Ал- Ґазāлӣ срещу Ибн Рушд или случаят „За” или „Против” извечността на света.

Един от основните битийни въпроси, предизвиквали ожесточени спорове и дискусии сред средите на философите е този за произхода и същността на света и каква е неговата природа, ако той е сътворен от всемогъщ, всезнаещ и вечен Създател. Възможно ли е от извечно да произлезе тленно и от единично- множествено?

По именно този въпрос Абу Х̣āмид ал-Ґазāлӣ (450/1058-504/1111) отправя едни от най-ожесточените си критики срещу философите, които смятат света за извечен и съ-единен с Абсолюта, аргументирайки се с основния философски закон, че от подобно може да произлезе само подобно. Това дава основание на философите да твърдят, че не е възможно от вечен и несътворен Творец да произлезе тленен и прехождащ свят.

В едно от най-известните си съчинения *Тахāфут ал-фалāсифа*, известно като „*Опровержение на философите*” Ал-Ґазāлӣ обобщава и събира всички критики и аргументи срещу философите и техните учения и ги излага в 20 основни точки, като проблемът за сътвореността на света и времето се превръща в средоточие на най-разгорещените спорове. Около век по-късно, великият андалуски философ и съдия Ибн Рушд (520/1126-594/1198), известен на Запад повече като Авероес или Коментаторът, написва своето произведение- реплика срещу това на Ал-Ґазāлӣ *Тахāфут ал-тахāфут* или „*Опровержение на опровержението*”, в което оспорва аргументите на противника си и се опитва да докаже правотата на философите.

Преди да се конкретизира върху полемиката, посветена на първия и най-значим проблем- този дали светът е сътворен или не, настоящата разработка ще се занимае с обобщен панорамен преглед на битуващите по това време в арабския свят философски идеи и концепции, като с това целим именно разкриване първоизточника на изказаните аргументи и това как те диалектически търпят развитие, пречупени през един религиозен дискурс в ислямската философско-религиозна мисъл.

Както е известно, древногръцкото философско наследство, заедно с безценни трудове по медицина, астрономия, физика,

оптика, химия, математика и други точни науки е налично днес именно благодарение на преводите на трудовете, направени от старогръцки през сириански на арабски. Така именно арабоезичните *фалāсифа* се запознават с трудовете на Платон, Аристотел, Гален, Хипократ, Парменид, Зенон, Плотин и други именити древногръцки философи. От тях те унаследяват и доразвиват много от основните концепти за битието, душата, света, вселената, Абсолюта, които те инкорпорират в своите трудове, вече пречупени пред дискурса на исляма.

Може да се твърди, че съчиненията, които оказват най-голямо влияние върху арабоезичните философи през средните векове са тези, приписвани на Аристотел, които, обаче, се оказват псевдо аристотелиански текстове. Техният по-късен анализ доказва, че те не са принадлежали на Философа, а са по-късен препис на четвърта книга на *Енеади* на Плотин- основателят на неоплатонизма.[1] Доказаното влияние на неоплатонистичните идеи е откриваемо именно в концепцията за еманацията, която е и космогоничното обяснение на птолемеевия геоцентричен модел на вселената.

Теорията за еманацията гласи, че от Единственото, което е чисто и абсолютно благо, еманира или изтича Първият разум, които посредством съзерцанието на Единственото създава Втория разум и първата небесна сфера. Така се стига до Десетия разум, който е тъй нареченият Активен разум (*ал- ‘аḳл ал- фа‘āл*) и на когото принадлежи сътворението на сетивния свят. Именно по този начин концепцията за еманациите се явява обяснението на иначе парадоксалния проблем: Как е възможно от едно да произлязат много и от нещо, което е вечно и непреходно, неща, които са преходящи и тленни?

До голяма степен тази концепция заляга и в аргументацията на Авероес, който, въпреки че отхвърля тезата, развита от Ибн Сина за трите вида битийност: тази по необходимост, тази в актуалност и тази във възможност, се доближава до нея в своята полемика срещу Ал-Ġазāлӣ.

---

[1] За подробности относно преводаческата традиция и извършваните в Абасидския халифат преводи, както и за влиянието на древногръцката философия вж. Корбен, Анри. *История на ислямската философия.* София: Център за изследване на ислямската цивилизация, 2004. и още Наср, Сайид Хусайн. *Трима мюсюлмански мъдреци.* София: Фондация "Маулана Джалалуддин Руми", 2001.

Ал-Ґазāли започва своята критика и опровержение срещу философите първо с обвинението, че техните концепции и дори терминологията, която те използват за доказване на метафизичните си доктрини са погрешни и има контрадиктивност в мненията им относно едни и същи концепти.

> *уа лау кāнат ‘улӯмухум ал’илхӣйа мутқанат ал- барāхӣн накӣйа ‘ан ал-таẖмӣн ка‘улӯмихим ал- ẓисāбӣйа, лимā йаẖталифӯ фӣхā камā лам йаẖталифӯ фӣ ал- ẓисāбӣйа.*[2]
>
> *И ако бяха техните аргументи относно метафизичните въпроси също толкова лишени от догадки и ясни колкото е аритметичното им познание, то нямаше да са налични помежду им различия по метафизичните въпроси така, както те не са в разногласие по аритметичните такива.*[3]

Трябва да се отбележи, че Ал-Ґазāли борави изключително добре с езика и терминологията на философите и забележките му относно употребата на определени термини е наистина релевантна. Методът, в който е издържана творбата му *Тахāфут ал- фалāсифа* е типично полемичен. В началото на всеки въпрос той синтезира и обобщава мнението на философите, след което дава своето опровержение с подобни на техните аргументи и най-важното- с една и съща терминологична база. Както беше вече споменато, най-големият по обем и един от най-оспорваните въпроси, върху който се води полемиката е този за извечността на света или за неговата сътвореност и преходност. Ал-Ґазāли е привърженик на изконната теологична доктрина за сътворението *ex nihilo*, докато философите поддържат именно обратната теза, че светът е извечен и е съществувал заедно с Абсолюта. Те се аргументират на база неоплатоническата идея за еманацията (*ṣудӯр*). Ал-Ґазāли засяга общо три насоки, в които опровергава аргументите на философите и респективно развива своите собствени: аргументът за времето и движението, аргументът за небесните тела и сфери и този за Волята, който сам по себе си е от чисто религиозно естество.

---

[2] Всички цитати, приведени от оригиналните съчинения на Ал-Ґазāлӣ и Ибн Рушд са взети от изданията, цитирани в библиографията. Ал-Ґазāлӣ, Абӯ Х̣āмид. *Тахāфут ал-фалāсифа*. Бейрут: Дāр ал-фикр ал-лубнāнӣй, 1993, с. 31.

[3] Всички цитати ще бъдат предадени в техническа транскрипция и след това ще бъде приведен техен превод. Оригиналният текст на цитираните пасажи ще бъде изнесен в специално Приложение, където те ще бъдат подредени по своето споменаване в текста на разработката. Бел. авт.

уа таҳқīқуху ’ан йуқāл лима лам йуҳдис̱ ал- ‘āлам қабла ҳудӯс̱ихи? ла йумкин ’ан йуҳāл ‘алā ‘аджазихи ‘ан ал- ’аҳдāс̱ уа ла ‘алā ’истиҳāла ал-ҳудӯс, фа‘ин з̱āлика йу‘аддī ’илā ’ан йанқалиб ал- қадīм мин ал-‘аджаз ’ила ал- қудра, уа ал- ‘āлам мин ал- ’истиҳāла ’илā ал- ’имкāн, уа килāхума маҳāлāн, уа ла ’амкан ’ан йуқāл: лам йакун қаблаху ґараḍ с̱умма таджаддад ґараḍ, уа ла ’амкана ’ан йуҳāл ‘алā фақд ’āла с̱умма ‘алā уджӯдихи, бал ‘’акраб ма йатах̱аййал ’ан йуқāл лам йурид уджӯдаху қабла з̱āлик.

Но по-правдиво е да се каже: „Защо Той [Бог] не е сътворил света преди сътворението му?” Невъзможно е да се каже: „Поради неспособността му да сътворява” или „Поради неспособността на света да бъде сътворен.” Защото това иде да рече, че Извечният е преминал от състояние на неспособност в такова на потенция, а светът от невъзможност към вероятност. Но и двете твърдения са абсурдни. Невъзможно е да се каже също и че преди момента на произхода на света не е имало цел и подир това появила се е цел. Също така невъзможно е да отдадем неналичието на света преди той да е станал наличен на липсата на средства в един момент и на тяхното наличие в последващ момент. Най-близко до въображението е да кажем, че Той не е пожелал съществуването на света преди. Но от това следва, че трябва да се каже: „Светът е резултат от Неговото ставане желаещ, след като не е бил желаещ.” Така че волята би трябвало да има начало във времето. Но появата на волята в Абсолюта е невъзможна, защото Той не е обект на преходни събития. А наличието на волята в не-битието Му не може да го направи желаещ.[4]

Изключително трудно и за двете страни се оказва именно това как да се докаже произхода на нещо материално и преходно от нещо напълно трансцендентално и непреходно, което не търпи изменение нито в темпорално, нито в кондиционално отношение. Философите приемат наличието на тъй наречената Първопричина или арстотеловия Първи двигател, който е Бог, дал тласък на света като безсмъртен демиург. Но въпросът относно евентуалната промяна, която е настъпила в състоянието на въпросния абсолют е това, повдигащо полемиката. Не е възможно да настъпи изменение в нещо неизменно или да се задвижи нещо, което е в покой. Също така как в един момент в Него не е налично желание за действие, а в друг е. Именно за това философите твърдят, че светът е бил създаден от бог по необходимост и е извечен заедно с него. На това Ал-Ґазāлī

[4] *Тахāфут ал-фалāсифа,* с. 41.

отговаря, с редица аргументи, засягащи именно трите аспекта на времето и движението, небесните сфери и техните полюси и Волята.

фа ḳабла уджӯд ал- ‘ālам кāна ал- мурӣд маӯджӯдан, уа ла ’ирāда маӯджӯда, уа нисбатуха ’илā ал- мурāд маӯджӯда, уа лам йатаджаддад мурӣд, уа лам татаджаддад ’ирāда, уа ла таджаддуд лил’ирāда нисба лам такун, фа ’инна кул з̱āлик таґаййур, фа кайфа таджаддада ал-мурāд, уа мā ал- мāни‘ мин ал- таджаддуд ḳабла з̱āлик?

Преди съществуването на света, съществувал е Желаещият, съществувала е и волята, както и отношението ѝ към нейния обект. Желаещият не е придобивал нова форма, също както и волята, а също така не е имало за нея и ново отношение към обекта ѝ, защото иначе всичко това би било податливо на промяна. Как тогава обектът на волята се е появил като нещо ново? И какво го е възпряло да се появи преди съответното му появяване?[5]

Волята е неотменно присъща на Създателя и тя не е нещо, което може да бъде външно привнесено или провокирано от нещо извън Него. Неговото битие неминуемо предопределя това на Волята Му и Той решава кога и дали тя да бъде обективирана или не. Както по-късно се обосновава Ал-Ґазāлӣ, аргументът за проявлението на Волята в темпорален аспект противоречи на нейната атемпорална същност, а наличието или отсъствието на нейния обект трябва да бъде разглеждано чисто екзистенциално като наличие или отсъствие, а не партикуларно като наличие в определен момент и респективно отсъствие в предходен нему момент.

На това Ибн Рушд отвръща с чисто логически прийоми и силогизма, че тогава, когато е налична непосредствената причина за наличието на нещо, то не може то да не бъде реализирано в именно този темпорален момент, в който е налична и въпросната причина. Следователно, ако Създателят е пожелал сътворението на света, то Той е имал волята да го стори и не е възможно светът да е постериорен на волята, защото трябва да се е появил веднага след причината за своето появяване, а именно- волята да бъде създаден.

уа тарāх̱ӣ ал- маф‘ӯл ‘ан ’ирāда ал-фā‘ил джā’из, уа ’аммā тарāх̱ӣхи ‘ан фи‘ал ал-фā‘ил лаху, фа ґайр джā’из. уа каз̱āлик тарāх̱ӣ ал фи‘ал ‘ан ал-‘азм ‘алā ал-фи‘ал фи ал-фā‘ил ал-мурӣд

[5] Ibid,. с. 43.

Възможно е следствието да бъде отложено във времето след волята на вършителя, но да бъде отложено във времето след реалната причина, е невъзможно, както невъзможно е и битието му да бъде отложено във времето след доброволното решение на вършителя за действие.[6]

Аргументът за Волята е неминуемо обвързан с един от най-интересните и едновременно трудни за асимилиране философски проблеми- този за времето и това как се ситуира универсумът в него. За философите времето е безкрайно и то също така е несъздадено, а съществува вечно. Ал-Ġазāлӣ, напротив, отрича съществуването на безкрайното време, приемайки го за сътворено наедно със света, като началото на времето е именно началото на съществуването на света. Той се опитва да докаже, че времето е категория, която е породена именно от човешкото въображение, което не може да си представи наличието на едно битие и неналичието на друго битие и след това наличието на двете битиета едновременно. Според него, за това никак не е необходимо време.

ал-замāн ẖāдиc уа маẖлӯḳ уа лайса ḳаблаху замāн ’аṣлан. уа ма‘на ḳаулина: ’инна аллах мутаḳаддам ‘алā ал-‘āлам уа ал-замāн, ’аннаху субẖāнаху кāна уа ла ‘āлам, сумма кāна уа ма‘аху ‘āлам. уа мафхӯм ḳаулина: кāна уа ла ‘āлам, уджӯд зāт ал-бāрӣ уа ‘адам зāт ал-‘āлам фаḳаṭ, уа мафхӯм ḳаулина: кāна уа ма‘аху ‘āлам, уджӯд ал-зāтайн фаḳаṭ. фа н‘анӣ би ал-таḳаддум ’инфирāдаху би ал-уджӯд фаḳаṭ, уа ал-‘āлам ка шаẖc уāẖид. уа лау ḳулнā: кāна аллах уа ла ‘ӣсā маcалан, сумма кāна уа ‘ӣсā ма‘аху, лам йатаḍамман ал-лафд ’иллā уджӯд зāт уа ‘адам зāт, сумма уджӯд зāтайн, уа лайса мин ḍарӯра зāлик таḳдӣйр шаӣ’ cāлиc, уа ’ин кāна ал-уахм ла йаскун ‘ан таḳдӣйр шаӣй’ cāлиc уа хуа ал-замāн фа ла ’илтифāт ’илā ’аġāлӣṭ ал- ’аухāм.

Времето е сътворено и създадено и има за него начало. И преди времето не е имало време изобщо. Когато кажем: „Бог предхожда света и времето”, то ние имаме предвид, че той е бил, а светът не е бил. И подир това Той е бил и светът е бил заедно с него. Значението на думите ни: „Той е бил, а светът не е бил” се ограничава до наличието на битието на Създателя и неналичието на битието на света. Подобно, значението на думите ни: „Той е бил и светът е бил заедно с него” се ограничава до наличието на двете битиета. Чрез неговото предхождане, ние имаме предвид, че битието Му е било

[6] Ибн Рушд, Муḥаммад ибн Аḥмад. *Тахāфут ал-тахāфут.* Бейрут: Дāр ал-фиḳр ал-лубнāнӣй, 1993, с. 29.

единственото битие. Светът може да бъде оприличен на човек. Така например, ако кажем: „Бог е бил, а Иса не е бил и после това Бог е бил и Иса е бил заедно с него", то твърдението иде да значи първо: наличието на едното битие и неналичието на другото, и второ: наличието на двете битиета. За разбирането на това твърдение не е необходимо нещо трето. То ако въображението не може да бъде възпряно от това, да предположи нещо трето, а именно времето, то не трябва да се отдава внимание на грешките на въображението.[7]

Тук Ал-Ґазāлӣ извежда полемиката на ниво битийност, генерализирайки и разсъждавайки не върху партикуларността на проявление на битието, а върху универсалността на съществуващото. Именно същността предхожда другата същност, а не акциденцията на едната акциденцията на другата. Това не е контрадиктивно на възможността за съпаралелното съществуване на двете същности, но неминуемо изключва възможността за акцидентално съ-ществуване, защото акциденцията се проявява във времето.

з'амӯ 'анна ал-ḳā'ил: би 'анна ал-'ālам мута'ххар 'ан аллах, уа аллах мутаḳаддам 'алайхи, лайса йахлӯ 'имма 'ан йӯрӣд бихи 'аннаху мутаḳаддам би ал-зат ла би ал-замāн, катаḳаддум ал-уāхид 'алā ал-'иснайн, фа 'иннаху би ал-ṭаб' ма' 'аннаху йаджӯз 'ан йакӯн ма'аху фӣ ал- уджӯд ал-замāнӣ, уа катаḳаддум ал-'илла 'алā ал-ма'алӯл мисла таḳаддум харака ал- шахç 'ала харака ал-дилл.

Твърдящият, че светът следхожда Бога или че Бога предхожда света, трябва да приеме едно от двете обяснения: с това той може да има предвид, че Бог предхожда като същност, не във времето, така както едно предхожда две. Защото едно предхожда две по своята природа, въпреки че е възможно двете да съ-ществуват във времето. Така погледнато, предхождането на Бога ще бъде подобно предхождането на причината преди следствието ѝ- т.е. предхождането на движението на човека пред движението на сянката, която го следва. […][8]

Философите и по-специално Ибн Сина привеждат аргумент, който Ал-Ґазāлӣ цитира, с който те се опитват да докажат именно невъзможността за неналичието на света преди настоящето, използвайки идеята за трите вида битие на Ибн Сина.

---

[7] *Тахāфут ал-фалāсифа*, с. 56.
[8] Ibid., с. 55.

уа уджӯд ал-‘ālам мумкин ḳабла уджӯдихи, ’из йастаḥīл ’ан йакӯн мумтани‘ан, сумма йуṣīр мумкинан, уа хāзā ал-’имкāн ла ’ауал лаху, ’ай, лам йазил сābитан, уа лам йазил ал-‘ālам мумкинан уджӯдуху ’из лā ḥāл мин ал-’аḥуāл йумкин ’ан йӯṣифа ал-‘ālам фīхи би ’аннаху мумтани‘ ал-уджӯд. фа ’изā кāна ал-’имкāн лам йазал, фа ал- мумкин ‘алā уйфḳа ал-’имкāн ’айḍан лам йазал, фа ’инна ла-ма‘анā ḳаулинā ’иннаху мумкин уджӯдихи ’аннаху лайса маḥāл уджӯдуху ’абадан, баṭала ḳаулунā ’иннаху мумкин уджӯдуху ’абадан, уа ’ин баṭала ḳаулунā ’иннаху мумкин уджудӯху ’абадан, баṭала ḳаулунā ’инна ал-’имкāн лам йазил, уа ’ин баṭала ḳаулунā ’инна ал-’имкāн лам йазил, ṣаḥḥа ḳаулунā ’инна ал-’имкāн лаху ’ауал. фа ’изā ṣаḥḥа лаху ’а лā кāна ḳабла зāлик ġайр мумкин, фа йу’аддī ’илā ’исбāт ḥāл лам йакун ал-‘ālам мумкинан, уа ла кāна аллаху ‘алайхи ḳādиран.

Съществуването на света трябва да е било възможно преди светът да е станал съществуващ. Защото, невъзможно е, ако е бил невъзможен, да е станал възможен. Тази възможност няма начало във времето, което иде да рече, че е била винаги налична. Съществуването на света никога не е преставало да бъде възможно, защото не е имало период, през който да бъде невъзможно. И докато възможността никога не е преставала да бъде, то следователно в съответствие с нея и това, което е възможно, никога не е преставало да бъде. Защото думите ни : „Неговото съществуване е възможно” значат, че то не е невъзможно. Ако съществуването е било винаги възможно, то то трябва да е било винаги не-невъзможно. Ако винаги е било невъзможно, то грешно ще е ако кажем, че винаги е било възможно. А ако е грешно да кажем, че винаги е било възможно, то ще е грешно да кажем и, че възможността никога не е преставала да бъде. И ако е грешно да кажем, че възможността никога не е преставала да бъде, то ще е правдиво да кажем, че тя има начало. И ако да се каже, че тя има начало е вярно, то тя трябва да е била невъзможна преди това. А това би довело до потвърждението, че има състояние, в което светът не е бил възможен и Бог не е имал власт над него.[9]

Тук Ал-Ġазāлī оспорва именно концепцията за битието-във-възможност или потенциалното битие, съотнесено към реалното такова.

На това Ибн Рушд, който също отрича битието-във-възможност на Ибн Сина, отговаря, че времето може да бъде разбрано единствено като съотнесено към настоящето. Аргументът му се доближава до този на Ал-Ġазāлī за невъзможността на

[9] Ibid. с. 63-64.

човешкия ум и въображение да схванат какво е имало *преди* сега и как светът не е бил *преди* а сега е.

> *уа ’аммā би ал-’иḍāфа ’илā ẖудӯс ал-кулл ‘айнда ман йарā ẖудӯсаху фа лайса йатаçауар фӣхи мутаḳаддим уа лā мута’аххир, ли’анна ал-мутаḳаддим уа ал-мута’аххир фи ал-‘āнат, ’иннамā йатаçауарāн би ал-’иḍāфа ’илā ал-’ān ал-ẖāḍир. уа ’изā лам йакун ḳабла ẖудӯс ал-’āлам ‘айндахум замāн, фа кайфа йатаçуар ’ан йатаḳаддама ’алā ал-’ān аллāзӣ ẖадаçа фӣхи ал-‘āлам. уа лā йумкин ’ан йата‘аййан уаḳт лиẖудӯс ал-‘āлам ли’анна ḳаблаху ’иннамā ’анна лā йакун замāн, уа ’иннамā ’ан йакӯн замāн лā нихāйӣа лаху. уа ‘алā килā ал-уйджхайн лā йата‘ийан лаху уаḳт маççӯç тата‘аллаḳ бихи ал-’ирāда.*
>
> *Във връзка със сътворението на света във времето, обаче, за този, който вярва в него, но той дори не може да си представи преди и след, защото преди и след във времето могат да бъдат разбрани единствено съотнесени към настоящия момент. И тъй като според теолозите преди сътворението на света не е имало време, как може човек да си представи нещо, предхождащо момента, в който е бил сътворен света? За сътворението на света не може да бъде означен определен момент, защото преди него или времето не е съществувало, или е съществувало безкрайно време, но в нито един от двата случая не може да бъде зададено определено време, за което да бъде прикрепена волята на Създателя.*[10]

Интерес представлява аргументът на Авероес относно проблема с избора на точно определен момент за сътворението на света. Ако светът е сътворен в един точно определен момент от времето, казва той, то как е станало така, че предходният момент не е бил подходящ за сътворението му, при положение, че всички необходими предпоставки са били на лице? Това което той изтъква като доказателство, изключително много се доближава до аргументацията на Ал-Ġазāлӣ за наличието не на конкретна акциденция, а на самата същност. Така и в приведения от него пример, Ибн Рушд използва метафората с гладния човек и двете фурми. Тук именно той се опитва да докаже, че във волята има качество, което да може да отличи едно нещо от друго, подобно нему, но отново не на база акциденции, а на база същности.

> *уа хāза ṯаġлӣйт шайӣ’ би хāзихи ал-çифа, уа уаḍа‘ мурӣд да‘таху ал-хāджа ’илā ’акл ал-тамр, ’ау ’ахазихи, фа ’ин ’ахаза ’иẖда ал-*

[10] *Тахāфут ал-тахāфут,* с. 53.

тамратайн фӣ хāзихи ал-ḫāл лайса тамӣйз ал-мисл ‘ан мислхи, уа ’иннамā хуа ’иḳāма ал-мисл бадал мислихи, фа ’ай минхумā ’ахаза балаґа мурāдаху уа тамм лаху ґараḍуху. фа ’ирāдатуху ’иннамā та‘аллаḳат би ал-тамӣйз ’ахаз ’иḫдāхумā ‘ан ал-тарак ал-муṯлаḳ ла би ’ахаз ’иḫдāхумā уа тамӣйзихи ‘ан тарак ал-’ухрā. ’а‘анӣ, ’изā фараḍат ал-’аґрāḍ фӣхимā мутасāуйа, фа ’иннаху ла йу’ассир ’ахаз ’иḫдāхумā ‘алā ал-сāнӣа. уа ’иннамā йу’ассир ’ахаз уāḫида минхумā ’аййатахумā ’иттафаḳ уа йураджджиḫуху ‘алā тарак ал-’ухрā.

Защото когато някой допусне подобно нещо и има желаещ, чиято нужда го е подтикнала да яде или да вземе фурмата, то тогава по никакъв начин не става дума за отличаване на едно между две подобни неща, когато, в подобни условия, той вземе едната от тях. Това не е нищо друго, освен приемането еднаквостта на две подобни неща, защото която и от двете фурми да вземе, желанието му ще бъде удовлетворено и волята- изпълнена. Следователно, волята му е заета единствено с отграничаване факта на вземането на една фурма или оставянето и на двете. Тя по никакъв начин не е заета с това да вземе една точно определена фурма и да отграничи вземането ѝ от оставянето на другата. Той не предпочита вземането на едната пред оставянето на другата, а предпочита да вземе една, която и да е от двете, като така дава предпочитание на това да вземе пред това да остави.[11]

Изборът на вземането пред оставянето е аналогичен на избора на Създателя на наличието на света пред неговото неналичие, а не пред конкретния свят или конкретния момент на сътворение. И ако се приеме светът за вечно възможен, то тогава той е бил извечен и същевременно сътворен, защото е съществувал-във-възможност, но просто Волята е избрала той да бъде акцидентално реализиран отколкото да не бъде.

Последният аргумент, който заляга в основата на водената полемика, е този за небесните сфери и техните полюси, както и постулатът за това, че движението е мярата за времето.

Ал-Ґазāлӣ използва чисто логически аргументи, за да докаже твърдението си за сътвореността на света, като разсъждава върху невъзможността броят на небесните сфери да е безкраен.

ḳидаму ал- ‘āлам махāл, ли’аннаху йу’аддӣ ’илā ’исбāт даурāт лилфалак ла нихāйа ли’а‘дāдиха...[...]. ’а‘дāд хāзихи ал- даурāт шаф‘ ’ау уатр? ’ау шаф‘ уа уатр джамӣй‘ан? ’ау ла шаф‘ уа ла уатр? фа ’ин

[11] Ibid., с. 46.

ḳултум шаф‘ уа уатр джамӣй‘ан, ау ла шаф‘ уа ла уатр, фа йа‘алам бутлāнаху ḍарӯра, уа ’ин ḳултум: шаф‘, фа ал- шаф‘ йуṣӣр уатран биуāḥид фа кайфа ’а‘уаза ма ла нихāйа лаху уāḥид? уа ’ин ḳултум: уатр фа ал- уатр йуṣӣр биуāḥид шаф‘ан, фа кайфа ’а‘уазаху з̱āлика ал- уāḥид аллāз̱ӣ бихи йуṣӣр шаф‘ан? фанйулзимукум ал- ḳаул: би’аннаху лайса би шаф‘ уа ла уатр.

Вечността на света е невъзможна, защото това би значело да се потвърди наличието на въртенето на сферите, които са безброй много и се състоят от безброй много елементи. [...] При все това някой може да запита дали броят им е четен или нечетен, или и двете, или нито едно от двете. Ако отвърнете, че е едновременно и четен и нечетен или е нито четен, нито нечетен, то това ще е очевиден абсурд. Но ако отвърнете, че е четен, то добавянето на едно ще стори от четното нечетно. Как може, тогава, на туй, що е безкрайно, да му липсва едно? А ако кажете, че е нечетен, то прибавянето на едно ще стори от нечетното четно. Но как е възможно на туй, що е безкрайно, да му липсва едно, което да го стори четно? Трябва да признаете тогава, че броят им не е нито четен, нито нечетен.[12]

Отговорът на Ибн Рушд е отново основан на концепцията за битието-във-възможност и за потенциално безкрайната същност, но за крайната акциденция.

хāз̱ā ал-ḳаул ’иннамā йуṣаддиḳ фӣймā лаху мабда’ уа нихāйа х̱āриджа ал-нафс. ’а‘анӣ ḥакм ал-‘аḳл ‘алайхи би ал-шаф‘ уа ал-уатр фи ḥāл ‘адамихи, уа фи ḥāл уджӯдихи. уа ’аммā мā кāна мауджӯдан би ал-ḳӯа, ’ай лайса лаху мабда’ уа лā нихāйа, фа лайса йуṣаддиḳ ‘алайхи, уа лā ’аннаху шаф‘ уа лā ’аннаху уатр, уа лā ’аннаху ’инḳаḍā, уа лā дах̱ала фи ал-замāн ал-мāḍӣ, уа лā фӣ ал-мустаḳбал, ли’аннаху мā фӣ ал-ḳӯа фӣ ḥакм ал-ма‘адӯм.

Но аргументът, че броимите неща трябва да бъдат възприемани от разума като четни или нечетни, и дали съществуват или не, е валиден само когато става дума за външните неща или тези вътре в душата, които имат начало и край. Защото броят, който съществува само във възможност, т.е. този, който няма нито начало, нито край, не може да бъде определен единствено като четен или нечетен, или че има начало и край. Не е нито в миналото, нито в бъдещето, защото това,

[12] *Тахāфут ал-фалāсифа,* с. 45.

което съществува във възможност, попада под правилата на небитието.[13]

С други думи, светът е актуално битие, което е акциденция на потенциалното не-битие. Потенциалното битие е не-битие, защото не е актуално. Ако то стане актуално, то се превръща в акциденция и не е вече същност. А всички мислими характеристики на същностите-във-възможност могат да бъдат приписани единствено и само на актуалните им акциденции.

хāзā ал-‘āлам аллāзи саммайнāху би ḥасб тартūбина фи ал- таḳдūр сāлисан, уа ’ин кāна хуа ал-’асбаḳ- фа хал ’амкана хāлḳуху ма’а ал-‘āлам аллāзи саммайнāху сāниан уа кāна йантахū ’илайнā би ’алфай уа м’ūа даур уа ал-’āхар би ’алф уа м’ūа даур фа хумā мутасāуйāн фи мисāфа ал-ḥарака уа ал-сура‘? фа ’ин ḳултум: н‘ам, фа хуа маḥāл, ’из йастаḥūл ’ан йатасāуā ḥаракатāн фи ал- сура‘ уа ал- бутˁ‘, сумма тантахūāн ’илā уаḳт уāḥид уа ал-’а‘дāд мутафāуйта. уа ’ин ḳултум ’инна ал-’āлам ал-сāлис, аллāзи йантахū ’илайнā би ’алфай уа м’ūа даур ла йумкину ’ан йахлуḳаху ḳаблаху би миḳдāр йусāуū ал-миḳдāр аллāзи таḳаддама бихи ал-‘āлам ал-сāнū ‘алā ал-‘āлам ал-’аууал. уа саммайнā ал-’аууал ма хуа ’аḳраб ’илā уахминā ’изā ’иртаḳайнā мин уаḳтинā ’илайхи фи ал-таḳдūр фа йакūн ḳадр ал-’имкāн хуа ḍи‘ф ’имкāн ’āхар, уа ла будда мин ’имкāн ’āхар хуа ḍи’ф ал-кулл.
фа хāза ал-’имкāн муḳаддар би ал-каммūйа аллāзи б‘аḍуху ’атуал мин б‘аḍ би миḳдāр м‘алūм, ла хаḳūḳа лаху ’иллā ал-замāн, фа лайсат хāзихи ал-каммūйат ал-муḳаддара ṣифа зāти ал-бāрū т‘āлā ‘ан ал-таḳдūр, уа ла ṣифа ‘адам ал-‘āлам, ’из ал-‘āдам лайса шайй’ан ḥатта йуḳаддар би маḳāдūр мухталифа, уа ал-каммūйа ṣифа фа таста‘иддū зā каммūйа, уа лайса зāлика ’иллā ал-ḥарака уа ал-каммūйа, ’иллā ал- замāн аллāзи хуа ḳадр ал-ḥарака. фа ’изан ḳабла ал-‘āлам ‘айндакум шайй’ зу каммūйа мутафāуйта, фа хуа ал-замāн. фа ḳабла ал-‘āлам ‘айндакум замāн.

Възможно ли е това, което нарекохме трети свят, а такъв е поради това, че е трети в нашата предпоставка, въпреки че е най-ранно сътвореният, да бъде създаден наедно с този, който нарекохме втори? И ще бъде ли възможно за двата свята да са извършили дванадесет пъти по сто завъртания и единадесет пъти по сто завъртания респективно, като са започнали по едно и също време и с еднаква скорост? Ако отговорът е „Да”, то това ще е абсурдно, защото невъзможно е две движения, които завършват по едно и също време и са с еднаква скорост, да се различават по своя брой. Но ако вие кажете:

[13] *Тахāфут ал-тахāфут*, с. 38.

„Третият свят, който е извършил дванадесет пъти по сто завъртания не може да е бил създаден наедно с втория, извършил единадесет пъти по сто завъртания. Необходимо е сътворението на първия да предхожда сътворението на втория с точно толкова, колкото сътворението на втория ще предхожда това на първия. Наричаме го първи, защото е най-близо до въображението ни, тъй като в нашата предпоставка ние изхождаме от сегашния момент. Тогава количеството на една вероятност ще бъде два пъти това на друга. И несъмнено трябва да има още друга, която да е два пъти цялото. Тази вероятност, която е количествено определена, едни части от която са по-дълги от други, не може да бъде нищо друго, освен времето. Защото предполагаемите количества не могат да формират характеристика от характеристиките на Божественото битие, което е над всякакви количествени определения. Нито пък могат да бъдат характеристика от характеристиките на небитието на света, защото небитието е нищо, следователно и вероятността за каквато и да било негова количествена характеристика. Но количеството е характеристика, което предполага наличието на нещо, чието количество то е. Това „нещо" е движението. А количеството е времето, което е мярата на движението.[14]

Доказателството на Ибн Рушд за безкрайността на времето се доближава до това, разгледано от Аристотел в неговата *Физика*, а именно, идеята за потенциално безкрайното време и актуално крайното такова. Ибн Рушд полемизира върху предела на времето, ако то е сътворено. Ако се приеме светът за краен и сътворен и времето също заедно с него, то това значи, че *преди* него не е имало нищо. А ако не е имало нищо, то следва, че Създателят е бил неактивен, защото не е създал света. Но как може той да е бил неактивен, после това да е станал активен и да е сътворил света, като необходимите предпоставки за сътворението са били налични *преди* реалното сътворение? Това значи, че Създателят е преминал от неактивност към активност. Защото ако не бе преминал към активност, то Той щеше да е вечно неактивен, следователно светът никога нямаше да бъде сътворен. Но той е наличен, следователно правилно е да се твърди, че Създателят е бил вечно активен и светът е съществувал извечно. Защото ако е сътворен в *сега*, то това значи, че пред Твореца има предел, който той не може да прекрачи. Това отново резонира с тезата за битието-във-възможност, като

[14] *Тахāфут ал-фалāсифа,* с. 61.

носителите на всички количествени и качествени характеристики на същностите на нещата са именно акциденциите им, които са темпорално обусловени. Затова светът, според Ибн Рушд, е потенциално безкраен, като крайна е само акциденталната му проява.

’акс̱ару ман йуқāл би х̣удӯс̱ ал-‘āлам, йақӯл би х̣удӯс̱ ал-замāн ма‘аху […]
уа ’иннамā аллāз̱ӣ йулзимухум ’ан йуқāл лахум: х̣удӯс̱ ал-замāн хал кāна йумкин фӣхи ’ан йакӯн т̣арафуху аллāз̱ӣ хуа мабду’уху, ’аб‘ад мин ал-’āн аллāз̱ӣ нахну фӣхи ’ау лайса йумкин з̱āлик? фа ин қāлӯ: лайса йумкин з̱āлик, фа қад джа‘алӯ миқдāран маҳдӯдан лā йақдур ал-с̣āни‘ ’акс̱ар минху, уа хāз̱ā шани‘ уа мустаҳӣл ‘айндахум. уа ’ин қāлӯ: ’иннаху йумкин ’ан йакӯн т̣арафуху ’аб‘ад ми ал-’āн, мин ал-т̣араф ал-мах̱лӯқ, қӣла: уа хал йумкин фӣ з̱āлика ал-т̣араф ’ан йакӯн т̣араф ’аб‘ад минху? фа ’ин қāлӯ: н‘ам уа лā будда лахум мин з̱āлик, қӣла: фа ха хунā ’имкāн х̣удӯс̣ мақāдӣр мин ал-замāн ла нихāйӣйа лахā, уа йулзимукум ’ан йакӯн ’инқиḍā’уха ‘алā қауликум фӣ ал-даурāт шурт̣ан фӣ х̣удӯс̱ ал-миқдāр ал-замāнӣ ал-мауджӯд фӣхā.
уа ’ин қултум: ’ин мā лā нихāйӣйа лаху лā йанқаḍӣ, фа мā алзамтум х̣ус̣ӯмакум фӣ ал-даурāт ’алзамакум фӣ ’имкāн мақāдӣр ал-’азмина ал-х̣āдис̱а.
фа ’ин қӣла ’инна ал-фирақ байнахума ’анна тилка ал-’имкāнāт ġайр ал-мутанāхӣйа хиа ли мақāдӣр лам тах̱рудж ’илā ал-фи’ал, уа ’имкāнāт ал-даурāт аллāтӣ ла нихāйӣйа лахā қад х̱араджат ’илā ал-фи’ал. қӣла: ’имкāнāт ал-’ашиā’ хиа мин ал-’умӯр ал-лāзима лил’ашиā’ сауā’ кāнат мутақаддима ‘алā ал-’ашиā’ ’ау ма‘ ал-’ашиā’ ‘алā ма йарā з̱āлик ал-қаум. фа хиа ḍарӯра би ‘адад ал-’ашиā’. фа ‘’ин кāна йастаҳӣл қабла уджӯд ал-даура ал-х̣āḍира, уджӯд даурāт лā нихāйӣйа лахā йастаҳӣл уджӯд ’имкāнāт даурāт лā нихāйӣйа лахā.

Мнозина сред тези, които приемат света за сътворен и преходен вярват, че и времето е сътворено заедно с него. Следователно, невярно е твърдението, че продължителността на Неговото бездействие е или ограничена или безкрайна. Защото това, което няма начало, не може да свърши и да стигне до своя край. А и опонентът не приема, че бездействието изобщо има продължителност. Това, което те трябва да бъдат запитани относно последствията от тяхната теория е следното: „Възможно ли е, приемайки сътвореността на времето, пределът на неговото начало да се намира преди настоящето, в което живеем?” Ако отговорят, че не е възможно, то те полагат ограничение, отвъд което Създателят не може да прекрачи. А това, според тях самите, е абсурдно. Ако, обаче, допуснат, че възможното му начало може да е отвъд момента на неговия сътворен предел, то може

да бъде запитано дали не може отвъд този да има друг, втори предел. Ако отговорът е утвърдителен, а няма как да бъде друг, ще бъде речено: „Тогава ще имаме възможна безкрайна продължителност" и те ще бъдат принудени да приемат, според аргумента за въртенето на сферите, че неговият край е условие за настоящето, което съществува от тогава. Ако кажат, че това, което е безкрайно, не приключва, то аргументите, които използват относно въртенето на сферите срещу опонентите си, ще бъдат използвани срещу тях относно въпроса за създадените продължителности. Ако бъде възразено, че разликата между тези два случая е, че безкрайните възможности принадлежат на предели, които не стават актуални, докато кръговите движения на сферите стават актуални, то отговорът е, че възможностите на нещата принадлежат на техните акциденции по необходимост и според философите няма разлика дали те ги предхождат или са едновременни с тях, защото по необходимост, те са от природата на нещата. Тогава, ако е невъзможно преди съществуването на настоящото въртене на сферите да е имало безкрайно такова, то невъзможно е и съществуването на безкрайно възможно въртене.[15]

Последният и може би най-противоречив и слаб аргумент и от двете страни е този за космогоничното подреждане на небесните сфери. Той до голяма степен резонира с неоплатоническия гносис и идеята за еманиращите последователно един от друг вселенски разуми. Проблемът се конкретизира върху техния брой и съотношението на техните периодични завъртания, както и върху това къде и как са разположени полюсите им. Ибн Рушд отново се аргументира, използвайки идеята за битието-във-възможност и това в наличност или за потенциалната същност и акциденталната обективна реалност.

ḫāṣil хāẓa ал-ḳаул ’иннаху ’иẓā тауаххамат ḫаракатāн ẕāтā ’адуāр байна ṭарафай замāн уāḫид ṣумма тауаххама джуз’ маḫṣūр мин кулл уāḫид минхумā байна ṭарафай замāн уāḫид, фа ’инна нисба ал-джуз’ мин ал-джуз’ хиа нисба ал-кулл мин ал- кулл. […] уа ’амма ’иẓā лам йакун байна ал-ḫаракатайн ал-куллūйатайн нисба, ликаун кулл уāḫид минхумā би ал- ḳūа ’ай ла мабда’ лахā уа ла нихāййа, кāнат хунāлик нисба байна ал-’аджзā’ ликаун кулл уāḫид минхā би ал-фи‘ал, фа лайса йулзим ’ан йаттаби‘ нисба ал-кулл ’илā ал-кулл, нисба ал- джуз’ ’илā ал джуз’, камā уаḍа’ ал-ḳаум фūхи далūлахум, ли’аннаху ла тūджад нисба байна ’аḏūмайн ’ау ḳадарайн кулл уāḫид минхумā йафруḍ лā нихāйа лаху.

[15] *Тахāфут ал-тахāфут,* с. 42-43.

Накратко, ако си представим две кръгови движения, извършващи се в едно и също крайно време, и после това си представим една ограничена част от тези движения по едно и също време, то съотношението между частите на тези кръгови движения и това между тях целите ще е еднакво. Например, ако кръговото движение на Сатурн за времето, което наричаме година, е една тринайсета част от кръговото движение на слънцето през същия период, и си представим кръговото движение на слънцето като цяло, съотнесено към кръговото движение на Сатурн като цяло по едно и също време, съотношението между частите им и цялото ще бъде еднакво по необходимост. Ако, обаче, няма отношение между две движения в тяхната цялост, защото и двете са потенциални, т.е. нямат нито начало, нито край, но между частите съществува отношение, защото и двете са актуални, то тогава съотношението между цялото не е необходимо същото като това между частите, въпреки че мнозина смятат така, съдейки по тази предпоставка, защото не може да има съотношение между две величини или количества, които са безкрайни.[16]

От това разсъждение идва да се заключи, че броят на небесните сфери може да е едновременно четен и нечетен, защото те са съществуващи единствено и само във възможност, докато всички квалификативни и квантитативни характеристики се носят от техните акциденции, които са битие-в-актуалност. А що се отнася до местоположението на полюсите, то това е може би най-неясната и слабо аргументирана част от довода за сферите.

’ммā ал- ḳутḃ фа баййāнуху ’анна ал- самā’ кура мутаḥаррика ‘алā ḳутḃайн ка’аннхумā с̱āбитāн, уа кура ал- самā’ муташāбиха ал- ’аджзā’, фа ’иннахā басīтa, ла сīйамā ал- фалак ал- ’а‘алā аллāз̱и хуа ал- тāси‘ фа ’иннаху ġайр мукаукаб ’аçлан, уа хуа мутаḥаррик ‘алā ḳутḃайн шимāлī уа джанубī, фа наḳūл: ма мин нуḳтатайн мутаḳābилатайн мин ал- нуḳатḥ аллатī ла нихāйа лахā ‘айндахум ’иллā уа йатаçауууар ’ан йакūнā хумā ал- ḳутḃайн фа лимā ġайраху ḥаттā та‘аййан ли каунихи ḳутḃан дūна сā’ир ал- ’аджзā’ уа ал- нуḳатḥ уа джамīй‘ ал- нуḳатḥ мутамāс̱ила, уа джамīй‘ ’аджзā’ ал- кура мутасāуйа? [...] сā’ир ал- ’аджзā’ мин ḥайс̱у ’аннахā джисм ḳābил лилçуар муташāбиха би ал- ḍарūра тилка ал- х̱āççīйа ла йастаḥиḳḳуха з̱āлика ал- маūḍū‘ ли муджаррад каунихи джисман уа ла би муджаррад каунихи самā’ фа ’инна хāз̱а ал- ма‘нā йушāрик фīхи сā’ир ’аджзā’ ал- самā’, фа ла будда ’ан йакūна тах̱çīçуху бихи би таḥаккум ’ау би çифа мин ша’ниха тах̱çīç ал- шаīй’ ‘ан мис̱лихи. […]

[16] Ibid., с. 35.

А що се отнася до полюсите, философите дават следното описание:

> *Небето е кръгло тяло, което се движи около два полюса, които са неподвижни и стабилни. То е съставено от еднакви една на друга части, защото е просто. Такова точно е най-високото небе, деветото, сфера, която няма звезди. И двете сфери се движат около два, северен и южен, полюса.*

Сега, нека кажем, от това, което за тях безкрайно множество от противоположни точки, всеки две биха могли да бъдат полюсите. Защо тогава двете точки- северна и южна, са се случили така, че са полюси, без да бъдат избрани като такива? [...] Но какво е това, което отличава мястото на полюса от което и да е друго място? Каква е причината една точка да бъде избрана за полюс пред всички останали? Нима не са всички точки подобни? Нима не са частите на едно кръгло тяло равни? [...] Всички части на сферата са очевидно прости, поради това, че са тяло, което е способно да приема форма. Към това качество не може да бъде отправяна претенция от тази позиция, само защото последната е тяло или небе. Поради това тази характеристика е обща за всички части на небето. Тогава това е станало или по случайност, или посредством определен атрибут, чиято функция е била да отличава нещо от подобното нему.[17]

На което Ибн Рушд отговаря с аргумента, че сферите са подобно живи същества и полюсите, около които се извършва движението им са подобно органите на движение при земните твари.

фа ал-’аджсām ал-самāуīйа фīха мауāḍи‘, хиа ’аḳṯāб би ал-ṭаба’, ла йаṣиḫḫ ’ан такūн ал-’аḳṯāб минхā фī ġайр ẕāлик ал-маудū‘. камā ’анна ал-ḥайуāнāт аллāтī хахунā лахā ’а‘аḍā’ маẖṣūṣа, фī мауāḍи‘ маẖṣūṣа мин ’аджсāмихā, ли ’аф‘āл маẖṣūṣа, ла йаṣиḫḫ ’ан такūна фī мауāḍи‘ ’аẖар минхā мисла ’а‘аḍā’ ал-ḥарака, фа ’иннахā фī муāḍи‘ муḫаддада мин ал-ḥайуāнāт.
уа ал-’аḳṯāб хиа мин ал-ḥайуāнāт ал-куррī ал-шакл би манзила хāẓихи ал-’а‘аḍā’, ’а‘анī ’аннахā ’а‘адā’ ал-ḫаракāт. уа лā фарḳа байна ал-ḥайуāн ал-куррī ал-шакл фī ẕāлик, уа ал-ġайр куррī. ’иллā ’анна хāẓихи ал-’а‘аḍā’ таẖталиф фī ал-ḥайуāн ал-ġайр куррī би ал-шакл уа ал-ḳūа. уа хиа фī ал-ḥайуāн ал-куррī йакūн ал-ḳуṯбāн фī фалак ’ай нуḳṯатайн ’иттафаḳат.

Следователно, небесните тела притежават места, които са техните полюси по природа. Те не могат да са на друго място, също както земните животни имат определени органи в определени части от

[17] *Тахāфут ал-фалāсифа,* с. 50-51.

телата си за извършването на определени дейности и не могат да бъдат на друго място. Например органите на движение, които са разположени в определени части от тялото. Полюсите са като органите на движение при животните със сферична форма. Единствената разлика между животните със сферична форма и тези с различна такава е, че при последните тези органи се различават както по сила, така и по форма, докато при първите те се различават само по сила. Поради тази причина, на пръв поглед се смята, че те не се различават изобщо и че полюсите могат да са в които и да било две точки от сферата. И също така абсурдно би било да се каже, че определено движение у определен вид от земните твари може да е в която и да е част от тялото им, или в тази част, където то е при различен вид, защото това движение се намира у всеки вид там, където е най-подходящо за природата му или в единственото място, където това животно може да извършва движението. Така, това обяснява различията в небесните тела що се касае до местоположението на полюсите им.[18]

Както става видно от приведените дотук аргументи, Ибн Рушд, въпреки че отрича идеята за битието като потенциално съществуващо, я използва в своя защита срещу Ал- Ġазāлӣ. Въпреки всичките различия, които двамата велики мюсюлмански мислители изтъкват и обвиненията, които отправят един към друг, две твърдения сближават гледните им точки изключително много. Това е признаването на Абсолюта като Първопричината за всяко битие. С това проблемът за произтичането на временно от извечно сякаш е вече приключен.

[...] ’истаб‘адтум ẖудӯс̱ ẖāдис̱ мин ḳадӣм уа ла будда лакум мин ал-’и‘атирāф бихи, фа ’инна фӣ ал-‘āлам ẖауāдис уа лахā ’асбāб, фа ’ин ’истанадат ал-ẖауāдис̱ ’илā ал-ẖауāдис̱ ’илā ġайр нихāйа фа хуа маẖāл, уа лайса з̱āлика му‘атаḳад ‘āḳил уа лау кāна з̱āлика мумкинан ла’истаġнайтум ‘ан ал ’и‘атирāф би ал-ṣāни‘ уа ’ис̱бāт уāджиб уджӯд хуа мустанид ал-мумкинāт, уа ’ин кāнат ал-ẖауāдис̱ лахā ṭараф йантахӣ ’илайхи силсилатухā, фа йакӯн з̱āлика ал-ṭараф хуа ал-ḳадӣм фа ла будда ’из̱ан ‘алā ’аṣликум мин таджуӣйз ṣудӯр ẖāдис̱ мин ḳадӣм.

Може да се каже: Отричате като невъзможно произхождането на временно битие от вечно такова. Но трябва да признаете възможността за това, защото в света да налични и временни неща. Но невъзможно е произхождането на едно временно битие от друго временно и така ad infinitum. Няма разумен човек, който да повярва в

[18] *Тахāфут ал-тахāфут*, с. 49-50.

подобно нещо. Ако беше това възможно, то вие нямаше да считате за задължително да признаете съществуването на създателя или да утвърдите необходимото битие, в което са заложени първоосновите на всички възможни неща.
Така че, ако има предел, пред който поредиците от временни неща да спират, нека този предел бъде наречен Вечен. Това доказва как възможността за произлизане на временно битие от вечно такова може да бъде заключена от техните фундаментални принципи.[19]

Ето какво казва Ибн Рушд относно Първоначалото:

фа ’инна ал-джиха аллāтӣ минхā ’адх̱ала ал-ḳудамā’, мауджӯдан ḳадӣман лайса би мутаґайр ’аṣлан лайсат хиа мин джиха уджӯд ал-ḥāдиc̱ат ‘анху бимā хиа ḥāдиc̱а, бал хиа ḳадӣма би ал-джинс. уа ал-’аḥаḳḳ ‘айндахум ’ан йакӯн хāз̱ā ал-мурӯр ’илā ґайр нихāйӣа лāзиман ‘ан уджӯд фā‘ил ḳадӣм, ли’анна ал-ḥāдиc̱ ’иннамā йулзим ’ан йакӯн би ал-з̱āт ‘ан сабаб ḥāдиc̱. уа ’аммā ал-джиха аллāтӣ мин ḳаблаху ’адх̱ала ал-ḳудамā’ фӣ ал-уджӯд мауджӯдан ’азлиан уāхидан би ал-‘адад мин ґайр ’ан йуḳаббил ḍарбан мин ḍурӯб ал-таґайрур би джихатайн […]

Поради тази причина древните определили вечно, напълно непроменящо се битие, като са изхождали не от временните битиета, които произтичат от него в качеството им на временни, а от това, че битиета произтичат от него, бивайки по природа вечни, и те [древните] твърдели, че тези безкрайни серии са следствие от вечния Вършител, защото временното се нуждае за своето съществуване от временна причина.[20]

С това полемиката по въпроса за извечността на света сякаш приключва, за да започне отново и отново векове след смъртта и на двамата велики философа и мислители. Прави впечатление, че Ал-Ґазāлӣ борави изключително вещо с езика и терминологията на философите, което показва неговата ерудираност и начетеност. Съчинението му „*Опровержение на философите*” поражда векове наред полемики сред философските и религоозните среди в исляма, без да доведе до окончателно примиряване на двете мнения. Последният аргумент на Ал- Ґазāлӣ звучи безпрекословно дори и днес:

[19] *Тахāфут ал-фалāсифа*, с. 53.
[20] *Тахāфут ал-тахāфут,* с. 55.

уа ал-тахкӣк фи ал-джауāб ’анна ма ẕакарӯху мин такдӣр ал-’имкāнӣйāт ал м‘анā лаху, уа ’иннамā ал-муслим ’анна аллах т‘āлā ḳадӣм ḳāдир, ла йамтани‘ ‘алайхи ал-фи‘ал ’абадан ’ин ’арāдаху.

Отговорите ни направиха явна истината, че предположенията на философите са безсмислени. Това, което трябва да бъде взето за даденост е, че Бог е вечен и всемогъщ и това, че ако пожелае, няма действие, невъзможно за Него.[21]

Дали светът е извечно съществуващ или е създаден и преходен? Дали времето е създадено с него и има ли потенциално безкрайно *преди* и такова *след*? Това странно напомня на думите на Платон: „*В спора се ражда истината*”.

[21] *Тахāфут ал-фалāсифа*, с. 63.

Приложение

I. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 31

II. وتحقيقه أن يقال: لمَ لمْ يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان، ولا أمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض، ولا أمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجوده، بل أقرب ما يتخيل أن يقال:لم يُرد وجوده قبل ذلك.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 41

III. فقبل وجود العالم كان المريد موجودا، ولا إرادة مجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن، فإن كل ذلك تغير، فكيف تجدد المراد، وما المانع من التجدد قبل ذلك؟

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 43

IV. [...] وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل له، فغير جائز. وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 29

.V الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا. ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم. ومفهوم قولنا: كان ولا عالم، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، ومفهوم قولنا: كان ومعه عالم، وجود الذاتين فقط. فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد. ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلا، ثم كان وعيسى معه، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيئ ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيئ ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 56

VI. زعموا أن القائل: بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الإثنان، فإنه بالطبع مع أنه

يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 55

VII. وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا، وهذا الإمكان لا أول له، أي لم يزل ثابتا، ولم يزل العالم ممكنا وجوده إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود. فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضا لم يزل، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده. فإذا كان ممكنا وجوده أبدا، لم يكن محالا وجوده أبدا، وإلا فإن كان محال وجوده أبدا، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل، صح قولنا إن الإمكان له أول. فإذا صح له ألا كان قبل ذلك غير ممكن، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكنا، ولا كان الله عليه قادرا.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 63-64

VIII. وأما بالإضافة إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر، لأن المتقدم والمتأخر في الآنات، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر. وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم. ولا يمكن أن يتيعن وقت لحدوث العالم لأن قبله، إما أن لا يكون زمان، وإنما أن يكون زمان لا نهاية له. وعلى كلا الوجهين لا يتيعن له وقت مخصوص تتعلق به الإرادة.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 53

IX. وهذا تغليط شيئ بهذه الصفة، ووضع مريد دعته الحاجة إلى أكل التمر، أو أخذه، فإن أخذه إحدى التمرتين في هذه الحال ليس تمييز المثل عن مثله، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله، فأي منهما أخذ بلغ مراده وتم له غرضه. فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحداهما عن الترك المطلق لا بأخذ إحداهما وتمييزه عن ترك الأخرى. أعني، إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية، فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية. وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما اتفق، ويرجحه على ترك الأخرى.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 46

X. [...] قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها... أعداد هذه الدورات شفع أو وتر؟ أو شفع ووتر جميعا؟ أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلتم

شفع ووتر جميعا، أو لاشفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة، وإن قلتم: شفع، فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم: وتر، فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا؟ فيلزمكم القول: بأنه ليس بشفع ولا وتر

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 45

XI. هذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس، أو في النفس. أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه، وفي حال وجوده. وأما ما كان موجودا بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية، فليس يصدق عليه، ولا أنه شفع، ولا أنه وتر، ولا أنه ابتدأ ولا أنه انقضى، ولا دخل في الزمان الماضي، ولا في المستقبل، لأنه ما في القوة في حكم المعدوم.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 38

XII. هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا- وإن كان هو الأسبق- فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي إلينا بألفي ومائتي دورة، والآخر بألف ومائة دورة، فهما متساويان في مسافة الحركة والسرعة؟ فإن قلتم: نعم، فهو محال، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد، والأعداد متفاوتة. وإن قلتم: إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألفي ومائة دورة، لا يمكن أن يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم به العالم الثاني على العالم الأول. وسمينا الأول ما هو أقرب إلى وهمنا، إذا ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير، فيكون قدر إمكان هو ضِعْفُ إمكان آخر، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل.

فهذا الإمكان المقدر بالكمية، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمان، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير، ولا صفة عدم العالم، إذ العدم ليس شيئا حتى يقدر بمقادير مختلفة، والكمية صفة فتستعدي ذا كمية، وليس ذلك إلا الحركة والكمية، إلا الزمان الذي هو قدر الحركة. فإذن قبل العالم عندكم شيئ ذو كمية متافوتة، وهو الزمان. فقبل العالم عندكم زمان.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 61

أكثر من يقال بحدوث العالم، يقول بحدوث الزمان معه، [...] وإنما الذي XII. يلزمهم أن يقال لهم: حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه، أبعد من الآن الذي نحن فيه أو ليس يمكن ذلك. فإن قالوا: ليس يمكن ذلك، فقد جعلوا مقدارا محدودا، لا يقدر الصانع أكثر منه، وهذا شنيع ومستحيل عندهم.

وإن قالوا: إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن، من الطرف المخلوق، قيل: وهل يمكن في ذلك الطرف أن يكون طرف أبعد منه؟
فإن قالوا: نعم ولا بد لهم من ذلك، قيل: فههنا إمكان حدوث مقاديرمن الزمان لا نهاية لها، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود فيها.
وإن قلتم: إن ما لا نهاية له لا ينقضي، فما ألزمتم خصومكم في الدورات ألزمكم في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة.
فإن قيل: إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات غير المتناهية هي لمقادير لم تخرج إلى الفعل، وإمكانات الدورات التي لا نهاية لها، قد خرجت إلى الفعل.
قيل: إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء، سواء كانت متقدمة على الأشياء، أو مع الأشياء، على ما يرى ذلك القوم. فهي ضرورة بعدد الأشياء. فإن كان يستحيل قبل وجود الدورة الحاضرة، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 42-43

XIV. حاصل هذا القول إنه إذا توهمت حركتان ذاتا أدوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم جزء محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد، فإن نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل. [...] وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية، كانت هنالك نسبة بين الأجزاء لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل، نسبة الجزء إلى الجزء، كما وضع القوم فيه دليلهم، لأنه لا توجد نسبة بين عظيمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له.

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 35

XV. أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصلا، وهو متحرِك على قطبين شمالي و جنوبي، فنقول: ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا هما القطبين، فلمَ تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟ [...] فما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين لكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقط، وجميع النقط متماثلة، وجميع أجزاء الكرة متساوية؟ [...] سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة تلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء، فإن هذا المعنى يشارك فيه سائر أجزاء السماء، فلا

بد أن يكون تخصيصه به بتحكم، *أو بصفة من شأنها تخصيص الشيئ عن مثله* [...].

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 50-51

XVI. [...] فالأجسام االسماوية فيها مواضع، هي أقطاب بالطبع، لا يصح أن تكون الأقطاب منها في غير ذلك الموضع. كما أن الحيوانات التي ههنا لها أعضاء مخصوصة، في مواضع مخصوصة من أجسامها، لأفعال مخصوصة، لا يصح أن تكون في مواضع أخر منها مثل أعضاء الحركة، فإنها في مواضع محدودة من الحيوانات.
والأقطاب هي من الحيوانات الكري الشكل بمنزلة هذه الأعضاء، أعني أنها أعضاء الحركات. ولا فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك، والغير كري. إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير كري بالشكل والقوة. وهي في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط، ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها لا تختلف، وأنه يمكن أن يكون القطبان في فلك أي نقطتين اتفقت

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 49-50

XVII. [...] استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن إستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 53

XVIII. فإن الجهة التي منها أدخل القدماء، موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ليست هي من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس. والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث. وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا من ضروب التغير بجهتين [...]

محمد ابن أحمد ابن رشد تهافت التهافت، ص. 55

XIX والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانيات لا معنى له، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر، لا يمتنع عليه الفعل أبدا إن أراده.

أبو حامد الغزالي تهافت التهافت، ص. 63

Използвана литература:

Оригинални съчинения:
На арабски език:
1. Ал-Ґазāлӣ, Абӯ Ҳāмид. *Тахāфут ал-фалāсифа.* Бейрут: Дāр ал-фикр ал-лубнāнӣй, 1993.
2. Ибн Рушд, Муҳаммад ибн Аҳмад. *Тахāфут ал-тахāфут.* Бейрут: Дāр ал-фикр ал-лубнāнӣй, 1993.

На български език:[1]
1. Плотин. *Енеади.* София: Изток-Запад, 2005.

Критически съчинения:
На английски език:
1. Adamson Peter, Richard C. Taylor. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
2. Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
3. Rowson, Everett K. "The Theology of Aristotle and Some Other Pseudo-Aristotelian Texts Reconsidered." *The Journal of the American Oriental Society* 112, no. 3 (1992): 478-483.
4. Topaloglu, Aydin. "The Concept of God in the Philosophy of Al-Farabi." *Orientalia* (Нов български университет) 1 (2007): 81-93.
5. —."The Critical tradition of the Islamic Philosophy: The Case of Ghazzali and Ibn Rushd." *Orientalia* (Нов български университет) 2 (2007): 109-121.
6. Von Grunebaum, Gustav E. *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation* . Chicago&London: The University of Chacago Press, 1953.
7. Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.
8. —. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.

На български и руски език:
1. Белев, Велин. "Пределът на интелектуалния опит според ал-Газали." *Orientalia* (Нов български университет) 1 (2008): 5-13.
2. Корбен, Анри. *История на ислямската философия.* София: Център за изследване на ислямската цивилизация, 2004.

[1] За оригинал на *Енеади* на Плотин е използван преводът на съчинението. Бел. авт.

3. Наср, Сайид Хусайн. *Трима мюсюлмански мъдреци.* София: Фондация "Маулана Джалалуддин Руми", 2001.
4. Радев, Ради. *Антична философия.* София: Идея, 1997.
5. —. *Антична философия. Антология.* София: Идея, 1994.
6. —. *Средновековна философия.* София: Идея, 1994.
7. Смирнов, А. *Средновековная арабская философия. Проблемы и решения.* Москва: Восточная литература, 1998.