальному человеческому провидению, что ключи от них не были переданы в руки посредника. Они сказали, что «три ключа не были переданы в руки посредника³⁴: ключ к рождению, ключ к ливню, ключ к воскресению после смерти»³⁵. Они имели в виду раскрытие чрева бесплодной [женщины] на основании индивидуального провидения, появление дождей из-за индивидуального провидения и, поскольку воскресение мертвых — одно из величайших чудес, оно, очевидно, также

³⁴ Сам Герсонид, очевидно, подразумевает под «посредником» небесные тела, а под «обладателем ключей» — Активный интеллект. В цитируемом им талмудическом отрывке речь идет о пророках и о том, что тремя областями, в которых проявляется прямое вмешательство Бога, являются беременность, управление погодой и воскресение мертвых.

³⁵ [Санхедрин, 1880, 225].

возникает на основании индивидуального провидения, коль скоро призвано даровать всем людям в это время [т.е. в момент воскрешения] совершенную веру в Бога; подобно тому, как чудеса, совершенные рукой Моисея, [имели целью] даровать народу Израиля совершенную веру в Бога, как сказано о Фараоне: «Ибо ожесточил Я сердце его», — и в конце отрывка: «И узнают они, что я Господь»³⁶, — так же это чудо [т.е. воскресение] в свое время произойдет, чтобы даровать всем людям совершенную веру, как сказано: «Тогда [...] Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единомысленно»³⁷. Здесь не место исследовать проблему воскресения мертвых, ибо такое исследование более уместно в наших толкованиях Пророческих [книг] и высказываний наших мудрецов о Торе, — но ход рассуждений привел нас к ней. Наши учителя, благословенна их память, также утверждали, что все, что происходит в подлунном мире, произведено Господом, благословен Он, через посредника, что Он сам не является непосредственно действующим лицом. Они говорили: «Бог ничего не делает, не посоветовавшись со Своей божественной свитой»³⁸. Это высказывание следует понимать как относящееся к тому, что Господь, благословен Он, сделал после создания мира, а не как относящееся к тому, что Он сделал в процессе создания мира, ибо оно [т.е. создание мира] не может быть атрибутировано посреднику, согласно [воззрениям] того, кто верит в творение, — и это очевидно.

Глава одиннадцатая,

в которой будет разъяснено, что сотворение чудес возможно через мудреца, не являющегося пророком

Относительно вопроса о том, через кого совершается чудо: из предыдущего изложения ясно, что им должен быть пророк. Если бы это было не так, [то] для народа Израиля сотворение Моисеем чудес в их присутствии не служило бы доказательством того, что ему являлся Господь, благословен Он. И это действительно так: [чудо совершается посредством пророка], ибо сотворение чудес [представляет собой] высшую степень провидения, какая только возможна. А поскольку это провидение зависит от близости степени [совершенства] человека к степени [совершенства] Активного интеллекта, уместно, чтобы это провидение относилось к тем людям, которые наиболее близки к уровню [совершенства] Активного интеллекта. Но предположи мы, что дело обстоит таким образом, это стало бы причиной затруднения [интерпретации] того, что рассказывали во множестве мест наши учителя, благословенна их память: чудеса

³⁶ Исх. 10:1.

³⁷ Соф. 3:9.

³⁸ [Санхедрин, 1880, 76].

совершались посредством мудрецов-современников [наших учителей. Однако эти мудрецы] не были пророками.

Действительно, представляется, что допустимо совершение чуда, выражения провидения, через человека, не являющегося пророком, когда его мудрость велика. Однако чудо, совершенное через пророка, относится к случаю, когда оно было предсказано прежде совершения, — ибо прорицатель знает многие события, которые произойдут из числа тех, что упорядочены небесными телами, как это было разъяснено в книге 2 данного трактата. Следовательно, не очевидно, что тот, кто поведает об их [т.е. чудес] совершении, — пророк. Однако поскольку невозможно, чтобы чудеса упорядочивались небесными телами, как [разъяснено] ранее, постольку тот, кто поведает о совершении [чудес] прежде их совершения, с необходимостью является пророком. Таким образом, сообщения Моисея о сотворении чудес до того, как они были совершены, явилось для народа Израиля свидетельством того, что Моисей — пророк. И то, что мы увидим в пророческих рассказах о чудесах, что они совершались через пророка, не означает с необходимостью, будто невозможно, чтобы они были совершены через мудреца, не являющегося пророком. Рассказы о таком событии отсутствуют в Пророческих книгах не из-за малой вероятности существования мудреца, не являющегося пророком, [чей интеллект достигает] необходимой степени совершенства, — [такой, что] связывала бы его с провидением. Кроме того, в те времена уже существовали пророки и совершаемого через них было достаточно; тем не менее возможно, что в то время случалось [совершение чудес мудрецами, а не пророками], но это не было записано в Пророческих книгах, потому что записанных чудес, совершенных пророками, было достаточно. Поскольку такое провидение тем больше, чем выше степень [совершенства] его получателя, постольку более значительные чудеса совершаются через пророка, степень [совершенства] которого выше, как было указано ранее.

Глава двенадцатая,

в которой разъясняется, в отношении каких вещей чудеса могут происходить, а в отношении каких — нет, [а также] как именно чудеса могут происходить

Теперь нам уместно исследовать, в отношении каких вещей чудеса могут происходить, а в отношении каких — не могут.

Скажем прежде всего, что невозможно, чтобы чудом возникшее событие длилось постоянно, то есть чтобы изменение природы некой существующей вещи чудесным образом оставалось бы постоянным и непрерывным. Ибо если бы такое было допустимо, возможное было бы необходимым, поскольку ничто из упорядоченного небесными телами не является благом по своей сущности. Если бы [получившаяся вещь] была благой по своей сущности, она не могла бы

испытывать постоянные изменения и улучшаться. С чем-то сущностно благим может случиться так, что оно станет лучше акцидентально в какой-то момент времени, поскольку изменился план этой вещи; однако ей невозможно становиться акцидентально лучше постоянно, так, чтобы ее план изменился, — ибо невозможно, чтобы нечто акцидентальное длилось непрерывно таким образом. В любом случае, если бы это и происходило, то [лишь] на короткое время. Очевидно, что если бы мы предположили, будто нечто, выведенное из [движения] небесных тел, несовершенно, мы приписали бы несовершенство Богу, поскольку [это значило бы], что Он создал природу таким образом, чтобы это несовершенство длилось постоянно. Очевидно поэтому, что чудеса не могут длиться постоянно³⁹. То же самое относится и к Торе: возможно, что-то в ней изменится на краткое время, потому что это будет уместно в отдельный момент времени, — как, например, в случае с принесением жертвы Илией на горе Кармель, когда жертвоприношения были запрещены на алтарях вне Храма, или [как в случае с] другими вещами подобного рода. Однако невозможно, чтобы заповедь Торы изменилась навсегда, ибо совершенство и сущностная благость ее [таковы], что невозможно, чтобы любое улучшение в ней было постоянным; если изменения происходят, они остаются временными и акцидентальными. В этом состоит разница между чудесами, произведенными одним пророком, и чудесами, произведенными другим пророком, более низкой степени [совершенства]: чем выше степень совершенства пророка, тем значительнее по охвату и длительности совершаемое им чудо; чудо будто бы приближается к состоянию естественного явления, поскольку его акцидентальное благо больше походит на сущностное. Таким образом, обнаруживается разница между чудесами нашего Учителя Моисея, мир ему, и чудесами других пророков: чудеса Моисея всеобъемлющи, и это очевидно [на примере] казней, затронувших весь Египет; кроме того, они продолжались длительное время, как [чудо] с манной и [чудо] со столбами огня и дыма, продолжавшиеся около сорока лет. Подобных деяний не обнаруживается больше ни у кого, кроме Моисея, нашего Учителя, мир ему. Так, [чудо], совершенное Илией над горстью муки и небольшим количеством масла в кувшине, [было сотворено только] для одной женщины и продолжалось не столь длительное время, как [чудеса] с манной и со столбом огня и дыма. С Моисеем дело обстояло так из-за постоянной изоляции его интеллекта в познавательной способности таким образом, что провидение, исходящее от Активного интеллекта,

³⁹ Иными словами, если, например, посох превратился в змею, он превратился в змею не навсегда, а на короткое время. Если бы он навсегда обратился змеей, это значило бы, что в божественном плане присутствует некоторое несовершенство, которое можно исправить только таким чудесным вмешательством. Однако божественный план не может быть несовершенен, и поэтому его не следует исправлять, а значит, положение дел, вызванное чудом, не может пребывать вечно.

могло непрестанно его достигать. А поскольку его познавательная способность находилась по уровню [совершенства] в отношении к Активному интеллекту ближе, чем у любых других [пророков], чудо, совершенное им, было более всеобъемлющим и чудесным, [чем чудеса других пророков]. Из-за постоянного единения его [интеллекта] с Активным интеллектом его чудеса длились долгое время. И это то, что сама Тора рассказывает о различии между чудесами, сотворенными через Моисея, и чудесами, сотворенными через других [пророков].

Отметим далее, что невозможно, чтобы случались чудеса с вещами так, чтобы те оказывались противоречащими сами себе, чтобы противоположности одновременно собирались вместе в одном предмете. Например, чтобы черное стало белым, оставаясь черным, — ибо как только мы предполагаем существующей такую вещь, наше предположение становится самопротиворечивым, коль скоро то, что является белым, не является черным, а [если бы чудеса такого рода могли происходить], одна и та же вещь была бы черной и нечерной, что совершенно абсурдно. Отсюда очевидно, что чудеса не могут происходить в области математики: к примеру, невозможно, чтобы был создан прямоугольный треугольник, углы которого были бы больше суммы двух прямых углов; будь это возможно, углы этого треугольника были бы равны и не равны сумме двух прямых углов, что абсурдно, ибо противоположности не могут существовать в одном объекте одновременно. По этой же причине очевидно, что чудеса не могут случаться с вещами, [относящимися к области] прошедшего. Например, [невозможно, чтобы] в определенный день в Иерусалиме не было дождя, а после этого чудесным образом случилось так, что в Иерусалиме в этот день шел дождь; [это абсурдно], ибо этот день уже прошел и дождя [в нем] не было. Если после этого [окажется, что] чудесным образом дождь в Иерусалиме в тот день прошел, будут одновременно существовать два положения дел: мы станем [истинно] утверждать, что дождь был и дождя не было в одном и том же месте. Кроме того, то, что произойдет, будет происходить в будущем, а не в прошлом⁴⁰, что совершенно очевидно. Дальнейшего разъяснения [этого вопроса] не требуется.

Отметим далее, что невозможно, чтобы чудо случилось [в области], относящейся к небесным телам, — ведь было разъяснено, что Активный интеллект является совершителем чудес, а Активный интеллект не может воздействовать на небесные тела, поскольку является их производением⁴¹. Более того,

⁴⁰ Ср.: Аристотель, Никомахова этика, 6:2, 1139b 5–10 [Аристотель, 1983, 174].

⁴¹ Суть Активного интеллекта, по Герсониду, состоит в том, что он исходит от (или эмануирует из) небесных тел. В «Войнах Господа» (кн. 5, ч. 3, гл. 13 [Герсонид, 1923, 285–290]) Герсонид подробно разрабатывает эту идею, доказывая, с одной стороны, что Активный интеллект не может быть одним из двигателей небесных тел, а с другой — не может быть чем-то прямо исходящим из Первопричины (т.е. Бога). (1) Активный интеллект не может служить одним из двигателей небесных тел, поскольку каждый из них имеет лишь частичное знание об устройстве сфер, тогда как Активный

поскольку, как было разъяснено, чудеса суть проявления благоволения и милости, поскольку из нашего предыдущего рассуждения очевидно, что любое изменение порядка в области небесных тел производит ужасное разрушение в подлунном мире, постольку ложью было бы утверждать, будто в области небесных тел что-то может чудесным образом измениться. Никто не будет сомневаться в нашем рассуждении, [апеллируя к случаю] остановки солнца для Иисуса Навина, ибо [в этом рассказе] не подразумевается, что прекратилось движение солнца, поскольку сказано: «...и не спешило к западу почти целый день»⁴², то есть оно не двигалось быстро. Про то, что не движется, не может быть сказано, что его движение не быстрое; напротив, так говорится о том, что движется, но медленно. Следовательно, очевидно: под словами «стой, солнце, над Гаваоном»⁴³ не подразумевалось, что движение [светила] прекратилось, — но имелось в виду, что солнце не заходило, оставаясь напротив них [т.е. войск] над Гаваоном, и что луна не заходила, оставаясь напротив них над долиной Айалона до тех пор, пока не завершилась месть народа его врагам, — в то непродолжительное время, когда было видно солнце напротив Гаваона и луна [была видна] напротив долины Айалона. И очевидно, что солнце и луна, хоть и двигались согласно их обычному движению, находились длительное время на одном месте, а именно — над Гаваоном и над Айалонской долиной. То, что сказано: «...и остановилось солнце, и луна стояла»⁴⁴, — [означает]: солнце оставалось над Гаваоном и луна оставалась над Айалонской долиной, пока не было завершено мщение народа его врагам, как просил Иисус [Навин]; но Писание, по своему обыкновению, было

интеллект понимает весь план устройства природного порядка. Даже если бы Активный интеллект исходил от всех двигателей небесных тел, он все равно имел бы не полную картину общего мироустройства, но лишь частичную; эта картина являла бы собой синтез частичных знаний о мироустройстве, не представляющий полноты этих знаний. (2) Если бы Активный интеллект исходил напрямую от Бога, то либо двигатели небесных тел и Активный интеллект эманировали бы без какого-либо различия в первенстве, либо Активный интеллект исходил бы непосредственно от Бога, а из Активного интеллекта — двигатели небесных тел. Однако первая альтернатива очевидно ложна, т.к. существует различие в знании между двигателями небесных тел и Активным интеллектом, а значит, и различия иерархические. Также принятие равенства между Активным интеллектом и двигателями небесных тел означало бы, что разные деятели отвечают за тесно связанные процессы: за приготовление материи отвечал бы один деятель, а за придание ей форм — другой. Однако приготовление материи зависит от того, как она будет оформлена, т.е. приготовление материи направлено наиболее подходящим путем к тому, что представляет собой цель, к форме. Таким образом, решением высказанных затруднений остается следующее утверждение: Активный интеллект исходит от всех двигателей небесных тел.

⁴² Нав. 10:13.

⁴³ Нав. 10:12.

⁴⁴ Нав. 10:13.

в этом рассказе кратко. Что же касается сказанного: «...стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день», — я [сейчас] разъясню, что под этим подразумевалось. В астрономии известно, что когда солнце или другая звезда находится посреди неба, его спуск неразличим в течение примерно получаса; напротив, его высота одинакова примерно с момента от получаса до полудня до получаса после полудня. Это очевидно, когда высота наблюдается при помощи одного из инструментов, предназначенных для этого, таких как астролябия и тому подобные. Очевидно, что причиной дня является солнце: до полудня активность и свет его увеличиваются, затем день завершается; после этого освещенность мало-помалу снижается до тех пор, пока не исчезает полностью, — и это [событие] циклично. Поэтому очевидно, что завершение дня происходит, когда солнце находится в середине неба; до этого времени дневной свет и его влияние возрастают и приближаются к завершению, тогда как после этого — уменьшаются. Поэтому говорится о вечере: «день очень преклонился»⁴⁵, — и это означает, что день начался и продолжается до полудня. Таким образом, очевидно, что день заканчивается в середине дня. Чудо Иисуса [Навина] состояло в том, что он хотел, чтобы народ одержал победу над своими врагами в течение короткого промежутка времени⁴⁶, когда заход солнца на небе незаметен, потому что оно находится в середине неба, потому сказано: «И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим. Не это ли написано в книге Праведного: “стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день”. И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь так слушал бы голос человеческий. Ибо Господь сражался за Израиля»⁴⁷. Это значит, что Израиль не видел, как солнце отходит с середины неба от Гаваона, а луна — от долины Айалона, пока месть народа его врагам не была завершена. Затем дается объяснение этого, чтобы никто не подумал, что солнце перестало двигаться, — ибо сказано, что солнце было посреди неба, и в этом причина, почему оно опускалось не быстро, как это происходит каждый день в конце [дня], когда солнце не ускоряется в своем заходе. Потому-то сказано, что «не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь так слушал бы голос человеческий», [т.е. не было такого], чтобы [Он] сотворил тотчас [столь] великое деяние в столь короткий промежуток времени. Действительно, это было так: подразумевается, что месть завершилась за это краткое время, «ибо Господь сражался за Израиля». Относительно луны не дается объяснения, как она могла находиться против

⁴⁵ Суд. 19:11.

⁴⁶ Такая трактовка чуда, сотворенного Иисусом Навином, была раскритикована Исааком Абарбанелем [Kellner 1976, 286–287]. Абарбанель также выступил против утверждения Герсониды о том, что делателем чудес является Активный интеллект, а не Бог: [Ibid., 283, 285].

⁴⁷ Нав. 10:13–14.

долины Айалона всё это время, ведь долина Айалона, как я думаю, обширнее, чем Гаваон, и, таким образом, пребывание там луны могло как-то наблюдаться.

Для прояснения и завершения того, что мы объяснили относительно этого вопроса, напомним: в самой Торе [существует] различие между чудесами Моисея, нашего Учителя, мир ему, и чудесами других [пророков]. Если бы чудо Иисуса [Навина] было сотворено таким образом, что изменился бы закон движения небесных тел, это было бы большее чудо, чем любое из чудес Моисея, нашего Учителя, — и это абсолютно очевидно. Так, это было трудностью для некоторых наших учителей, благословенна их память, поскольку они полагали, что [этим чудом] изменилось движение небесных тел. Они утверждали, что нечто, подобное этому чуду, было совершено Моисеем, нашим Учителем; но очевидно, что если бы дело обстояло так, Тора не преминула бы упомянуть об этом, поскольку это [т.е. описание совершаемых чудес с целью укрепления веры в Бога] — стержень, на котором держится вера в чудеса. Еще [одним] подтверждением того, что это чудо не состояло в остановке движения солнца и луны, является, как мы отмечали, то, что чудо не может произойти напрасно; если бы солнце тогда прекратило движение, не было бы никакой выгоды ни для Израиля, ни для других [народов], так как Израиль уже принял веру в пророчество и ни один другой народ не обратился к вере в Господа, благословен Он, в результате этого чуда. Ни один пророк не вел такие народы к Господу, благословен Он, говоря им, чтобы поверили в Господа, благословен Он, и покорились служению Ему, поскольку Он — господин всего сущего, и [подтверждение] этого — чудо, когда Господь отменил движение солнца. Если бы дело обстояло так, это было бы упомянуто в рассказе об этом чуде. Очевидно, невозможно, чтобы это было чудо, произошедшее в мире небесных тел; скорее, чудо состояло в победе Израиля над его врагами за краткий промежуток времени, как мы разъяснили, и польза, полученная Израилем от этого события, совершенно ясна. Таким образом, было показано, что под стоянием солнца на этом месте не подразумевалась остановка движения; соответственно, наши учителя, благословенна их память, сделали в упоминании чуда остановки солнца следующую оговорку: оно оставалось посреди небосвода. Они сказали: «“Если он [лжепророк] остановит солнце посреди небосвода, не слушай его”». Рав Акива сказал: “Господь запретил, чтобы солнце останавливалось посреди небосвода по желанию преступивших Его волю”»⁴⁸. Если бы под остановкой солнца мудрецы понимали прекращение движения, тогда было бы излишним сказанное ими о середине небосвода, ибо чудо остановки могло бы произойти в любом месте небесной тверди; но так как они сказали «посреди небосвода», они [хотели] указать на то, что остановка не была таковой, но [заклучалась в том], что солнце стояло посреди небосвода, поскольку в этом месте солнце может стоять длительное время, не будучи наблюдаемым

⁴⁸ [Санхедрин, 1880, 179] (у Герсониды текст приведен с небольшими изменениями).

заходящим или восходящим, как [было разъяснено] прежде. Они [т.е. мудрецы Талмуда] хотели сказать [процитированным отрывком], что невозможно, чтобы Господь, благословен Он, услышал того, кто преступил Божьи заповеди, даже если он ограничится кратким промежутком времени, [за который можно будет достичь] огромного успеха, как сделал это Иисус [Навин]. Еще одно подтверждение того, что солнце не прекратило движение полностью, — это слова «и не спешило заходить»: они отрицают какую-то ощутимую скорость движения солнца, но не отрицают, что солнце вообще двигалось. А если бы солнце вообще не двигалось, предложение должно было бы отрицать любое движение, а не одну лишь скорость движения, что совершенно очевидно.

Если кто-то поднимет вопрос о чуде с тенью, совершенном для Езекии⁴⁹, — что, [мол], оно было невозможно без изменения порядка движения солнца, — мы скажем ему: причиной этого чуда не было изменение порядка движения солнца; ведь если бы дело обстояло так, [Писание] связало бы это не с движением тени, но с движением солнца, ибо движение тени есть следствие движения солнца. Кроме того, если бы дело обстояло так, [что солнце изменило свое движение], Езекия не мог бы сказать: «...легко тени подвинуться вперёд на десять ступеней»⁵⁰, — ибо невозможно, чтобы нарушился порядок движения солнца по отношению к скорости движения, как невозможно и чтобы нарушился [обычный порядок движения] движением обратным. Чудом было бы каждое из двух событий. Элемент чудесного состоит здесь в следующем. В принимающем [объекте] некоторой толщины, отражающем изображение, можно увидеть небесное тело, и это — причина гало и радуги, как разъяснено в трактате «О знаках»⁵¹. Когда облако находится под солнцем, солнце отражается в нем; если это облако движется быстро, оно может вместе с собой переместить луч солнца, заставить луч быть видимым не на надлежащем месте, — ибо облако будет двигаться некоторое время, прежде чем изображение из него исчезнет. Такова [же] причина того, что случается с бегущей водой, когда человек видит в ней отраженное изображение, — ибо, быстро двигаясь, вода, в которой зафиксировано это изображение, протекает, а изображение в ней не исчезнет, пока не отразится в другой части воды. Соответственно, Езекия увидел движение облака в определенном направлении, он сказал, что тени легко отклониться на десять ступеней в направлении

⁴⁹ 4 Царств 20:8–11.

⁵⁰ 4 Царств 20:10.

⁵¹ Ср.: Аристотель, Метеорологика 372b 13 – 373a 33; 373a 35 – 374b 10 [Аристотель, 1981: 515–519]. Считается, что основными произведениями, по которым Герсонид излагал аристотелеву «Метеорологику», были два комментария Ибн Рушда, найденные в библиотеке Ральбага: «Краткое изложение трактата Аристотеля о небесных знаках» Аверроэса в переводе на иврит, сделанном Моисеем ибн Тиббоном (ок. 1250), и Средний комментарий в переводе Колонимуса бен Колонимуса (1316). См. об этом: [Klein-Braslavy, 2010, 252–253]. О библиотеке Герсониды см.: [Weil, 1991].

движения облака из-за скорости его движения, — но было бы чудом, если бы тень отступила на десять ступеней в противоположном движению облака направлении. Поэтому чудом явилось изменение движения облака с того направления, в котором оно двигалось в установленный пророком момент времени. Отсюда следует, что чудо произошло не в сфере вечных явлений.

Надлежит понимать, что некоторые из более поздних мудрецов нашей Торы соглашались с тем, что явствует из сказанного нами в этой главе. Так, они сказали: «“А если Господь сотворит необычайное”... если уста Геенны уже сотворены — хорошо, если нет — Господь сотворит их»⁵², — имея в виду, что разверзание земли происходит из-за дымного пара, порожденного в недрах земли; из него происходит некое подобие огня, и земля раскрывается в том месте, где это [подобие огня] остается длительное время, как было разъяснено в трактате «О знаках». Огонь выходит в том месте, где открывается земля; это явление называется «Гегином» на нашем языке, как очевидно из [названия места] «гай бен Гином»⁵³, [расположенного] недалеко от Иерусалима. Возражение «Не написано ли “нет ничего нового [под солнцем]”?»⁵⁴ подразумевает, что невозможно, чтобы природа изменила свой обычай. [Мудрецы же отвечают]: «Смотрите, уста его были открыты», — желая сказать, что чудо состояло не в принятии решения о создании новой вещи, ибо разверзание земли таким образом может произойти и благодаря природному порядку. Новизна состояла в длительности времени. И это событие подобно другим чудесам: превращение посоха в змею было сделано естественным образом за чудесный промежуток времени по сравнению с постепенным изменением формы посоха в форму змеи. Чудо состояло в том, что превращение посоха происходило без промежуточных [форм], каковые он принял бы, если бы превращение происходило в соответствии с природным порядком. Из этого рассуждения очевидно, что они [т.е. мудрецы] полагали: невозможно, чтобы что-то случилось чудесным образом, если нельзя, чтобы это событие произошло в соответствии с природным порядком за длительное время. Соответственно, поскольку очевидно, что невозможно, чтобы природным образом изменился порядок движения небесных тел, ясно, что невозможно, чтобы в этой области было сотворено чудо. Таким образом, разъяснено, с какими вещами чудеса могут произойти, а с какими — не могут; и разъяснено также, что все чудеса суть события подлунного мира, которые происходят в будущем как будущем [а не с необходимостью], — ибо в этом смысле они возможны, [а не необходимы].

⁵² [Санхедрин, 1880, 219].

⁵³ То есть «долина бен Хином».

⁵⁴ [Санхедрин, 1880, 219], внутри — цитата из Еккл. 1:9.

Список использованных источников и литературы

- Аверроэс, 1999 — *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения / Пер. под ред. С.И. Еремеева. Киев; СПб.: УЦИМИ-Пресс; Алетейя, 1999. 688 с.
- Аверроэс, 2019 — *Ибн Рушд (Аверроэс)*. О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая / Пер. с араб., пред. и комм. Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. № 12 (2). С. 463–498.
- Аристотель, 1937 — *Аристотель*. О частях животных / Пер. с греч., вст. ст., комм. В.П. Карпова. М.: Биомедгиз, 1937. 219 с.
- Аристотель, 1976 — *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель, 1978 — *Аристотель*. Топика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 2 / Ред. З.Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. С. 348–531.
- Аристотель, 1981 — *Аристотель*. Метеорологика. *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 3 / Ред., вст. ст., прим. И.Д. Рожанского; пер. Н.В. Брагинской, Т.А. Миллер, А.В. Лебедева, В.П. Карпова. М.: Мысль, 1981. С. 442–556.
- Аристотель, 1983 — *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4 / Ред., вст. ст., А.И. Доватур, Ф.Х. Кессиди; пер. Н.В. Брагинской. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
- Герсонид, 1923 — *Р. Леви бен Гершом*. Милхамот-а-Шем. Берлин: Луис Ламм, 1923. 464 с.
- Крескас, 1990 — *Р. Хасдай Крескас*. Ор-а-Шем. Иерусалим: Сифрей Рамот, 1990. 419 с.
- Санхедрин, 1880 — Талмуд Бавли. Масехет Санхедрин. Вильна: Вдова и братья Ромм, 1880. 226 с.
- Arama, 1849 — *Arama I. Akedath Yitzhak*. Т. 1. Pressburg: Verlag von Victor Kittseer, 1849. 598 s.
- Glasner, 1995 — *Glasner R.* Levi Ben Gershom and The Study of Ibn Rushd in The Fourteenth Century // *The Jewish Quarterly Review*. 1995. Vol. 86. № 1–2. P. 51–90.
- Eisenmann, 2022 — *Eisenmann E.* Gersonides as Commentator in the Light of his Supercommentary on Averroes's Epitome of the Physics // *Revue des Études Juives*. 2022. Vol. 181. Is. 1–2. P. 185–222.
- Harvey, Fontaine, 2020 — *Harvey S., Fontaine R.* The Supercommentaries of Gersonides and His Students on Averroes's Epitomes of the Physics and the Meteorology // *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre*. Leiden: Brill, 2020. P. 47–78.
- Ivry, 1991 — *Ivry A.L.* Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima // *Gersonides en son temps. Science et philosophie médiévales*. Louvain; Paris: E. Peeters, 1991. P. 235–251.
- Kellner, 1979 — *Kellner M.M.* R. Levi Ben Gerson: A Bibliographical Essay // *Studies in Bibliography and Booklore*. 1979. Vol. 12. P. 13–23.
- Kellner, 1976 — *Kellner M.M.* Gersonides and his cultured despisers: Arama and Abravanel // *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*. 1976. Vol. 6. № 2. P. 269–296.

- Klein-Braslavy, 2010 — *Klein-Braslavy S.* Gersonides' Use of Aristotle's Meteorology in his Accounts of some Biblical Miracles // *Aleph*. 2010. Vol. 10. № 2. P. 240–313.
- Klein-Braslavy, 2011 — *Klein-Braslavy S.* “Without Any Doubt”: Gersonides on Method and Knowledge. Boston: Brill, 2011. 352 p.
- Ralbag, 1547 — *Ralbag*. *Perush ha-Ralbag al ha-Tora*. Venice. 1547. URL: https://www.sefaria.org/Ralbag_on_Torah?tab=contents (дата обращения: 06.11.2024).
- Weil, 1991 — *Weil G.E.* *La Bibliothèque de Gersonide D'après son catalogue autographe*. Louvain; Paris: E. Peeters, 1991. 168 p.

References

- Arama, I. *Akedath Yitzhak* [Binding of Isaac]. Pressburg: Verlag von Victor Kittseer, 1849, 598 ss. (In Hebrew)
- Aristotle. *O chastyakh zhivotnykh* [On the Parts of Animals]. Trans., intr., comment. by V.P. Karpov. Moscow: Biomedgiz, 1937, 219 pp. (Russian Translation)
- Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics]. In: *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 1* [Works in 4 vols. Vol. 1]. Ed. by V.F. Asmus. Moscow: “Mysl” publ., 1976, pp. 63–367. (Russian Translation)
- Aristotle. “Topika” [Topics]. In: *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 2* [Works in 4 vols. Vol. 2]. Ed. by Z.N. Mikeladze. Moscow: “Mysl” publ., 1978, pp. 348–353. (Russian Translation)
- Aristotle. “Meteorologika” [Meteorology] In: *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 3* [Works in 4 vols. Vol. 3]. Ed., intr., comment. by I.D. Rozhanskii; trans. by N.V. Braginskaya, T.A. Miller, A.V. Lebedev, V.P. Karpov. Moscow: “Mysl” publ., 1981, pp. 442–556. (Russian Translation)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics]. In: *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 4* [Works in 4 vols. Vol. 4]. Ed., intr. by A.I. Dovatur, F.Kh. Kessidi; trans. by N.V. Braginskaya. Moscow: “Mysl” publ., 1983, pp. 53–293. (Russian Translation)
- Averroes (Ibn Rušd). *Oproverzhenie oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Ed. by S.I. Eremeev. Kiev; Saint Petersburg: “UTsIMI-Press” publ., “Ale-teiya” publ., 1999, 688 pp. (Russian Translation)
- Glasner, R. “Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in The Fourteenth Century”. In: *The Jewish Quarterly Review*, 1995, Vol. 86, No. 1–2, pp. 51–90.
- Eisenmann, E. “Gersonides as Commentator in the Light of his Supercommentary on Averroes's Epitome of the Physics”. In: *Revue des Études Juives*, 2022, Vol. 181, Is. 1–2, pp. 185–222.
- Harvey, S., Fontaine, R. “The Supercommentaries of Gersonides and His Students on Averroes's Epitomes of the Physics and the Meteorology”. In: *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre*. Leiden: Brill, 2020, pp. 47–78.
- Ibn Rušd (Averroes). “O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya [On the Methods of Proof for the Principles of Creed]”. In: *Minbar. Islamic Studies*, 2019, 12 (2), pp. 463–498. (Russian Translation)

- Ivry, A.L. "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima". In: *Gersonides en son temps. Science et philosophie médiévales*. Louvain; Paris: E. Peeters, 1991, pp. 235–251.
- Kellner, M.M. "R. Levi Ben Gerson: A Bibliographical Essay". In: *Studies in Bibliography and Booklore*, 1979, Vol. 12, pp. 13–23.
- Kellner, M.M. "Gersonides and his cultured despisers: Arama and Abravanel". In: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 1976, Vol. 6, No. 2, pp. 269–296.
- Klein-Braslavy, S. "Gersonides' Use of Aristotle's Meteorology in his Accounts of some Biblical Miracles". In: *Aleph*, 2010, Vol. 10, No. 2, pp. 240–313.
- Klein-Braslavy, S. "Without Any Doubt": *Gersonides on Method and Knowledge*. Boston: Brill, 2011, 352 pp.
- Rabbi Hasdai Crescas. *Or-ha-Shem* [Light of the Lord]. Jerusalem: Sifrei Ramot, 1990, 419 pp. (In Hebrew)
- Rabbi Levi ben Gerson. *Milhamot-ha-Shem* [The Wars of the Lord]. Berlin: Verlag von Louis Lamm, 1923, 464 pp. (In Hebrew)
- Ralbag. *Perush ha-Ralbag al ha-Tora* [Commentary of Ralbag on Torah]. Venice. 1547. URL: https://www.sefaria.org/Ralbag_on_Torah?tab=contents (accessed on: 06.11.2024). (In Hebrew)
- Babylonian Talmud*. Vilna: Widow and Brothers Romm, 1880, 226 pp. (In Hebrew)
- Weil, G.E. *La Bibliothèque de Gersonide D'après son catalogue autographe*. Louvain; Paris: E. Peeters, 1991, 168 pp.

РЕЦЕНЗИИ

Taha Abdollahi-Sohi

(*Alumnus, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran;*
16, Azar Str., Tehran, 1417935840; e-mail: tahasohi1377@gmail.com)

HIJAZ: THE CROSSROAD OF ISLAM

A Review of: al-‘Ujaymī, Ḥasan b. ‘Alī. *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz*
(*Khabāyā al-zawāyā “Secrets of the Lodges” & Risāla fī ṭuruq al-ṣūfiyya*
“*Treatise on Sufi Orders*”). Ed. by Naser Dumairieh. Leiden: Brill, 2023, 521 pp.¹

Abstract. This review examines “Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz” which is a collection of three Arabic treatises, by Ḥasan b. ‘Alī al-‘Uḡaymī, concerning the Sufi activities in the pre-Wahhābi Hijaz. After presenting an overview of Dumairieh’s illuminating introduction and al-‘Uḡaymī’s treatises, I tried to discuss how this book, and others in its genre, should be understood and how they could contribute to the field of Sufi studies.

Keywords: Sufi Studies, Intellectual History, Ottoman Empire, Sufi Orders, Sufi Lodges, Ḥasan b. ‘Alī al-‘Uḡaymī, Hijaz.

“The paths towards God are as numerous as the breaths of creatures” [Ibn ‘Arabī, 2:317].

Considering Hijaz’s current situation, speaking of its Sufi side may come as a surprise. But pre-Wahhābi Hijaz was a major center for Sufi life and the home of more than 150 Sufi masters, 40 Sufi orders, and numerous Sufi lodges. Being the destination for Muslims performing the pilgrimage (*ḥaḡḡ*) to Mecca and visiting the tomb of the Prophet in Medina, Hijaz offers a unique opportunity for knowledge transmission and circulation between different parts of the Islamic world. During the annual pilgrimage, a diverse array of scholars and Sufis would historically exchange books, certifications (*‘iḡāzāt*) and knowledge.

¹ I would like to sincerely thank Professor Hossein Kamaly for his valuable comments and insights on the draft of this review.

The rise of two strong and wealthy Empires, the Ottomans and Mughals, and their generous donations led to the establishment of many Sufi institutions in Hijaz. Sufi activities of Hijaz reached their peak in the Ottoman period, the number of Sufi lodges (*ribāṭs*) in Mecca alone increased to 156.

Despite the strong presence of Sufi orders in pre-Wahhābi Hijaz, academic literature on the topic has been scarce until recently. The impressive work of Naser Dumairieh, *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Hijāz*, sheds light on a previously understudied territory. The book contains three Arabic treatises, accompanied by a lengthy introduction concerning the Sufi presence in the Ottoman Hijaz and Ḥasan b. ‘Alī al-‘Uḡaymī, the author of the treatises².

The prominent Hijazi Sufi and scholar Ḥasan b. ‘Alī al-‘Uḡaymī (d. 1702) was the most important connecting ring and transmitter of Sufi orders in Hijaz in the 17 and 18th centuries. He was one of the most distinguished students of Ṣafī al-Dīn al-Quṣāṣī (d. 1661) alongside Mullā Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1690) and Muḥammad b. Rasūl al-Barzanjī (d. 1691). As the lecturer of the Grand Mosque of Medina, a prominent Sufi master, and author of a hundred books, al-‘Uḡaymī attracted many students, among whom Ṣāh Walī Allāh Dihlawī (d. 1762) is notable.

The first treatise, titled *Ḥabāyā al-Zawāyā* (“Secrets of the Lodges”), is a list of 144 Sufi masters whom al-‘Uḡaymī was studied or connected with, as well as a list of Sufi centers of Hijaz in his time, their founders, characteristics and the chains of transmissions of their *Shaykh*, which goes back to the founder of each order. Al-‘Uḡaymī’s usage of *isnād* (addressing chain of transmitters) resembles the way that *ḥadīth* scholars connect themselves to the Prophet. *Secrets of the Lodges* is edited critically based on four manuscripts, Dumairieh indicated variant readings, as well as useful descriptions in footnotes. Adding titles to the text and numbering key figures and lodges presented a readable and easy-to-navigate text.

The second treatise, *Risālah fī ṭuruq al-ṣūfiyyah* (“Treatise on Sufi Orders”), presents an account of 40 active Sufi orders of al-‘Uḡaymī’s time. Notably, he was not meant to record all of the Sufis and orders of his time, but the only ones whom he had a connection with or permission to: transmit *ḍikr* (*talqīn al-ḍikr*), open *ḍikr* sessions (*fath maḡālis al-ḍikr*), take the oath of allegiance (*‘ahd al-‘ahd wa al-bay‘ah*), affiliate or initiate others to the Sufi path (*intisāb ‘ilā ‘ahl Allāh*), giving *ḥirqah* to others (*ilbās al-ḥirqah*), and transmitting a treatise. A wide range of information concerning each Sufi order is addressed in the *Treatise on Sufi orders*, including their founder and prominent figures, sometimes the orders’ dress code, and what al-‘Uḡaymī calls *mabnā* (“foundation”) which is the principal rituals of

² This work is not Naser Dumairieh’s only study of Hijazi Sufism. He has published three illustrious books and several articles concerning the history of Sufism in Hijaz: [Dumairieh, 2022^a; Dumairieh, 2022^b; al-Barzanji, 2021; al-Kūrānī, 2025; Dumairieh, 2021^a; Dumairieh, 2021^b; Dumairieh, 2021^c].

each order, that is usually a set of remembrances (*dikr*) alongside with specific way of expressing it or even a contemplative way of sitting. Dumairieh edited *Treatise on Sufi orders* based on two manuscripts, both from Morocco. In addition, he compared the text with Muḥammad b. ‘Alī al-Sanūsī’s (d. 1493) *al-Salsabīl al-ma‘īn fī al-ṭarā‘iq al-arba‘īn*, which is an abridgment of the al-‘Uḡaymī’s treatise.

The last treatise presented in this book is a brief autobiography of al-‘Uḡaymī, titled *Isbāl al-sitr al-ḡamīl ‘alā tarḡamat al-‘abd al-ḍalīl*, which is an account of al-‘Uḡaymī’s intellectual life, his teachers and Sufi masters.

Naser Dumairieh’s *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz* is a perfect example of a well-edited and well-prepared critical edition. His illuminating introduction not only grounds a context for understanding the al-‘Uḡaymī’s treatises but also is a valuable and deep study of the Hijaz’s Sufi tradition in the pre-Wahhābi era.

Sufi *isnād* is a unique and often neglected source for historical studies concerning Sufi orders. Many of the Sufis mentioned in the chains of transmission are absent from other sources since they lacked any significant intellectual aspects or activities. Without considering this genre of Sufi literature, a noteworthy deal of the history of Sufi orders would be neglected. In the coming section, by bringing some examples from the book, I discuss how *Sufis and Their Lodges*, and many other books and treatises in the genre of Sufi *isnād*, could contribute to Sufi studies and how they could bring some understudied dimensions of the Islamic intellectual history into light.

Sufi Intuitions and the Global Approach in Sufi Studies

Although it could be elitist in some ways, the Sufi path is not individualist, in its modern sense, by any means. The Sufi path begins with recognizing *another* person as the source of authority, having a spiritual master is a part and parcel of the Sufi path, a master by whom the tradition is handed down to the disciples [Green, 2012, 5]. This master-disciple relation forms a community of Sufis, communities in which the Sufi path sustains and transfers. So, the tradition of the Sufi path is handed over in the context of master-disciple relations, which themselves form different orders, and they are closely associated with Sufi lodges, as the physical context of the Sufi path. These authority-building Sufi lodges usually sustain the Sufi path by providing them with material resources, they are a place for gathering, performing rituals, and remembrancers, that let the Sufi path be handed down and sustained [Ibid., 7]. As Nile Green puts it: “It is institutions that select, preserve, and propagate the textual and spoken discourses that persuade a given social group to follow a particular set of beliefs and behaviors” [Green, 2020, 4].

It’s important to keep in mind that these Sufi institutions, and individuals living in them and forming their identity through them, are not in the isolation from other institutions and communities, and they are constructed in a dynamic process

of deconstructing different national, regional, and ethnic identities and reconstructing them into new collective identities.

To understand the social actuality of Sufism it is not enough to merely investigate the belief system of Sufis and their contemplative methods, but to examine the organizations that define, authorize, and expound Sufism, to examine the social mechanisms that bring to gather different geographical parts and Sufi traditions to gather [Green, 2020, 4].

Due to the dynamic nature of these institutions and social constructions, their soft aspects (i.e. their teachings, texts, contemplative methods, and the masters themselves) could easily move through geographical regions. *Sufis and Their Lodges* provide us with a valuable tool to track down these trans-border transitions and study Sufi lodges, to understand the dynamic identity of Sufi orders.

These trans-border transitions of Sufi paths and orders could be seen as “longue durée processes through which a tradition was gradually created, expanded, reconfigured” [Green, 2012, 13]. Notably, this notion refers to a slow process of history, during which a phenomenon remains stable and changes slowly over centuries and regions [Papas, 2020, 12].

Take the *Ḥātimiyyah* order, for instance, the order attributed to Ibn ‘Arabī (d. 1240). By several mediators al-‘Uḡaymī’s chain of transmission in *Ḥātimiyyah* order reaches Šams Maḡribī (d. 1408) and from him, with some mediators, to Šadr al-Dīn Qūnawī (d. 1274) and Ibn ‘Arabī himself [al-‘Ujaymī, 2023, 420]. Al-‘Uḡaymī was living in Hijaz, Maḡribī in Tabriz, Qūnawī mostly in Konya, Ibn Arabi in Al-Andalus and later in Syria. It’s interesting that a single order handed over diverse geographical parts of the Islamic world and yet sustained its identity. The transitions of each order, and its presence in different provinces, could be tracked using its chains of transmission.

How Sufis See “Other” Sufis?

Sufis and Their Lodges also reflect the reception of al-‘Uḡaymī of different Sufi orders and Sufis of other parts of the Islamic world. In the *Treatise on Sufi orders*, al-‘Uḡaymī concludes the chapter on the *Mawlawī* order with these words: “Most of those affiliated with this order, of the people of *Rūm*, have been overcome by malice and misbeliefs” [Ibid., 401].

Avoiding the dangers of a naïve generalization, I do not wish to claim that the declaration of al-‘Uḡaymī sums up the general attitude of Hijazi Sufis towards the followers of the *Mawlawī* order, but these brief personal notes distributed all around the book are a valuable source to study the encounters of different orders and Sufis, to examine how they define their identity as distinct Sufi orders.

Not all of these expressions are always as straightforward as this, they are even sometimes in a sarcastic way or more subtle than al-‘Uḡaymī’s declaration. Before

wrapping up and moving forward, I like to bring two more expressions from other sources into consideration; two similar expressions, from two prominent Sufi masters, concerning Ibn ‘Arabī.

Sa’d al-Dīn Ḥamawī (d. 1252), a prominent *Kubrawī* Sufi from the northeast of Iran, was a disciple of Naḡm al-Dīn Kubrā (d. 1221) and Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 1234). As a lifelong traveler, he encountered and was in connection with many prominent figures; among those Ibn ‘Arabī is noteworthy. He reflects on his encounter with him as such: “Ibn ‘Arabī is an ocean without shore, but the light of Muḥammad’s obedience in [Šihāb al-Dīn] al-Suhrawardī is something else” [Ġiyāṭ al-Dīn Ḥamawī, 2011, 27].

Šams Tabrīzī (d. 1248), in his *Discourses*, puts forward a very similar statement: “Shaykh Muḥammad was quite like-minded, a great companion, and a remarkable man, but he was not in the obedience [of prophet Muḥammad]” [Tabrīzī, 2012, 299].

I wish not to delve into the meaning of prophet’s obedience, which seemingly Ibn ‘Arabī lacked, from the perspective of these two famous Sufi masters; my objection here is merely bringing these expressions into consideration to see them not just as sheerly personal preferences, but as devices and practices which their intentionality should be understood. These expressions could be contextualized in terms of how Sufis see orthodoxy in the Sufi path; but beyond the dichotomy of orthodoxy and heterodoxy I wish to understand them as indications of the diverse spiritual status of Sufis. In other words, I consider different attitudes of Sufis towards *taṣawwuf* (“the path(s) of becoming Sufi”). The juxtaposition of these criticisms with recognizing the prominent status of Ibn ‘Arabī is quite interesting and worth further consideration, which is far beyond the scope of this review.

Sufi Path(s)

Another interesting phenomenon that represented itself in this book is the openness of the Sufi path, at least some Sufis and al-‘Uḡaymī among them, toward “others.” While recognizing the distinct identity of each Sufi order, al-‘Uḡaymī does not hesitate to assimilate them all into his own identity and attribute himself to many Sufi orders³. But what does it mean to be attributed to many Sufi orders, since one, due to the boundaries of human capabilities, cannot practice even a handful of them simultaneously. It seems that such attributions are an act of calming spiritual authority, since every bond and relation to a Sufi order is a path or bond to prophet Muḥammad himself; so the more orders one is attributed to, the more he or she is authorized

³ The phenomenon of mixed spiritual identity is not quite rare in Sufism. Sufis, especially those who live in areas that are exposed to other orders, usually tend to seek grace (*baraka*) from other Sufi masters, which is sometimes in the form of receiving a cloak from another master, which is called *ḥirqat al-tabarruk* (“cloak of blessing”).

as a Sufi master. Just as among *ḥadīṭ* scholars, the more paths they have, the more they are authorized and recognized as authentic scholars. The number of orders that al-‘Uḡaymī mentions and attributes himself to, is worth considering as well. The number forty (‘*arba ‘īn*) is a highly symbolic number in Islamic culture, it usually indicates the multiplicity of something, and in the Sufi path it’s the duration of a full-time spiritual retreat⁴.

Sufi Methods of Contemplation

The diversity that embedded deeply in the Sufi path is well-represented in *Sufis and Their Lodges*. These different Sufi orders, although all of them are the Sufi path(s), have their distinct contemplative methods and even sometimes their dress codes. For instance, al-‘Uḡaymī mentions that *Ḥalwātī* Sufis wear black clothes while *Burhānī* Sufis wear green [al-‘Ujaymī, 2023, 394, 403]. This book is a rich source for comparative studies of Sufi contemplative methods and even the socio-cultural customs that distinguish their collective identity and their order from others.

To sum things up, al-‘Uḡaymī’s treatises not only shed light on the pre-Wahhābī intellectual history of Hijaz, but it’s also a rich source for studying Sufi institutions, Sufi orders’ trans-borders transmission, Sufi’s reception of the Sufi path, Sufi contemplative methods, etc. Although their importance in Sufi studies could not be exaggerated, most Sufi *isnāds* are still in the form of manuscripts and still wait to be edited and brought to academic attention.

References

- Al-Barzanḡī, Muḥammad b. Rasūl. *Al-Ġāḍib al-ḡaybī ‘ilā al-ḡānib al-ḡarbī fī ḥall muškilat al-ṣayḥ Muḥī al-Dīn Ibn ‘Arabī* [Mysterious Guide to the Western Side: Solving the Problem of Shaykh Muḥī al-Dīn Ibn ‘Arabī]. Ed. by Naser Dumairieh. Beirut: Dar al-Madar al-Islami, 2021, 673 pp. (In Arabic)
- Dumairieh, N. *Intellectual Life in the Hijaz before Wahhabism: Ibrāhīm al-Kūrānī’s Theology of Sufism*. Leiden: Brill, 2022, 372 pp.
- Dumairieh, N. “Revising the Assumption that Ḥadīṭ Studies Flourished in the 11th/17th-Century Ḥiḡāz: Ibrāhīm al-Kūrānī’s (d. 1101/1690) Contribution”. In: *Arabica*, 2021, No. 68, pp. 1–35.
- Dumairieh, N. “Some Aspects of the Hijaz’s Contribution to the Defense of Ibn ‘Arabī and His Thought”. In: *Intellectual Connections between Jazīrat al-‘Arab and Jazīrat al-Andalus*. Durham: The International Association for the Study of Arabia, 2021, pp. 85–97.

⁴ Derived from Quran 7:142: “And We appointed for Moses thirty nights, and We completed them with ten [more]; thus was completed the appointed term of his Lord: forty nights” [Nasr, 2017].

- Dumairieh, N. "Al-Qushāshī and al-Kūrānī on the Unity of God's Attributes (*waḥdat al-ṣifāt*)". In: *Islamic Thought through the Art of Translation: Texts and Studies in Honor of William C. Chittick and Sachiko Murata*. Ed. Mohammed Rustom. Leiden: Brill, 2022, pp. 202–224.
- Ġiyāṭ al-Dīn Ḥamawī, 'Abū al-Futūḥ. *Murād al-Murīdīn* [The Desire of the Seekers]. Tehran: The Institute of Islamic Studies University of Tehran; McGill University, 2011, 248 pp. (In Arabic)
- Green, N. *Global Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020, 180 pp.
- Green, N. *Sufism: A Global History*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2012, 286 pp.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Al-Fūtūḥāt al-Makkīyah* [The Meccan Revelations]. In 9 vols. Beirut: Dār 'Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī, n.d.
- Al-Kūrānī, Mullā Ibrāhīm. *Al-'Ayn wa-l-'Aṭar fī 'Aqā'id 'Ahl al-'Aṭar* [The Eye and the Trace: on Traditionalists' Creeds]. Damascus: Dār al-Šayḥ al-Akbar, 2025, 320 pp.
- Nasr, S.H. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: Harper-Collins, 2017, pp. 2048.
- Papas, A. *Sufi Institutions*. Leiden: Brill, 2020, 458 pp.
- Tabrīzī, Šams. *Maqālāt* [Discourses]. Tehran: Ḥārazmī, 2012, 1023 pp. (In Persian)
- Al-'Ujaymī, Ḥasan b. 'Alī. *Sufis and Their Lodges in the Ottoman Ḥijāz (Khabāyā al-zawāyā "Secrets of the Lodges" & Risāla fī ṭuruq al-šūfiyya "Treatise on Sufi Orders")*. Ed. by Naser Dumairieh. Leiden: Brill, 2023. 521 pp.

Ю.Е. Федорова

(кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Институт философии РАН; Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул.,
д. 12, стр. 1; e-mail: juliia_fedorova@mail.ru)

КЛЮЧ К ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШЕ

Рецензия на: 'Аттар, Фарид ад-Дин. Божественная книга (Илахи-наме):
в 2 кн. / Изд. подгот. Л.Г. Лахути. М.: Ладомир; ВРС, 2022. 890 с. + 567 с.

Аннотация. В рецензии представлен обзор первого полного комментированного перевода на русский язык «Божественной книги» ('Илāхī-nāma) персидского поэта-суфия кон. XII — нач. XIII в. Фарйд ад-Дйна 'Атṭāra Нйшāпūrй, подготовленного Л.Г. Лахути. Рецензент последовательно рассматривает сюжет «Божественной книги», анализирует подход переводчика к тексту, показывая ценность поэмы для историко-философской иранистики. Предлагается посмотреть на перевод как на средство взаимодействия с интеллектуальным полем иранской культуры и найти ответ на вопрос: насколько Л.Г. Лахути удастся перекинуть «смысловой мост» к 'Атṭāру, приблизить поэму к русскоязычному читателю, воссоздать ее суфийский контекст. «Божественная книга» не получила столь широкую известность как «Язык птиц» (*Манṭиқ ат-ṭайр*), но не менее интересна нетривиальным исследованием человеческой души, ее свойств и устремлений. Особая заслуга переводчика состоит в демонстрации способа философствования 'Атṭāра. Через притчи, в которых халиф размышляет о желаниях сыновей, поэт раскрывает основные концепты суфийского учения (любовь ('ишк), самопознание и пробуждение души на пути к Богу (ṭарйқ), единобожие (тавхйд) и др.). «Божественная книга» явилась отражением эпохи 'Атṭāра, но не в смысле описания реалий того времени, а в том, что касается формы и способа бытования суфийского знания. Показано, что в «Божественной книге» закреплена характерная для персидского суфизма модель дидактического текста.

Ключевые слова: Фарйд ад-Дйн 'Атṭār, Лейла Лахути, суфизм, персидская литература, дидактическая поэма (*маснавй*), «Божественная книга» ('Илāхī-nāma), притча, перевод.

Yulia E. Fedorova

(PhD, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, RAS;
Goncharnaya str., bld. 12s1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: juliia_fedorova@mail.ru)

The Key to the Human Soul

A Review of: ‘Attar, Farid al-Din. *Bozhestvennaya kniga* (Ilakhi-name)
[Divine Book (*Ilāhī-nāmah*)], trans. by L.G. Lakhuti, vol. 1–2.
Moscow: Lodomir Publ., VRS, 2022, 890 p. + 567 pp. (Russian Translation)

Abstract. The review presents an overview of the first complete Russian annotated translation of the “Divine Book” (*Ilāhī-nāmah*) by Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī, the Persian Sufi poet of the late 12th — early 13th centuries, prepared by L.G. Lakhuti. The reviewer consistently examines the plot of the “Divine Book”, analyzes the translator’s approach to the Persian text, and demonstrates the value of ‘Aṭṭār’s poem for historical and philosophical Iranian studies. It is proposed to look at translation as an instrument of interaction with the intellectual field of Iranian culture and find an answer to the question: does L.G. Lakhuti succeed in throwing a “semantic bridge” to ‘Aṭṭār, bringing the “Divine Book” closer to the Russian-speaking reader, and recreating its Sufi context. The “Divine Book” is less known than “The Language of the Birds” (*Manṭiq al-ṭayr*), but no less important. In it, ‘Aṭṭār presented a non-trivial teaching of the human soul, its qualities and aspirations. The translator’s special merit lies in demonstrating ‘Aṭṭār’s method of philosophizing. We see how, through the story of the king’s conversation with his sons about their desires, the poet reveals the central concepts of Sufi doctrine: love (*‘ishq*), self-knowledge and awakening of the soul on the Path to God (*ṭarīq*) and monotheism (*tawḥīd*). The “Divine Book” was a reflection of the era in which the poet lived, but not in the sense of describing the realities of that time, but in what concerns the form of existence of Sufi knowledge. It is shown that the “Divine Book” enshrines the special model of Persian Sufi didactic text.

Keywords: Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār Nīshābūrī, Leila Lakhuti, Sufism, Persian Literature, Didactic Poem (*mathnawī*), “Divine Book” (*Ilāhī-nāmah*), Parable, Translation.

В 2022 г. тихо, если не сказать незаметно, для отечественной научной общности свершилось по-настоящему значительное событие — вышел в свет полный комментированный перевод уникального литературного памятника — «Божественной книги» (*‘Ilāhī-nāma*) средневекового персидского поэта Фарид ад-Дина ‘Аṭṭāра Нйшāпūrй (кон. XII — нач. XIII в.). Издание подготовила Лейла Гасемовна Лахути, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, вдумчивый исследователь и переводчик персидской поэтической классики. В результате мы получили возможность познакомиться с одним из лучших образцов суфийской дидактической поэмы (*maṣnavī*), услышать живой голос ‘Аṭṭāра, бережно сохраненный и переданный переводчиком.

За несколько лет, что прошли с момента публикации «Божественной книги», не было напечатано ни одной рецензии, хотя работа была встречена нашими коллегам и иранистами (литературоведами и филологами), очень тепло, а сам перевод ждали долгие годы. Появление этого текста исключительно важно и для развития историко-философских исследований, но этот факт, к сожалению, не столь очевиден. Все еще трудно преодолеть известный скепсис по отношению к поэтической форме выражения знания, основной «недостаток» которой — иносказательность и потому невозможность выстроить связное непротиворечивое рассуждение — видится в принципе неискоренимым. Но поэзия отнюдь не «методологический оппонент» строгой систематизации. Напротив, персидские поэты-суфии старались упорядочить свои религиозные переживания, а также накопленные знания в области суфийской теории и практики. Для описания коротких быстротечных состояний (*aḥwāl*) они зачастую прибегали к поэтическому языку: «Поэзия воздействует непосредственно на чувство и, следовательно, может передать самые тончайшие оттенки переживаний, которые иным способом зафиксированы быть не могут» [Бертельс, 1965, 60–61]. Это стремление к *точности* в описании собственных переживаний позволило поэтам разработать особый язык для их осмысления — *uṣṭilāḫāt aṣ-ṣūfīyīa*. Со временем появились специальные словари поэтических терминов и выражений, в которых за каждой поэтической формулой были закреплены соответствующие термины суфийского учения и/или их сочетания. В этом ракурсе — как один из выдающихся примеров поэтической фиксации знания и филигранно выстроенного суфийского дискурса — и следует рассматривать «Божественную книгу» ‘Аṭṭāra.

Публикация перевода поэмы стала, по сути, камерным событием, и это, что символично, полностью соответствовало духу ее автора с присущей ему подлинно суфийской добродетелью — скромностью (*frūṭīnī*). ‘Абū Йазиду ал-Бистāmī (848–875), основоположнику т.н. опьяненного направления в суфизме, приписывают афористичное высказывание о суфийских добродетелях: «Суфий должен обладать щедростью океана, снисходительностью солнца и скромностью земли» [Шimmel, 2012, 340]. ‘Аṭṭāra с его поэтической плодovitостью, умением щедро делиться знанием как с учеными мужами (*ḫāṣṣa*), так и самыми обычными слушателями (*‘āmma*) обладал еще и скромностью истинного суфия. Завершив традиционные странствия за мудростью, он вел уединенный образ жизни и при всем своем незаурядном литературном таланте заверял, что поэтом (*shā‘ir*) себя вовсе не считает, но лишь рассказывает о деяниях суфиев минувших дней [‘Аṭṭār, 1386 г.х., 450].

Не менее скромн и переводчик «Божественной книги». Л.Г. Лахути отличается трепетное и уважительное отношение к тексту и поэту. Ей удастся поймать в переводе правильную интонацию, точно передать настроение всей истории, не перебивая и не заглушая в переводе самого автора, ‘Аṭṭāra, найти баланс между верностью персидскому оригиналу и прекрасным русским языком.

Тем не менее я решилась прервать это скромное молчание, обратить внимание на «Божественную книгу» именно сейчас. Прошло еще не так много времени, чтобы книга окончательно пропала из поля зрения потенциальных читателей, и они смогли бы убедиться, что она действительно необходима каждому из нас — независимо от того, имеет ли человек отношение к профессиональному изучению персидской литературы и суфизма, или же им движет интерес к чему-то новому, созданному по непривычным для нас литературным канонам.

I

‘Атṭār и его «Божественная книга»

Фарид ад-Дин ‘Атṭār (1145/1146 — около 1221) — поэт удивительной судьбы, в жизнеописании которого неразрывно сплелись правда и вымысел, создав примечательный портрет¹. Уроженец Нишапура, крупнейшего центра хорасанского суфизма, потомственный аптекарь, и вероятно, врачеватель, ‘Атṭār не получил «академического», системного образования, но постиг основы религиозных наук и поэтического искусства, избрав для себя суфийский путь служения Богу, а не стезю придворного поэта. Оставляя за скобками споры о поэтическом наследии ‘Атṭāра, отмечу, что в историю персидской литературы он вошел как «величайший мастер *маснави*»² [Шиммель, 2012, 299] и «распространитель благоухания божественного знания» [Чалисова, 2016, 196]³.

«Книга тайн» (*Асрār-nāma*), «Книга скорби» (*Муṣībat-nāma*), «Божественная книга» (*‘Илāhī-nāma*) и «Язык птиц» (*Мантиқ ат-ṭайр*) — главные поэмы ‘Атṭāра. Они явились итогом почти двухсотлетней традиции разработки формы для пространного изложения суфийского учения, основоположником которой был другой прославленный персидский поэт ‘Абū ал-Маджд Мадждūd Санā’й (1087–1130). Появление *маснави* не только означало развитие нового жанра суфийской поэзии, но и послужило важным инструментом для активного распространения суфийского же знания. Следуя по стопам Санā’й, Фарид ад-Дин ‘Атṭār соединил суфийскую проповедь (с характерными для нее вопросно-ответной формой и «украшениями» в виде притч) с обрамленной

¹ Подробные биографические сведения об ‘Атṭāре собраны в: [Лахути, 2022⁶, 897–962; Федорова, 2023, 25–58].

² *Маснави* представляет собой довольно объемную поэму, написанную двестишестью (бейтами) с попарно рифмованными полустихиями (*мисрā’*). В отличие от коротких газелей или рубай, она позволяла подробно излагать философские и этические концепции, сочетать увлекательный сюжет с глубоким философским содержанием.

³ Отсылка к литературному псевдониму (*тахаллус*) поэта: ‘Атṭār — букв. «наполняющий благоуханием», а также «изготовитель благовоний», «аптекарь».

повестью и создал каноничный вариант суфийской поэмы, которая стала служить источником вдохновения для последующих поколений поэтов.

«Божественная книга» составлена из шести циклов бесед халифа с сыновьями, каждый из которых обладает глубокими познаниями⁴. Когда отец просит их поведать о самых сокровенных желаниях (*арзӯ*), с горечью замечает, что их устремления сосредоточены на материальных благах. Первый сын ищет союза с прекрасной дочерью царя всех пери (*духтар-и шāх-и парийāн*) и видит любовь к ней самой совершенной. Второй сын мечтает овладеть магией (*джāдӯгарӣ*), чтобы сообразовать все в мире со своими желаниями. Третий сын ищет чашу Джамшида (*джām-и Джам*), обладание которой откроет перед ним тайны мироздания. Четвертый сын грезит об источнике воды жизни (*āб-и ҳайāt*), стремясь обрести бессмертие. Пятый сын надеется получить перстень Сулаймана (*ангуштар-и Сулаймāнӣ*), чтобы на века упрочить свое владычество. Шестой сын стремится постичь основы алхимии (*кīmīyā*) и создать эликсир, превращающий металлы в золото. Отец выслушивает сыновей и предлагает подробное толкование их устремлений, привлекая для иллюстрации разнообразные притчи.

Помогая читателям сориентироваться в мире суфийских «смыслов», ‘Аттār предпосылает истории о царе и сыновьях «Воззвание к душе». Здесь он вводит концепцию шести «сыновей» души, которую именует «халифом»:

Ты — царь и халиф навечно,
у тебя шесть сыновей, и каждый — уникален.

585. Каждый твой сын — велик и славен,
ибо в своем искусстве каждый — уникален.

Один — *Нафс*, и место его в чувствовалище,
один — *Шайтан*, и мысли его — в воображаемом.

Один — *Разум*, говорящий об умопостигаемом,
один — *Знание*, что ищет сведений.

Один — *Нищета*, желает небытия [всех вещей],
один — *Таухид*, желает единой сущности.

Если эти шесть обретут путь согласно [высшему] велению,
они обретут Вечное Присутствие [перед Богом].

⁴ Г. Риттер усматривал схожесть композиций «Языка птиц», «Книги скорби» и «Божественной книги» в наличии зачина, рамочной истории с вкраплениями отдельных рассказов и послесловия [Ritter, 2003, 2]. Но в обрамленной повести «Божественной книги» нас встречает открытый финал.

590. Поскольку ты навечно — халиф,
от твоей милости весь мир полон милостивости.

Надень черные [одежды] наместничества, подобно Адаму,
пустись в странствие в себе самой, подобно Вселенной.

[‘Атṭār, 2022^a, 67]

По замыслу Фарйд ад-Дйна ‘Атṭāра, главным персонажем поэмы становится именно халиф, что содержит аллюзию к коранической истории о том, как человек получил статус наместника божьего (*халифа*) на земле⁵. Переводчик поэмы Л.Г. Лахути указывает, что в «Божественной книге» как бы вшиты один в другой «рассказ и о человеке — потомке Адама, и о человеческой душе, которая сущностно непостижима, но проявляется в своих “сыновьях”» [Лахути, 2022^b, 943].

Внимательное прочтение бесед, составляющих ядро «Божественной книги», помогает читателям увидеть в каждом из устремлений сыновей отсылки к суфийским концептам. ‘Атṭār показывает, что подлинный смысл искомой первым сыном любви — возвышение нафс, души, побуждающей к злу (*нафс ’аммāра би-с-сӯ*); ее преобразование в душу успокоенную, готовую к единению с Богом *нафс мутма’инна*). Истинная магия, к которой стремится второй сын, состоит не в способности менять обличья, а в умении подчинить *шайṭāна* воображения, вернуть себе истинное восприятие мира. Желание третьего сына разворачивается в стремление к овладению всеми свойствами разума (*’ақл*), который поможет объяснять мир. Истинная цель четвертого сына обретает форму духовного знания (*’илм*), которое неподвластно времени и смерти. Мечты пятого сына о перстне Сулаймāна на самом деле означают не материальное могущество или власть над миром, а осознание того, что истинная сила заключается в отказе от всех земных привязанностей и от своего «я». Готовность шестого сына создать алхимический эликсир выливается в стремление привести все элементы бытия к единству, что лежит в основании концепции единобожия (*тавхӯд*) в исламе и суфизме в частности.

Итак, ‘Атṭār выстраивает сюжет «Божественной книги» таким образом, чтобы не только выразить центральную идею суфийского учения о стадийности пути к Богу, но и попытаться осмыслить, как именно душа человека может постичь божественное единство (*тавхӯд*). Каждая из бесед фокусируется на различных аспектах этого пути, но неизменным остается рассуждение об основах суфийского учения — самопознании, освобождении от притязаний своего «я» и переживании состояния *фанā*. ‘Атṭār облакает это знание в увлекательные истории и иносказания, что позволяет читателю почувствовать путь души,

⁵ См. суру «Корова»: «И вот, сказал Господь твой ангелам: “Я установлю на земле наместника”. Они сказали: “Разве Ты установишь на ней того, кто будет там производить нечестие и проливать кровь, а мы возносим хвалу Тебе и святим Тебя?” Он сказал: “Поистине, Я знаю то, чего вы не знаете!” [Коран, 1986, 2:28 (30)].

пережить его через поэтическое слово. И это неслучайно: «во всех его аутентичных собраниях сочинений нет ни одного стиха без мистической окраски; фактически, ‘Аттār посвятил суфизму всю свою литературную жизнь [Lewisohn, Shackle, 2006, xix].

II

Переводчик и его стратегия

Переходя к разговору о переводе «Божественной книги» и переводческом «ключе», мне хотелось бы обратить внимание на несколько существенных моментов. Важно иметь в виду, что не существует одного общепризнанного критического издания поэмы. Для средневекового памятника, действительно, это вполне типично. Существует несколько редакций предисловия, до сих пор ведутся споры о том, какое из них является аутентичным. Л.Г. Лахути оказалась в непростой ситуации выбора критического издания, от которого зависело, какой именно вариант *’Илāхī-nāma* предстанет перед русскоязычным читателем. В послесловии она пояснила, что перевод вступительного славословия Богу выполнялся по варианту, выбранному Ф. Рухани, «как наиболее совершенному поэтически» [‘Аттār, 2022⁶, 959]; к работе также привлекалось критическое издание, подготовленное М.Р. Шафй’й Кадканй, в котором собраны и учтены ранее неизвестные рукописи [‘Аттār, 1388 г.х.].

Хотелось бы отметить удачно выбранный перевод названия. Персидское *’Илāхī-nāma* предполагает сразу несколько вариантов перевода: это и «Книга о божественном», и «Книга о Боге», и даже «Книга Бога» по аналогии с «Книгой царей» (*Шāх-nāma*) ‘Абū ал-Қāсима Фирдаусй. Л.Г. Лахути указывает, что здесь может также подразумеваться и личная мольба к Богу: «О Боже!» (*’Илāхī*). В этом случае название поэмы можно перевести как «Книга воззвания к Богу» [Лахути, 2022⁶, 941]. Авторы переводов поэмы на английский и французский языки остановились на более калькированных вариантах (у Дж.-Э. Бойла — «The Book of God», у Ф. Рухани — «Le Livre Divin»). Л.Г. Лахути выбрала вариант «Божественная книга», стремясь к тому, чтобы в названии поэмы был отражен замысел ‘Аттāра, который признавался, что эта книга «явилась от божественной щедрости» [Там же].

Впервые «Божественная книга» была переведена на французский язык. Автором перевода стал Ф. Рухани, ранее подготовивший рукопись поэмы к изданию. В своей работе Рухани следовал формуле: «Неуклонно придерживаться смысла и духа оригинала, стремясь передать содержание текста в той мере, в какой это позволяют возможности французского языка» [‘Аттār, 1990, 32]. В 1976 г., благодаря стараниям Дж.-Э. Бойла, был опубликован перевод поэмы на английский язык. В коротком предисловии он не останавливался на избранном им методе, но указывал, в чем состоит специфика текста и имплицитная

сложность для переводчика: ‘Атṭār прекрасно разбирался в средневековой исламской литературе, знал Коран и хадисы, был глубоко начитан в истории доисламских пророков, сведущ в легендах из эпической поэмы «Книга царей» Фирдауси, с легкостью черпал вдохновение из сказаний об Александре Македонском, Синдбаде-мореходе и народных сказок [‘Атṭār, 1976, xx–xxi].

Безусловно, работа с текстом, созданным в реалиях другой культуры, требует выработки определенной стратегии перевода. Это особенно важно в случае ‘Атṭāра, стиль которого оказывается «насквозь пронизанным намеками на философские доктрины и требующем от читателя уверенной ориентировки в ‘улӯм ас-сӯфиййа» [Бертельс, 1965, 354]. Л.Г. Лахути очень подробно разъясняет свой подход к тексту и способы передачи терминов и реалий:

Предлагаемый здесь филологический перевод в сочетании с историко-филологическим комментарием стремится по мере сил выявить и отразить сложные внутренние взаимосвязи, философское и суфийское наполнение («смыслы») сложной и многослойной поэмы ‘Аттара, а также описать поэтические приемы там, где передать их в переводе не позволяет русский язык. Иначе говоря, перевод не может передать красоту звучания, но старается передать красоту мысли [‘Атṭār, 2022⁶, 954].

В то же время она отмечает с осторожностью, что не стремится вскрыть философский пласт смысла «Божественной книги». Тем не менее проделанная ею работа по составлению комментария помогает вдумчивому читателю прояснить сложные фрагменты поэтического текста. Л.Г. Лахути с такой честностью и основательностью подошла к работе, что в результате к переводу добавился солидный раздел с текстами, отсылки к которым содержатся в «Божественной книге». Так в нашем распоряжении оказался двухтомник, украсивший серию «Литературные памятники».

Для таких текстов, как поэмы ‘Атṭāра, требуется переводчик особого типа и душевного склада. Точно выверенный, отработанный текст и идеально подходящий переводчик, способный понять автора и уловить то, что напрямую не сказано в тексте первоисточника, — вот идеальные слагаемые удачного перевода. Работу над ним можно сравнить с приготовлением *муфарриха* — особого успокоительного снадобья, веселящего сердце и снимающего нервное напряжение. Его варили на огне, добавляя мелко толченный рубин, золотой и серебряный порошок, мускус, а также жемчуг (*джавхар*), который необходимо было предварительно расплавить. Так и переводчик должен расплавить эту «жемчужину», т.е. растворить свое «я», настолько проникнуться духом истории, чтобы не привнести в нее ничего лишнего, от себя, сделать себя выразителем авторского замысла.

Признаюсь, что близко знакома с Л.Г. Лахути. Когда я только приступила к переводу «Языка птиц», именно она помогла мне открыть для себя ‘Атṭāра, найти способ сохранить авторскую тональность в переводе. Опыт и компетенции

Л.Г. Лахути общепризнаны: она участвовала в нескольких масштабных проектах по переводу персидской классики, много сил отдавала редактированию и преподаванию искусства перевода в условиях культурной отдаленности, но 'Атṭār неизменно оставался в центре ее научного интереса, уступая это место только Фирдауси. И наконец, она по-особому работает с текстом 'Атṭāra. Позволю себе поделиться одной из самых любимых притч из «Божественной книги», чтобы дать возможность почувствовать стиль переводчика:

Так рассказывали славные учителя,
что есть лань, которая сорок суток

6540. ни сухой былинки не съест, ни колючки,
лишь раз-другой найдет ароматный цветок.

Когда соблюдет эти сорок дней в чистоте,
на рассвете поднимает голову навстречу утру.

И когда рассвет выдыхает свое дыхание,
она втягивает в себя этот утренний воздух.

Когда то дыхание войдет в кровь ее души,
из ее пупка начинает источаться мускус.

От того дыхания появляется в ней мускус,
и из-за того дыхания желают ее люди.

6545. Знает ли кто в целом мире о том дыхании,
от которого кровь в один миг становится мускусом?!

Если кровь становится мускусом от чистого дыхания,
то может и прах от него сделаться душой.

Да, когда свет Истины войдет в душу,
твое тело полностью примет цвет души.

Что́ я скажу еще! Нет тому возможности,
ибо душе моей на большее нет дозволения.

Если творишь эликсир — вот так твори его,
только создавай этот эликсир на пути веры.

6550. Этот эликсир не в 'Арше и не в Курси,
что ты спрашиваешь? Взыскуй его от своей души!

Создай этот эликсир, если ты муж Пути,
ибо это Божий эликсир для души.

‘Аттār намеренно замыкает цепочку бесед царя с сыновьями «Притчей о мускусной лани», раскрывающей суть истинной алхимии. Поэт показывает, что истинная цель человека — совершенствование в этом особом «алхимическом» искусстве, т.е. постоянное очищение души. Суфийская идея о том, что человек может стать «алхимическим сосудом», превратить себя в средство самопознания Бога, является ведущей интенцией «Божественной книги». Человек должен научиться освобождать себя от привязанностей и эгоистических желаний, чтобы обрести истинное понимание своей души и связи с Богом.

Истории ‘Аттāра указывают путь к такому виду алхимии, — пишет А. Шиммель в предисловии к англоязычному переводу «Божественной книги», — они хранят следы этого аромата разной степени чистоты; все больше погружаясь в них, читатель лучше понимает стоящие перед нами высокие идеалы, изложенные ясным языком, без сухих теологических рассуждений, и тем лучше сможет наполнить сердце благоуханием их мудрости [‘Аттār, 1976, xvi].

Хочется надеяться, что замечательный перевод Л.Г. Лахути найдет отклик у читателей. Каждый, кто доверится мастерству переводчика и откроет «Божественную книгу» с намерением совершить эту духовную трансформацию, непременно пополнит ряды почитателей ‘Аттāра, готовых услышать от него замечательную историю или мудрый совет:

Поскольку ты не знаешь тайны грядущего,
ни на кончик волоска не отрекайся от нее,

не твори в своем невежестве ни признания, ни отрицания,
ибо наличность станет явной [лишь] завтра!

[‘Аттār, 2022^a: 306]

* * *

Книги приходят к читателям разными путями, но неизменно в самый подходящий момент. Теперь настала пора для «Божественной книги» Фарид ад-Дйна ‘Аттāра — и, как мне представляется, это в некоторой степени символично. Поэт жил и писал в непростое время. Литературное творчество стало для него не просто одним из способов выразить приверженность суфийскому учению, оно подарило ему возможность сохранить себя, размышляя о человеческой душе и путях обретения Бога. Стиль ‘Аттāра сразу узнаваем, а тексты обладают ценным свойством: распространяя «аромат» истинного знания, над которым не властно время, они служат утешением в трудные моменты. Я познакомилась с поэзией ‘Аттāра в студенчестве, осваивая перевод с персидского языка, обращалась к его текстам в разные периоды жизни. Они раз за разом помогали осмыслить происходящее, найти ответы на волнующие вопросы.

Л.Г. Лахути назвала послесловие к переводу «Душа человека в историях и диалогах», показывая присущий ‘Аттāру стиль повествования. Найдя верный

переводческий ключ к тексту «Божественной книги», она вручила каждому из нас «ключ» к нашей собственной душе. Благодаря выверенному годами переводу, выросшему из самого сердца, мы погружаемся во вдумчивое исследование человеческой души, предпринимаемое ‘Атṭāром, слышим его призыв вступить на путь самопознания. Во многом этому способствует и визуальное оформление книги, с прекрасно исполненными иллюстрациями, прекрасно предающими дух первоисточника.

«Божественная книга» с ее неоспоримыми литературными достоинствами интересна и для историка философии. Этот текст — фиксация порой эмоциональной, но все-таки последовательной мысли поэта-суфия, отнюдь не образец сдержанной трактатной философии. Читая поэму, мы ощущаем пульсацию мысли ‘Атṭāра-рассказчика, которая всякий раз заново собирается из различных историй, подобно картинке из разноцветных стеклышек в калейдоскопе.

Поэзия придает размышлениям на философские темы личный, в некоторой степени исповедальный характер. Невозможно не восхититься, наблюдая с какой ловкостью и хирургической точностью ‘Атṭār препарирует человеческие желания, не описывая, а показывая, что представляет собой суфийский путь к Богу; как постепенно между душой человека и Богом снимаются «завесы», принимающие форму эгоистичной любви и колдовских чар, стремления к безграничному познанию и бессмертию, неограниченной власти и овладению алхимией. Иносказательная манера ‘Атṭāра оказывается не менее серьезным средством убеждения, нежели философские аргументы.

«Божественную книгу» можно назвать литературным слепком эпохи, «энциклопедией» суфийского учения в том виде, как оно сформировалось ко времени ‘Атṭāра. В то время, наряду с трактатами по теоретическому и практическому суфизму со скрупулезными классификациями «стоянок» и «состояний» на пути к Богу⁶, получили широкое хождение сборники жизнеописаний суфийских подвижников, содержащие полулегендарные, а зачастую и полностью вымышленные сведения, а на суфийских собраниях распевались газели и рубай. Благодаря ‘Атṭāру суфийские идеи получили распространение среди широкой аудитории: от просвещенных мужей и наставников тарикатов до рядовых слушателей на городских улицах и базарах. Все эти формы распространения суфийского знания ‘Атṭār интегрировал в циклы бесед в «Божественной книге», тем самым превратив ее в ценный источник для историко-философского исследования.

⁶ См., к примеру: «Стоянки стремящихся к Богу» (*Манāзил ал-қāсидйн ‘илā Аллāх*) Хакима ат-Тирмизй (ум. 936/938), «Кушайриево послание о суфийской науке» (*ар-Рисāла ал-қушайриййа фй ‘илм ат-таṣаввуф*) ‘Абд ал-Карйма ал-Қушайрй (986–1072), «Стоянки странствующих [к Богу]» (*Манāзил ас-сā’ирйн*) ‘Абдуллāха ал-Ансāрй (1006–1078).

Опубликованный филологический перевод «Божественной книги» открывает перед иранистами и историками философии новые перспективы. Если раньше задача представить философский анализ произведений крупнейших персидских поэтов-суфиев перед историками философии просто не стояла, то сейчас ситуация существенным образом изменилась. За последние годы опубликовано сразу несколько историко-философских работ, в которых освещаются философские взгляды знаменитых персидских поэтов⁷, которые постепенно отвоевывают себе место в ряду крупнейших исламских философов Средневековья.

Список использованных источников и литературы

- ‘Аттār, 1386 г.х. — ‘*Аттār-и Нйшāбӯрӣ, Фарӣд ад-Дйн Муҳаммад ибн Ибрāхӣм. Муҷйбат-нама / Муқаддама, таҷхӣҳ ва та’лиқāt-и Муҳаммад Ризā Шафӣ’й Кадканӣ. Чāп-и 3. Маджмӯ’а-и āсār-и ‘Аттār, 3. Тихрāн: Интишārāt-и Суҳан, 1386 г.х. [2007 /2008]. 957 с.*
- ‘Аттār, 1388 г.х. — ‘*Аттār-и Нйшāбӯрӣ, Фарӣд ад-Дйн Муҳаммад ибн Ибрāхӣм. Илāхӣ-нама / Муқаддама, таҷхӣҳ ва та’лиқāt-и Муҳаммад Ризā Шафӣ’й Кадканӣ // Маджмӯ’а-и āсār-и ‘Аттār, 2. Чāп-и 5. Тихрāн: Интишārāt-и Суҳан, 1388 г.х. [2009 /2010]. 902 с.*
- ‘Аттār, 1990 — *Le livre divin, Elahi-Nameh [par] Fariddudine Attar. Traduction française de Fuad Rouhani. Préf. de Louis Massignon. 2nd ed. Paris: A. Michel, 1990. 478 p.*
- ‘Аттār, 1976 — *The Ilāhī nāmā, or Book of God of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār / Translated from the Persian by John Andrew Boyle; with a foreword by Annemarie Schimmel. Manchester: Manchester University Press, 1976. xxi + 392 p.*
- ‘Аттār, 2022^a — ‘*Аттар, Фарид ад-Дин. Божественная книга (Илахи-наме): в 2 кн. / Изд. подгот. Л.Г. Лахути. Кн. I. М.: Ладомир; ВРС, 2022. 890 с.*
- ‘Аттār, 2022^b — ‘*Аттар, Фарид ад-Дин. Божественная книга (Илахи-наме): в 2 кн. / Изд. подгот. Л.Г. Лахути. Кн. II. М.: Ладомир; ВРС, 2022. 567 с.*
- Бертельс, 1965 — *Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература / Избранные труды. Т. 3. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1965. 524 с.*
- Коран, 1986 — *Коран / Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1986. 727 с.*
- Корнеева, 2021 — *Корнеева Т.Г. Насир Хусрав и его философские взгляды / Отв. ред. А.В. Смирнов, Н.Ю. Чалисова. М.: ООО «Садра», 2021. 224 с.*
- Лукашев, 2020 — *Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. 320 с.*

⁷ Историко-философская реконструкция взглядов Нāсира Хусрава, ‘Аттāра и Махмӯда Шабистарӣ представлена в работах: [Корнеева, 2021; Федорова, 2023; Лукашев, 2000].

- Федорова, 2023 — Федорова Ю.Е. Странствие в познании: Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» / Отв. ред. А.В. Смирнов, Л.Г. Лахути. М.: ООО «Садра», 2023. 288 с.
- Чалисова, 2016 — Чалисова Н.Ю. Путь и дороги праведных в книге 'Аттара «Поминание друзей Божиих» // Шаги | Steps. 2016. Т. 2. № 2–3. С. 194–207.
- Шиммель, 2012 — Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. 536 с.
- Lewisohn, Shackle, 2006 — Lewisohn L., Shackle Ch. Editors' Introduction and Acknowledgements // Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight / Ed. by L. Lewisohn & Ch. Shackle. London; New York: I.B. Tauris; London: in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006. P. xvii–xxvii.
- Ritter, 2003 — Ritter H. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar / Trans. J. O'Kane with the editorial assistance of B. Radtke. Leiden, NL: Brill, 2003. xxvi + 832 p.

References

- ‘Aṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Muṣībat-nāmah: muqaddimah, taṣḥīḥ va ta‘līqāt-i Muḥammad Riṣā Shafī‘ī Kadkanī* [The Book of Sorrow. Intro. & comment. by Muhammad Riza Shafi‘i Kadkani]. Chāp-i 3. Majmū‘ah-‘i āṣār-i ‘Aṭṭār, 3. Tih-rān: Intishārāt-i Sukhan, 1386 H. [2007/2008], 957 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār-i Nīshābūrī, Farīd al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Ilāhī-nāmah: muqaddamah, taṣḥīḥ va ta‘līqāt-i Muḥammad Riṣā Shafī‘ī Kadkanī* [Divine Book. Intro. & comment. by Muhammad Riza Shafi‘i Kadkani]. Chāp-i 5. Majmū‘ah-‘i āṣār-i ‘Aṭṭār, 2. Tih-rān: Intishārāt-i Sukhan, 1388 H. [2009/2010], 902 pp. (In Persian)
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. Le livre Divin, Elahi-Nameh [par] Fariddudine Attar. Traduction française de Fuad Rouhani. Préf. de Louis Massignon. 2nd ed. Paris: A. Michel, 1990, 478 pp.
- ‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn. The Ilāhī nāmah, or Book of God of Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār / Translated from the Persian by John Andrew Boyle; with a foreword by Annemarie Schimmel. Manchester: Manchester University Press, 1976, xxi + 392 pp.
- ‘Attar, Farid al-Din. *Bozhestvennaya kniga (Ilakhi-name)* [Divine Book (*Ilāhī-nāmah*)], trans. by L.G. Lakhuti, vol. 1. Moscow: “Ladomir” publ., VRS publ., 2022, 890 pp. (Russian Translation)
- ‘Attar, Farid al-Din. *Bozhestvennaya kniga (Ilakhi-name)* [Divine Book (*Ilāhī-nāmah*)], trans. by L.G. Lakhuti, vol. 2. Moscow: “Ladomir” publ., VRS publ., 2022, 567 pp. (Russian Translation)
- Bertel’s, E.E. “Sufizm i sufiiskaya literatura” [Sufism and Sufi Literature]. In: E.E. Bertel’s, *Izbrannye trudy* [Selected Works], vol. 3. Moscow: “Nauka” publ., “Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury” publ., 1965, 524 pp. (In Russian)

- Korneeva, T.G. *Nasir Khusrav i ego filosofskie vzglyady* [Nasir Khusraw and His Philosophical Views], ed. by A.V. Smirnov & N.Yu. Chalisova. Moscow: "Sadra" publ., 2021, 224 pp. (In Russian)
- [Krachkovskii I.Yu.] *Koran* [Quran], trans. from Arabic and comm. by I.Yu. Krachkovskii, 2nd ed. Moscow: "Nauka" publ., "Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury" publ., 1986, 727 pp. (Russian Translation)
- Lukashev, A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzglyady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: "Sadra" publ., 2020, 320 pp. (In Russian)
- Fedorova, Yu.E. *Stranstvie v poznanii: Opyt filosofskogo prochteniya poem Farid ad-Dina Attara «Yazyk ptits»* [The Knowledge Journey: Experience of Philosophical Reading of Farid al-Din Attar's Poem "The Language of the Birds"], ed. by A.V. Smirnov & L.G. Lakhuti. Moscow: "Sadra" publ., 2023, 288 pp. (In Russian)
- Chalisova, N.Iu. "Put'i dorogi pravednykh v knige 'Attara 'Pominanie druzei Bozhiikh'" [The Way and the Paths of the Righteous in the Memorial of God's Friends by Farid ad-Din 'Attar]. In: *Shagi | Steps*, 2016, vol. 2, no. 2–3, pp. 194–207. (In Russian)
- Schimmel, A. *Mir islamskogo misticizma* [Mystical Dimensions of Islam], trans. by N.I. Prigarina & A.S. Rappoport, 2nd ed., rev., corr. Moscow: "Sadra" publ., 2012, 536 pp. (Russian Translation)
- Lewisohn L., Shackle Ch. "Editors' Introduction and Acknowledgements". In: Lewisohn L. & Shackle Ch. (ed). *Attar and the Persian Sufi Tradition: the Art of Spiritual Flight*. London; New York: I.B. Tauris; London: in association with the Institute of Ismaili Studies, 2006, pp. xvii–xxvii.
- Ritter, H. *The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar*, trans. by J. O'Kane with the editorial assistance of B. Radtke. Leiden: Brill, 2003, xxvi + 832 pp.

Научно-теоретический журнал

Ишрак. Журнал исламской философии

Ishraq. Islamic Philosophy Journal

2025. Том 3. № 1

Учредитель: Институт философии РАН

Издатель: ООО «Садра»

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77 - 83320 от 19 мая 2022 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*

Зам. главного редактора: *А.А. Лукашев, Ф.О. Нофал*

Выпускающий редактор: *Вс.В. Золотухин*

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Художник: *И.Т. Картвелишвили*

Корректор: *Т.Ю. Кречко*

Подписано в печать с оригинал-макета 30.05.25. Формат 70×100 ¹/₁₆.

Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif .

Усл.-печ. л. 11,61. Тираж 600 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»

109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,

корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Информацию о журнале исламской философии «Ишрак»

см. на сайте журнала:

<https://ishraq.iphras.ru/>

