

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Институт за изследване на обществата и знанието

Секция: „Култура, ценности и морал”

**ЕТИЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ
В АРАБСКАТА ФИЛОСОФИЯ (IX–XVI ВЕК)**

А В Т О Р Е Ф Е Р А Т

**на дисертационен труд за присъждане
на образователна и научна степен „доктор”
по професионално направление 2.3. „Философия”**

**Докторант:
Ахмед Юсуф**

**Научен консултант:
чл. кор. проф. д.ф.н. Васил Проданов**

СОФИЯ, 2012

Дисертационният труд е обсъден в секция „Култура, ценности и морал” при Института за изследване на общества и знанието при БАН и е насочен за защита пред научно жури с протокол № 2 от 10.01.2012 г.

Защитата на дисертационния труд ще се състои на.....от
.....часа в

Материалите по защитата са на разположение в канцеларията на Института за изследване на общества и знанието – БАН, ул. „Московска” № 13-А, София

СЪДЪРЖАНИЕ

ОСНОВНА ТЕЗА, ЦЕЛ, ЗАДАЧИ И МЕТОДОЛОГИЯ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД	3
СТРУКТУРА И СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД	7
Първа глава	7
ИЗВОРИТЕ НА ФИЛОСОФСКИЯ И ЕТИЧЕСКИЯ РАЗМИСЪЛ В ИСЛЯМА	
Втора глава	11
ОСНОВНИ ПОНЯТИЯ И КАТЕГОРИИ НА ЕТИКАТА НА ИСЛЯМСКИТЕ МИСЛИТЕЛИ (IX–XVI ВЕК)	
Трета глава	20
ПРОБЛЕМИ НА МОРАЛНАТА И ПОЛИТИЧЕСКА ФИЛОСОФИЯ НА ИСЛЯМСКИТЕ МИСЛИТЕЛИ (IX–XVI ВЕК)	
Четвърта глава	26
МОРАЛНОТО И РЕЛИГИОЗНО-ПРАВНО ЗАКОНОДАТЕЛСТВО В СВЕТИНАТА НА ТВОРЧЕСТВОТО НА ИСЛЯМСКИТЕ МИСЛИТЕЛИ (IX–XVI ВЕК)	
Заклучение	31
	32
СПРАВКА ЗА ПРИНОСИТЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД	
	34
Списък на публикации по темата на дисертацията	

ОСНОВНА ТЕЗА, ЦЕЛ, ЗАДАЧИ И МЕТОДОЛОГИЯ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Основната теза на дисертационния труд е, че разглежданите ислямски мислители успяват да обогатят Исляма, придавайки му определена хуманистична линия и философска дълбочина, като спомагат за превръщането му в цялостна светогледна система. Така Ислямът е вече не само една от многото религии по света, а и начин на живот, оригинална религиозно–етическа система и световна цивилизация, наред с християнската, китайската, хиндуистката и т.н. До този извод стигнах чрез задълбочено изследване на ислямската философия и етика. В тази връзка искам да обърна внимание на факта, че древногръцката метафизика и етика са откривали известни хоризонти пред ислямските мислители, които се оказват обаче недостатъчни за тях. Това се вижда дори от реакцията на ал-Газали, който подобно на Сократ не е гледал с добро око на сетивните впечатления. Но ислямът се отличава и с други идеи с *езотеричен характер*, освен тези с подчертан *екзотеричен смисъл*. Наистина в Корана се казва, че слухът и зрението са най-ценните Божии дарове, и че чрез тях се преценяват моралността, праведността и благочестивостта на човешките същества и тяхното поведение. Разбира се, че не се отрича значението на намеренията, нито доводите на разума и още по-малко на вярата. Екзотеризмът не изключва езотеризма. Изминали близо двеста години, докато ислямските мислители разберат, че същността на техните учения, пронизани от духа на Исляма, е доста по-различна от тази на древногръцката философия. В резултат на това ислямското мислене преживяло изключителни промени, свързани и с езотеризма. В това отношение нека внесем уточнението, както подчертава Анри Корбен, че за тези философи («фаласафа» – мн. ч. от «файласуф» – арабска транскрипция на гръцкото «philosophos») терминът «хикма» е еквивалент на гръцкия «sophia», а терминът «хикма илахия» е също точен еквивалент на гръцкия «теософия». Метафизиката е означена общо като разглеждаща илахията, Divinalia.¹ Терминът «илм илахия» («божествена наука») не може и не трябва да се превежда с термина «theodicee». Кой са точните граници между тълкуването на термина «фаласафа» («философия») и термина «хикма

¹ Корбен, А. История на ислямската философия. Пр. от фр. език А. Веселинов. Фондация «Маулана Джалалуддин Руми», Библиотека «Симург», С., 2000, с. 9-10.

илахия» («теософия»)? Отговорът на този въпрос остава следа в цялата ислямска философия. Така след ал-Кинди, ал-Фараби, ал-Газали, Авицена и Авероес, чак до Сухраварди се предпочита последния термин за означаване доктрината на съвършения мъдрец в качеството и ролята му едновременно на философ, етик и пророк или мистик.

Оттук произтича основната цел на дисертацията: да се разкрият същността и характерните особености на етическите възгледи на ислямските мислители (IX –XVI век), разгръщащи се в лоното на Исляма; да се покажат техните основни постижения в областта на моралната и политическа философия.

Исходната идея, от която тръгвам е, че ако в Исляма се задоволим да поставим въпроса за отношението между философията и етиката, от една страна, и религията, от друга страна, както той традиционно се разглежда на Запад, няма да бъде точно и адекватно. Там, където философското изследване («тахкик») е било при себе си, т. е. в «собствени води», се е размишлявало, повече или по-малко, върху истините на Корана, в качеството им на фундаментални: философски, метафизически и етически, а не само пророчески и религиозни мисли и мъдрости.

Освен това, доколкото в средновековната ислямска традиция философите не крият възхищението си от мъдростта на древните, без при това да се отказват от своята религия, авторовият анализ се домогва до друга линия, оплодена от критиката (изхождаща от т. нар. «ниша на пророчеството» и профетизма), която ал-Газали прави на арабо-ислямската перипатетическа философия, на която обаче никога не се е гледало като на нещо, сложило край на традицията, положена от ал-Кинди, ал-Фараби и Авицена.

Ето защо при опитите да се установи обема и съдържанието на понятието «*етика*» в класическата ислямска цивилизация и култура, възниква опасност или от неговото стесняване до рамките на античното разбиране на тази дисциплина, или до неговото безкрайно разширение. Определянето на някакъв «*чист*» предмет на етиката, който би се различавал от другите области на интелектуалната дейност, в ислямските общества е в известна степен доста условно. Това е една изключителна трудност, която следва да се има предвид при анализа на един или друг философски проблем, в частност на моралната философия (философската етика) на Исляма. В изложението на дисертационни труд се проследява възникването на моралната

философия на Исляма и нейното развитие, което е белязано не само от античната мъдрост, но и с източната премъдрост.

Основните задачи, които произтичат от логиката на настоящето дисертационно изследване, са следните:

Първо. За съжаление на Запад все още битува едно, бих казал снизходително отношение към Исляма, ислямската философия и етика, разбира се, и към цялата ислямска цивилизация и култура. Тази погрешна представа до голяма степен произтича от липсата на промислено духовно, философско, херменевтично, екзотерично-езотерично тълкуване на Корана, освен «нишата на пророчеството», произтичащо и от известно непознаване на основните източници на философския и етическият размисъл в Исляма. Затова най-напред правя опит да осветля най-характерните източници и извори на етическата проблематика, зададени в такива учения като: калама, арабо-ислямския перипатетизъм, имамизма (в частност исмаилизма), шиизма, суфизма и ишракизма (философията на озарението).

Второ. Разкриване на обема и съдържанието на понятия, които конституират категориалния апарат, характерен за етиката на ислямските мислители. Това са: абсолютно благо и ислямско благочестие; добро и зло; справедливост; понятието «воля» («ирада») и свобода на волята; понятието за вяра («иман»); понятието «намерение» («ниййа»); понятието «действие»; понятията за нравствени добродетели и пороци; включително и проблема за религиозно-нравственото усъвършенстване.

Трето. Анализ на фундаменталните проблеми и дилеми, постановки и идеи на ислямските мислители (ал-Фараби, Авицена, «Чистите братя», Авероес и ибн Халдун) в областта на моралната и политическа философия.

Четвърто. Опит за очертаване на особеностите на моралното и религиозно-правното законодателство относно тънките различия и допирните точки между тях. Изводът е, че ислямското право не се създава със закони и не може да бъде отменяно чрез закони. Този проблем за определящата роля на религиозно-правното законодателство е зададен имплицитно в Корана. Правилата на Аллах важат, защото са основани на вярата в него и са изречени от неговия пратеник на земята – Мохамед, а не само защото «по надлежния ред»

са фиксирани в Корана. Така цялото ислямско право е едно огромно *трябва* (нем. *das Sollen*).²

Методологията на подобен род изследване се определя от поставената задача и съпътстващите я цели. В дисертационния труд се съчетават следните подходи и методи: историко-философският анализ, проблемният подход, съчетан с генетичният и парадигмалният метод.

Историко-философският подход налага строго ограничение на анализа в границите на тематичния кръг, без да се навлиза в областта на мистиката, езотеризма и «нишата на пророчеството».

Проблемният и генетичният подходи откриват възможност за сравнителен анализ на изворите на Исляма, сходни с тези на юдаизма. В този смисъл един от най-дълбоките извори на философско-етическия размисъл в Исляма е Корана, подобно на юдаизма, който се основава на Библията, по-точно на Вехтия завет. Същността на ислямската вяра намира етически израз в Шариата като своего рода морален и религиозно-правен кодекс.

Накрая предложеният от Ханс Кюнг³ теоретичен модел относно различните християнски парадигми, като част от «макропарадигмата» (наречена «световен етос») е приложен при изследване на етическите възгледи на ислямските мислители.

СТРУКТУРА И СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Дисертационният труд се състои от увод, четири глави, двадесет параграфа, заключение и библиография, с общ обем от 208 страници.

Във въведението се обосновава значимостта на темата и се задава проблемното поле, като се определят: тезата и предметът на изследване, основната цел и произтичащите от нея задачи. Определя се методологията на дисертационното изследване, свързана с историко-философския анализ, съчетан с проблемния, генетичния и парадигмалния методи и подходи.

В Първа глава «Изворите на философския и етическият размисъл в Исляма» се разкрива интердисциплинарната природа на терминологичната база на изследването. В първи параграф

² Чуков, В., В. Георгиев. Философия и теория на ислямското право. Изд. «Лик», Библ. «Пандекти», С., 1997.

³ Кюнг, Х. Проект за световен етос. Пр. от нем. Вл. Теохаров. Етоси. ИК «КХ», С., 2003, с. 9-184.

«Нравствено-религиозна същност на исляма и ислямската философия» се разкрива най-характерната особеност на ислямската философия и етика. Тя се състои в това, че те се преплитат с теологията, теософията и профетологията. Безспорно, всяка средновековна култура е свързана с религията. Това е общоизвестна истина, но в мюсюлманските страни и народи тази връзка е много по-силна. Тук религиозната форма и норма не са просто формални. В трудовете на ислямските мислители са въплътени не само философските, но и етическите позиции и идеи на един, които са неделими от религиозните.

Най-характерната черта на философския рационализъм на ислямските мислители е, че той изцяло е потопен в руслото на Исляма: и при каламитите; и при ашаритите; и при мутазилитите; и при шиитите; и при сунитите. Безспорно е налице голяма разлика между тези учения, включително при суфизма и имамизма. Всички под една или друга форма се доближават до глъбините на ислямския езотеризъм, в смисъл че трябва най-напред да опознаеш себе си, за да се опиташ да опознаеш и Бога в себе си.

Така един настойник, учител или имам, достатъчно подготвен и упорит, може да обясни някому началата на етиката, дори и да го направи добър човек. Но ако неговият ученик не се влюби в чистата, кристална и духовно-нравствена красота, ако не я «види» или по-точно почувства със сърцето си, ще остане сляп за доброто, истината и красотата. Това е, може би, най-специфичното в ислямския рационализъм и езотеризъм. Не разберем ли тази тяхна особеност за «поглед чрез сърцето», изпадаме в заблудата на всички европейски изследователи, за които имаизмът, шиизмът, суфизмът, а също така и исмаилизмът и ишракизмът, са само израз на един безпросветен фанатизъм.

Във втория параграф *«Коранът, свещена книга, «низ послана от небето»* се разглежда една от най-разпространените измислици за Исляма, че Коранът е лишена от дълбочина компилация от други по-стари религиозни текстове от: Зороастризма, Юдаизма, Християнството и Манихейството. Напротив, Коранът е наистина «свещена книга, низпослана от небето», подобно на Вехтия и Новия завет, Свещените писания на юдеите и християните. Това е Свещеното писание и послание на мюсюлманите, които притежават една свещена книга («ахл ал-китаб»).

В структурен план Коранът не се отличава с някаква свръх сложна композиция. Той съдържа 114 сури, всяка от които има повече или по-малък брой айати или знамения. Много от тях са произнесени по конкретни поводи и случки. Дори специалистите ги делят на: мекански и медински. В допълнение съществуват Сунната и Хадисите, които са считани за втория и третия по важност източник на Исляма, на ислямската философия и етика. Мединските сури например уточняват богословски, нравствени и юридически проблеми, които впоследствие били разяснени от заветите на Пророка и от преданията. Съвсем не случайно в традиционната ислямска мисъл се утвърждава принципът: Сунната и Хадисите тълкуват Корана. Именно това дава основание на някои автори да считат, че Корана, Сунната и Хадисите са всъщност «един корпус» от авторитетни текстове, които са основа на нормативната ислямска етика.

Ислямската философия се утвърждава като истинска «пророческа философия» от Имамите на шиизма, които следват заветите на Мохамед. Нещо повече, техните възгледи съставляват един масивен корпус, позволяващ да се разбере кораничната херменевтика, чийто замисъл задава не само теософския и мистичния, но и философския, а също така и етическия размисъл в ислямската култура. Това става особено ясно от думите на първия Имам Али ибн Аби Талиб: «Няма нито един кораничен стих, който да няма четири смисъла: екзотеричен (захир); езотеричен (батин), предел (хадд); Божествен замисъл (муталаа). Екзотеричният е за устната рецитация; езотеричният е за вътрешното разбиране; пределът – това са формулировките, образуващи позволеното и непозволеното от закона; Божественият замисъл е това, което Бог възнамерява да осъществи в човека чрез всеки стих».⁴

Малцина европейци са запознати с източниците на Исляма, на ислямската философия, литература и култура. Ето защо мнозинството от тях се затрудняват да разберат мъдростта на Корана, обвинявайки Исляма в безсмислен фанатизъм. Това е основанието за анализа на другите основни източници на ислямската философия и етика, който се прави в трети параграф на първа глава. Те могат накратко да се обобщят по следния начин: първо, религиозни извори; второ, индуска и

⁴ **Корбен, А.** История на ислямската философия. Пр. от фр. език А. Веселинов. Фондация «Маулана Джалалуддин Руми», Библиотека «Симург», С., 2000, с. 21.

персийска мъдрост, култура и литература плюс висока просвета и образование; и трето, антична философия.

Известно е от биографията на пророка Мохамед, че той е живял сред юдеи и християни, с които се е разбирал чудесно. Той се влияе най-напред от юдаизма, особено от «десетте божии заповеди», дадени на Мойсей, от свещеноедействията на Авраам и Яков, като също така се е прекланял пред Учителя Христос, приемайки и прегръщайки неговите идеи за любов, милосърдие и човешчина.

Везирът Харун ар-Рашид бил внук на настоятел на будистки манастир. Той изпращал в Индия посланици със задачата да събират не само билки, рецепти, но и книги, сведения за индуската религия, митология, литература и култура. Един пример в тази връзка е свързан с превода на «Панчатантра» от знаменитият арабски мислител Рузбех ибн ал-Мукаффа, под ново заглавие «Калила и Димна», с което тръгва и обикаля целия свят.⁵

Впрочем в тази връзка трябва да се подчертае ранната поява на първите университети в ислямските земи, което и досега предизвиква нестихващи дискусии. В Халифата се наблюдава значителен стремеж към високото образование и просвета. Смайващ факт е, факта че Халифатът е изпреварил Европа с близо пет века. Във всяко медресе имало два потока: по теологични и светски науки. Заедно с това университетът-медресе се превръща в крупен научен и просветно-културен център със своите библиотеки и «домове на мъдростта».

Що се отнася до източниците по философия оказали влияние върху цялата ислямска философия, а не само върху арабския перипатетизъм, могат да се набележат най-общо така: Платон и платонизма, Аристотел; Плотин и неоплатонизма. Така от началото на IX век на арабски се превеждат почти всички произведения на Аристотел. За неговата популярност сред образованите кръгове на ислямските общества свидетелства дадената му почетна титла – «Първият учител». Сред съчиненията на Стагирит, централно място заемала «Никомахова етика», която се коментира надълго и нашироко от ал-Фараби, Авицена и Авероес. Преводът на това съчинение оказва решаващо значение за появата на традицията на етическото философстване в духа на античността, съединяваща в едно аристотелизма с платонизма и неоплатонизма. Друг не по-малко

⁵ **Отов, Л.** Ислямската култура през погледа на един европейец. Изд. Културно представителство към посолството на Ислямска Република Иран. С., 2004, с. 515-516.

фундаментален източник за изучаване на неоплатоническата космология и етика станал трудът «Теологията на Аристотел», съдържащ последните глави на Платиновото съчинение «Енеади», някои диалози на Платон, текстове на Александър Афродизийски. Всички те съставляват фундамента на «перипатетическата» линия във философската етика на Исляма.

Втора глава «Основни понятия в етиката на ислямските мислители (IX–XVI век)» съдържа девет параграфа, в които се представя първото проблемно поле на изследването.

Една от главните същностни черти на човека като *homo sapiens*, т. е. като съзнателно, разумно, активно действащо и морално същество, е неговата нравственост, неговите нравствени ценности и добродетели. Този начин на разглеждане на човека се отнася към всички видни представители на ислямската философия през средните векове. Става въпрос за етиката не само на представителите на арабския перипатетизъм, но и на калама, мутазалитите, ашаритите и суфиите, и тези на ишракизма (философия на озарението), от която вее дух на хуманизъм и икуменизъм.

Понятията в етиката разкриват същностните признаци на морала. Те съставят теоретичния апарат на етичката наука, който ѝ придава характерния философски смисъл в съответствие с определен морално-практически опит на едно или друго общество или общност. Понятията: добро и зло, справедливост, съвест, дълг, чест, достойнство, цел и смисъл на живота, блаженство, благополучие и щастие – са не само теоретически постановки и идейни постижения на етиците, но са и препоръки с практическо значение за хората, владеели са чувствата, волята и съзнанието на моралните дейци, конкретизирали са в една или друга степен историческите условия.

Възгледите на разглежданите ислямски мислители, взети в тяхната конкретизация и спецификация, потвърждават това разбиране за същността и функциите на основните морални понятия в етиката, а именно: абсолютно добро и ислямско благочестие; добро и зло; справедливост; свобода на волята; понятието за вяра «иман»; понятието «намерение»; понятието «действие»; нравствени добродетели и пороци; и религиозно-нравствено усъвършенстване.

Във втори параграф на втора глава (Добро и зло) се осветлява проблемът за двете фундаментални етически категории „добро” и „зло”. *Differentia specifica* на морала се определя от същността на

доброто, от неговото качествено своеобразие, но не само по себе си, а като отрицание и антипод на злото. Понятията „добро“ и „зло“ съдържат отговора на въпроса: има ли общи признаци, по които разпознаваме и разграничаваме моралното от аморалното, нравственото от безнравственото поведение? Още Платон отбелязва, че те са незрими; хората ги възприемат не с физическите, а с духовните си органи или сетива, т.е. чрез мисленето, с ума и разума си.

Съдържанието на понятията «добро» и «зло» след античната традиция се обогатяват от представителите на ислямската философия. Някои техни аспекти се разглеждат от Мискавейх, ибн Халдун, ал-Кинди, ал-Фараби, ал-Газали, Чистите братя, Авицена, Авероес и др. Разбира се, в една или друга степен, техният анализ е свързан не само с етическото учение на Платон и особено на Аристотел, но най-вече с ислямската доктрина, според която Бог (Аллах) е творец на доброто и борец срещу злото и злите дяволски сили.

В тълкуването на справедливостта от ислямските мислители се съдържа принципа на умереността или средното положение, който е прокаран не само в Корана, но и в Сунната и Хадисите (преданията). Това много напомня учението на Аристотел за т. нар. «златна средина», за недопускане на абсолютизации във философията и живота. Този принцип се откроява и при определяне изискванията към управниците, включително и най-висшите. Не случайно ал-Газали обръща специално внимание на справедливостта, която е задължителна и за властимащите. Той привежда «хадис», който е послание към управниците и емирите. Денят, в който се появят справедливостта и справедливият султан е по-добър от шестдесетгодишното поклонение пред Аллах.⁶ Дървото на вярата се оросява от покорност, неговият корен е справедливостта, то крепне от непрекъснатото опознаване и преклонение пред Всевишния.

Проблемът за свободата на волята принадлежи към най-традиционните, но заедно с това и към най-дискутираните теми в моралната философия. Тя представя човека като морално същество, в смисъл че той е не само потенциален, но и актуален творец било на доброто, било, за съжаление, и на злото. Волята изразява спецификата на морала не толкова като външен регулатор, колкото като вътрешен саморегулатор на човешкото поведение. Както е известно, свободата на волята се тълкува в смисъл, че тя е способност на човека,

⁶ Наумкин, В. В. Тракат Газали «Воскресение наук о вере». М., 1970, с. 220-221.

самостоятелно, в съответствие със светогледа си да определя своите постъпки, да действа въз основа на собствено решение. При това човек прави морален избор между доброто и злото. Доколкото този избор зависи от самия човек, последният притежава морална отговорност и неговите действия могат да бъдат определени като заслуга, или вменени като вина.

Проблемът за свободата на волята в ислямската философия е един от най-сложните и противоречивите. Всички течения на ислямската философия: арабо-ислямския перипатетизъм, калама, суфизма, включително ашаризма и исмализма, в една или друга степен, разглеждат волята като присъща на човека, но в пряка зависимост от проявленията на Божествената воля. Те, макар и с различни нюанси, застъпват идеята за сътворението, като израз на непроизволна еманация. Вторият аргумент в тази посока била представата за съвършенството на Първоначалото, изключващо каквото и да било желание или намерение. В зависимост от предметната област се различават: «целокупна воля» («ирада кулиййа») и «единична воля» («ирада джуз`иййа»). Първата, присъща на света, която служи като признак на разумност и отличаваща също така небесните сфери. Втората, като характерна за животните, в това число и човека (Авицена). Според мутазилитите волята на Бога може да бъде изразена като «заповед» («`амр») или «забрана» («нахй»), т. е. във формата на закон. Мутазилитите признават, че именно Бог надарява човека със способността за действия, но някои крайни привърженици на това учение поддържат схващането, че след като Бог е надарил човека със способност за действие, той престава да му е подчинен и действа по своя воля. Това е трактовка, която изхожда от разбирането на Божествената воля като «постановление» («хукм»), което се състои в следното: желанието на Бога, т.е. Неговата воля е да се различават благите от злите намерения и постъпки. Така мутазилитите признавали волята като самостоятелно действие, което от някои от тях се разглеждало било като израз на дихотомична, било като възплъщение на недихотомична воля. Мутазилитите и след това ашаритите използват понятието «присвояване» или «придобиване» («касба», според ал-Газали), което означава, че действие, сътворено от Бога се «присвоява» от човека, който също върши това действие, т. е. човек присвоява, а не произвежда собствени действия. Те утвърждават като безспорен принципа на «присвояването» от човека на действия, сътворени от Бога. Така съгласно богословската система на ал-Ашари, Бог създава

човека с бъдещите му постъпки и със способността да ги извършва. Това творение е акт на Божията воля, но на човека е присъщо да присвоява за себе си нещата и свързаните с тях действия. Присвояването ал-Ашари нарича «иктисаб» («придобиване») – човекът смята за свои и си присвоява постъпките и волята за извършването им, макар в действителност тези постъпки да са израз на творческата воля на Бога. По този начин човек «си присвоява» акта на волята на Аллах, което го кара да си мисли, че има свободна воля и е в състояние да избира своите постъпки. Божествената воля, насочена към човека, се изразява не в създаване на неговите постъпки, а в Закона, чието съблюдаване или не обуславя награда, или наказание.

Централно значение за етиката на ислямските мислители има категорията «вяра» («иман»). Защото истинският мюсюлманин вярва, че няма друг бог освен Аллах, че наистина Мохамед е Неговият пророк. Пълният смисъл на вярата в Исляма е осветен в Корана, Хадисите и Сунната. Мохамед е целял да предаде Корана така, както е низпослан Нему, който го обяснява и тълкува с оглед неговото приложение. Неговите тълкувания и действия са известни като Сунната («Традицията») на Мохамед и Исляма. Сунната е считана за втория по важност източник на Исляма и трябва да бъде в пълна хармония с Корана като основно мерило на вярата и истинското благочестие.

За ислямските мислители приемането на Исляма означава и поемане на задължения пред Бога, които се изразяват в следването на петте «корена» или стълбове («усул») на вярата. Впоследствие богословите изграждат и внедряват твърде усложнена схема за отношенията между съдържанието на ислямската вяра и нейната обредност, утвърждаващи външните и вътрешните признаци на принадлежността към нея, като «стълбове на вярата».

„Стълбовете на вярата» («аркан аддин») се обозначават като религиозна практика, а също така като система от ритуали («ибадат»), свързани с преклонението на вярващите пред Аллах. Тук се отнасят задължителните или «канонизирани» предписания, съставляващи религиозната обредност, отнасяща се до действията и постъпките на миряните. Стълбовете на вярата са следните: 1) засвидетелстване («шахада»); 2) молитва (араб. «салат», тур. перс. «намаз»; 3) пост («саум»); 4) милостиня («закат»); и 5) поклонничество («хаджж»), у нас се е казвало «хаджилък» (поклонението в Ерусалим на Божи гроб). Те се делят на ритуали с опростено и усложнено изпълнение. Първата група с опростено изпълнение са: засвидетелстването, милостинята и

постът; а към втората група с усложнено поведение се отнасят – молитвата и поклонничеството. Съблюдаването им определя благочестието и праведността на мюсюлманина, която осигурява спасение в Съдния ден.

Според мутазилитите вярата се укрепва чрез разума, а суфиите считат, че това трябва да става с помощта на чувствата. На сухата догма на сунитите, суфиите противопоставят друга постановка – крайни форми на мистическия екстаз, предизвикан от любовта към Великия Аллах, а също така и по пътя на моралното възпитание и усъвършенстване чрез засилване и укрепване на вярата. Нещо повече, живото сърце на Исляма, неговите пулсации чрез изживяване на съкровената вяра към Всевишния, духовната мисъл на това учение заедно със скрупулното съблюдаване на ритуалната практика «*тарика*», която включва освен разбирането за братство, още и духовния път на съзерцание на Бога, се именува с термина «*тасаууф*», т. е. суфизъм. Това е езотеричното измерение на ислямското вероучение и послание, което като «*шария*» – религиозния закон, има своя първоизвор в знаменията на Свещения Коран, заедно с делата на Пророка Мохамед и пророческата традиция на светците.

Много важна особеност на етиката на ислямските мислители е, че те отдават особено значение на понятието «намерение» («*ниййа*»), което се разработва в класическата ислямска религиозно-правна мисъл («*фикх*») и вероучението («*акида*»), и едва след това се свързва с морала и моралността. Намерението се разбира като условие за непосредствената връзка с «действието» («*фил*» и «*амал*») и намиращо пряк израз в него. Намерението не се приема за подбудителна сила, ако не води или не довежда до дадено действие. Според ал-Фараби, когато намерението приеме формата на «решимост» («*азм*»), може да се определи като «воля» («*ирада*»), свързана с действието директно. Всъщност намерението («*ниййа*») е понятие, което представлява по-скоро паралел на волята.

Това понятие се въвежда от *калама*, като своего рода вътрешна интенция. Обаче неговата разработка намираме в исмаилитската етика. Съгласно исмаилитската етика «истинското вероизповедание» («*милла ханифиййа*») е възможно само чрез съединение на «поклонението на действията» («*`ибада би-л-`амал*») и «поклонение на знанията» («*`ибада би-л-`илм*»). Поклонението на действията се нарича още «външно поклонение» («*`ибада захира*»), а второто носи името «вътрешно поклонение» («*`ибада батина*»). Тяхното съединяване води до

пораждане на вътрешното намерение към действие. При това теоретиците на исмаилизма осмислят смисловата структура «намерение–постъпка» или «постъпки по намерения» («ал-амалъ би-н-нийята») по два начина: като съответстващи едно на друго («мутабика») или като намиращи се в равновесие («мувазина»). Така се стига до смисловата връзка «действие-воля», която изразява как постъпката се определя от намерението.

Понятието «намерение» («нийя») означава устременост към конкретна «желана цел» («максуд»), въплътена в едно или друго действие. Оценките на намеренията, взети в тяхната органична връзка с действията, са свързани с централните понятия на етиката: доброто (благо) и злото, изразяващи изконните ценности на човека в пряко отношение с добродетелите му, като разумно, дейно и морално същество.

Цялото многообразие от различни цели на човешкия живот може да бъде обхванато от една единна класификационна система, опираща се на двойката понятия: «полза» («манфа`а») и «вреда» («дарар»). Целта на постъпката във всеки възможен случай се заключава в привличане на полезното и отделяне на вредното. Моралният субект може да има предвид една от тях; тогава постъпката не се счита за «напразна» («абас»). В тази връзка максимата: «Избягвай вредата, старай се да действуваш за ползата» е общоизвестна в ислямската етика и култура. Понятията «манфа`а» или «наф» означават полза. Те в етиката на ислямските мислители служат като опозиция на понятието «вреда» («дарар»). По-конкретно в калама било издигнато положението, че Бог е абсолютно морално-етическо начало. Това ще рече, че Аллах е сътворил мирозданието съвсем не случайно, а затова да бъде от полза за човека. Някои мутазилити дори считали, че случаен и безполезен човек няма и не може да има на този свят. В тази връзка двойката «полза» и «вреда» или «полезно» и «вредно» задават и съставляват фундаментална етическа тема, която е застъпена и в Корана: земята е сътворена от Аллах за полза на хората. Нещо повече, прокарва се идеята, че истинското вероизповедание привлича «полезното» и се бори срещу «вредното». Така в Корана, Сунната и Хадисите моралната, религиозно-доктриналната и правна мисъл понятията «забранено» («харам») и «грех» («исм») характеризират такива постъпки, в които вредата преобладава над ползата.

Двойката понятия «манфа`а» («полза») и «дарар» («вреда») в класическата ислямска етика служат като основа за едни или други

класификации на «намеренията». В този контекст ал-Газали е един от първите мислители, който предлага подробна класификация на намеренията въз основа на тази бинарна опозиция. Той дели всички намерения на четири категории. Постъпката може да бъде насочена към нещо, чрез което дееца да «придобие» някаква полза. Или постъпката може да има за цел «натрупване» на това, което вече има, но иска да го умножи. Действието може да бъде насочено към предотвратяване на вреда, която още не е сполетяла дееца, но от която той би искал да се опази. По такъв начин действа този, който предотвратява нападение на разбойници или на диви зверове. «Предпазливостта» се отнася към «правилните» намерения («сихха»). Действието може да цели да отстрани вредата, която тегне над човека. Като пример могат да послужат действията на болния, който съблюдава указанията и рецептите на лекуващия го лекар, за да се излекува и оздравее.

В класическото философско-етическо наследство на ислямски мислители се срещат три основни типа класификации на намеренията спрямо действията («намеренията и действията»): утилитарна, апроприатарна и афективна оценка.⁷ Най-разпространен е първият утилитарен тип класификация, който оперира с понятията «благо» («хайр») и «зло» («шар»). Близка по смисъл е друга двойка понятия: «полза» («манфа`а») и «вред» («дарар»). Класификацията на «намеренията» извън опозицията «полза» «вред» върви и по линията на противоположността между «подходящо» или «пригодно» («маслаха») и «пагубно» («мафсада»). Категорията «маслаха» означава «пригодното», «полезното» и «подходящото» за човека, която заедно с противоположното понятие «пагубно» («мафсада») съставлява основата на втората т. нар. апроприатарна класификация. Третият тип «афективна» класификация съотнася намеренията и действията към «състоянията» на душата («хал» - ед. ч. и «ахвал» - мн. ч.), които съпровождат процеса на формиране на единството и взаимовръзката на намеренията и действията; нейното «предразположение» («ахляк») към изпълнение на определени действия.

За традиционната етическа и религиозно-правна мисъл на ислямските мислители едно или друго действие се намира в неразривна връзка с дадено намерение. Затова никак не е случайно, че за

⁷Смирнов, А. В. Пригодность. Апроприаторная классификация намерений-и-действий. В: История этических учений. М., 2003, с. 239-242.

мутазилитите (първи етап на «калама») е характерна универсализацията на морално-етическата проблематика. Става дума за опит да се характеризират като нравствени всички действия, които са свързани с една или друга отговорност за последиците от тях, разбира се, за които може да се съди по техните намерения.

«Фикхът» оставя значителна част от човешките постъпки, наречени «безразлични» («мубах») извън сферата на религиозно-юридическата оценка, без намеса на Законодателя. Те изцяло принадлежат към областта на нравствеността. Някои мутазилити оспорвали това положение в смисъл, че няма неутрални действия и постъпки, считайки дихотомията «послушание»–«непослушание» за универсална. От тази гледна точка те поставят още един въпрос: по какъв начин дадено действие получава една или друга оценка – чрез самото себе си или по някаква друга причина? В тази връзка те постулират собствено етически проблем: е ли е послушанието добро («хасан»), а непослушанието – лошо нещо («кабих») само по себе си, или по силата на някакво основание, в смисъл на известно предписание или забрана от страна на Законодателя? Най-тънкото разбиране принадлежи на ал-Низами, който говори, че всичко, което се проявява като непослушание, т.е. като нарушение на възможно предписание на Бога, наистина не е нищо друго, освен лошо. Точно така, както дадено действие е добро, макар да не е предписано от Бога, разбира се, само по себе си (напр. незнанието на някоя Божествена повеля или поклонението на идол). Мутазилитите признавали обусловеността на самите заповеди и забрани, изходящи от Бога, преди всичко като изключително полезни и пригодни за човека («маслаха»).

Друга основна характеристика на действието-постъпка е «правилността». Ако дадено действие е «правилно», само тогава то би било «добро» («хасан»), т. е. като антипод на «неправилното» или «лошото» («кабих») действие. Само действието с правилно намерение е нравствено, добро и полезно. Опозицията «правилност»–«неправилност» на намеренията важи не само за действията-постъпки, безразлични за Законодателя и попадащи в сферата на чисто етическото, но и на действия, пряко регулирани от правото («фикх»). От тази гледна точка чисто етическото разглеждане на «действията-постъпки» не се ограничава само с тези случаи, които са извън полезрението на Законодателя, тъй като се приемат за универсални. Заедно с това са възможни и случаи, когато действието-постъпка се отличава със своята правилност, но може да бъде обявено за лошо и

безнравствено от морална гледна точка, ако намерението е аморално. В последна сметка в етиката действието се счита за «неправилно» («фасид») по силата на «неправилността» на движещото намерение, което се квалифицира като такова.

Добродетелта е понятие в етиката, което служи за общо характеризирание на положителните и устойчиви нравствени качества, присъщи на личността, като посочва тяхната морална ценност. В ислямската философия добродетелите («фадаил») са положителни нравствени качества, които красят ислямския етнос и моралния облик на мюсюлманина. Напротив, пороците («резил») са техни антиподи, т. е. безнравствени или аморални качества, които пречат на живота на мюсюлманите. Добродетелта в ислямската философия се свързва с комплекса от представи, наследени от античността и осмислени предимно от представителите на перипатетизма в съответствие с религиозно-правната и етическа мисъл на Исляма относно развитието на представите за «правене на добро». В първият случай понятието «добродетел» се онтологизира и се тълкува като функция на положението, заемано от дадена вещь в стълбицата на деградация от висшето първоначало към низшето състояние на материята. Второ, добродетелта се разглежда във връзка с действията на човека и побудите на неговите «намерения», през призмата на съотнасянето на това действие с установената от Закона класификация на постъпките. При първия случай противоположното на добродетелта е «порокът», а при втория – грехът. Но грехът е противоположен на добродетелта дотолкова, доколкото означава «забрана» на действия, или когато става дума за «нежелателни», или «безразлични» постъпки по отношение волята на Законодателя. В такъв случай добродетелта всъщност остава без своята противоположност. Етическото тълкуване на понятието «добродетел» се отличава от религиозно-правното дотолкова, доколкото това понятие се използва при характеристиката на безразличните постъпки, отпаднали от сферата на религиозно-правното регулиране. У някои ислямски автори, етическата трактовка на добродетелта е приоритетна пред религиозно-правното му разбиране, когато се утвърждава тезата за предпочитаното въздържане от някои действия, които законът счита за разрешени. Така в понятието добродетел се влага не само нравствено-религиозно, но и религиозно-правно съдържание, свързано с Бога, с неговата воля, заповеди и забрани. В тази връзка ислямските философи и теолози определят като добродетели такива черти на мюсюлманския етнос, а именно:

смирение, покорност, срамежливост, кроткост, упование (надежда), наблюдателност, щедрост, благочестивост, страх от прегрешение и искане за опрощение на греховете от Бога, покаяние, дружелюбие, вършене на добри и богоугодни дела, правдивост и справедливост. В същото време най-остро се осъжда лицемерието, което се проявява в случаите, когато външно се представяш за мюсюлманин, а вътрешно се държиш като че си от друго вероизповедание. Строго се осъждат и гордостта, гневливостта (нервността), съмнението и споровете, или съмненията в истинността на Корана - това са разрушителни спорове.

Отделни аспекти на тези проблеми се разглеждат от Хурамитите, Ал-Кинди, ал-Газали, Ширвани, Низами Гянджеви, Ал-Фараби, Ибн Баджа, Мискавейх, Авицена, Авероес, М. Физули и ат-Туси. Направеният анализ дава основание да се отбележи, че в своите тълкувания на добродетелта, разглежданите ислямски мислители продължават традицията на древногръцката философия. Това най-убедително се вижда в техните трудове. Някои автори приемат идеята на Аристотел, че добродетелта няма вроден характер, а се придобива от човека в процеса на «упражняване», т. е. в живота чрез обучението и възпитанието.

В нравствено-възпитателните системи на всички световни религии (Юдаизъм, Християнство, Будизъм и Ислям) има една обща същностна черта – всички те са насочени към религиозно-нравственото усъвършенстване на човека. Тази ярко очертана тенденция е налице при тълкуването на основните добродетели – доброта, справедливост, скромност, честност, безкористие (алтруизъм), всеотдайност, помощ на слабите и нуждаещите се и пр. Добродетелите, които разглеждат ислямските мислители се анализират не самоцелно и умозрително, а практически, като основно условие и необходима предпоставка за цялостното морално и религиозно усъвършенстване («камал», което означава «пълнота» и «съвършенство») на вяращия.

Трета глава «Проблеми на моралната и политическа философия на ислямските мислители (IX–XVI ВЕК)» на дисертационния труд. В нея се анализира моралната и политическа философия на ислямските мислители - техните основни постановки. В смисъл, че равнопоставянето на етиката и политиката е необходимо, макар и не достатъчно основание, за да се разграничат философите от теолозите и политиците. Ал-Газали като средновековен мислител, предлага една морална философия, която отразява най-вече традиционното ислямско благочестие, основаващо се на Корана и на

разказите, отнасящи се до словата и делата на Мохамед и на неговите следовници.⁸ Ал-Газали остро критикува възгледите на Ал-Фараби и Авицена, наричайки ги разрушители на Исляма и подчертава, че от двадесет тезиса на перипатетиците три са атеистически, а останалите еретически.

Интересна е «перипатетическата реакция» на Авероес срещу теологическата критика на ал-Газали, който говори, че повече или по-малко, ислямската мъдрост произлиза от «нишата на светлината на пророчеството». Така ал-Газали се присъединява към теолозите и към юристите, като развива един морал, почерпен от религиозните източници, а не от разума. В тази плоскост интерес будят тезите, които развиват Жорж Ф. Хурани и Мехмед Факри за теолозите и юристите от рода на ал-Газали, които се противопоставят на философите. Преди тях, най-вече по отношение на Авероес, това разграничение е предложено от Леон Готие. Най-новите изследвания се отличават с логиката на разгръщане на този тезис в следния ред: ал-Фараби, ал-Газали, Авицена и Авероес.

В първи параграф «Пророкът като духовен лекар» се разглежда тезата на ал-Газали относно «светлината на пророчеството». Не може да се отрече пророческата мисия на ал-Газали. Той, след ал-Фараби, издига «арабската представа» за висотата на пророческия хоризонт на ислямската философия. Според някои европейски автори, ал-Газали за Исляма е това, което са св. Августин и св. Тома за Християнството. Може би едно от най-запомнящите се неща в моралната му философия е идеята му за 4-те главни добродетели. При това добродетелта се тълкува езотерически. Творчеството на ал-Газали е посветено и на отношенията вяра – дела или знание – действие. Мъдростта, според него, произтича повече от «нишата на светлината на пророчеството», отколкото от философията. Скептицизмът във философията му е противоядие на необоснования рационализъм на арабо-ислямските перипатетици. Ал-Газали отрича и не вярва в проникновеността на аналитичното мислене и пристъпва към изучаване на мистицизма, характерен за Исляма, като там именно открива убежище на вярата. По този начин той защитава правото на религията да съществува самостоятелно от науката и метафизиката въз основа на интуицията и мистичното видение. Но неговият недостатък е, че не успява да посочи връзката между мисълта и интуицията, респ. между проникателността

⁸ Аль-Газали, А. Х. Воскрешение наук о вере. Правильные весы. Пер. с арабского, исслед. и комментарий В. В. Наумкина. Наука, М., 1980, с. 275.

и пророчеството. Ал-Газали дели хората според равнището на познавателните им способности на две категории: «широка публика» и «избраници», за да изведе като водещ не философския, нито етическият, а пророческият хоризонт относно същината на ислямската вяра. Към първата група отнася обикновените вярващи, които сляпо следват религиозните традиции, и пред които не бива да се прави символично-алегорично тълкуване на свещените текстове. Към втората група той отнася мутакалимите, които в своите разсъждения изхождат от догмите на Исляма. Към втората група той причислява най-вече философите, които се стремят да постигнат истината, благото и доброто, разбира се, при помощта на доказателства, основани на достоверни предпоставки. Освен това към «избраниците» той прибавя още и суфиите, които застъпват монистически възглед за битието, но не на основата на логически доказателства, а при помощта на интуицията. Практическата полза от суфизма ал-Газали вижда в насочеността на тяхното учение към усвояване на догмите на вярата и нравственото усъвършенстване. Но той отхвърля придържането на суфиите към «онтологическото единение» с Бога, признавайки «единението» само като символ на постигане на божествената висша познавателна сила, каквато е пророческата интуиция.

Според ал-Газали единствено пророците са способни да лекуват човешките души. Без да обяснява как самият той е успял да разкрие обхвата на това пророческо свойство, което убягва на всички други хора, ал-Газали отново установява интелектуалната неспособност, която ни пречи да схванем лечебните свойства на лекарствата, предназначени за тялото, за да покаже, че същата неспособност се прилага за лекарствата, донесени от пророците или лекарствата на набожността. Тъй като ни е невъзможно да узнаем как действат последните, независимо дали се използват по собствено усмотрение или съгласно предписанията в точните количества или дози, определени от пророците, просто трябва «да се подчиним на това, което казват пророците, които са схванали смисъла на всички неща чрез светлината на пророчеството, а не чрез ресурсите на ума». Казано с други думи, пророкът ни предписва набожност, т. е. действия на подчинение, които свидетелстват за нашето решение да не се поставяме повече да бъдем ръководени от това, което ни сочат умът или разумът. Най-добродетелният човек е този, който следва най-вярно пророческите предписания. Критиката срещу ума и разума е насочена срещу ал-Фараби.

Във вторият параграф на тази глава *«Политикът като лекар и духовен лечител»* се разкрива сърцевината на учението на ал-Фараби върху фона на критиката срещу ума и разума от ал-Газали. Прочут като «вторият учител» («първият» е, разбира се, Аристотел), той е смятан за основателят на политическата философия в ислямската традиция. Неговите съчинения, които се четат лесно благодарение на простотата на езика им и на прекия изказ, всъщност имат заблуждаващ вид. В повечето случаи те се представят под формата на «приказки», предаващи начина, по който стават нещата, независимо дали става дума за природни явления или за тривиални и конвенционални прояви, разкази, които не предизвикват никакво възражение. Увлечен от интересните «приказки», накрая читателят установява, че ал-Фараби му е дал нов поглед върху природния порядък, политическия режим, правния и гражданския ред, моралната добродетел, пророчеството, редът на науките и дори върху етическите и политическите съчинения, изследванията на Платон и Аристотел – накратко, върху всички въпроси, които интересуват по някакъв начин човешките същества. Един добър пример за този подход е трактатът, който не е много познат в съвременността – *«Fusul muntaza,a»* («Избрани афоризми»). В този трактат ал-Фараби сравнява здравето на тялото с това на душата. Той обаче го използва, за да достигне до заключения, които имат новаторски характер. Като начало, той се осмелява без никакво колебание да даде определения на здравето на тялото и здравето на душата. След това той обяснява как човек да постигне здравето на душата, като подчертава, че по-важното от двете е да се отблъсне болестта.

Първата дума от «Избрани афоризми» е думата «душа», а последната – «добродетел». В 94-те афоризми, след задълбочен и обстоен анализ на душата, на нейните свойства и потребности, се разгръща съвсем логично обяснение на необходимия здравословен (нравствен) режим, от който тя се нуждае, за да достигне съвършенство. Никъде в този трактат ал-Фараби не говори пряко, а иносказателно за пророчеството, за пророка или посланика. Той не казва почти нищо и за философа. Споменава само два пъти за философите (в последния 94-ти афоризъм). Като компенсация на това, той постоянно говори за държавника или политика («*madani*»).

В трети параграф, озаглавен *«Морално-политическата утопия: учението за добродетелния град»* философията на ал-Фараби ни се показва в още една светлина - като творчески синтез на политическата

и етичката теория, както при Платон и Аристотел. Теорията му за «добродетелния град» е венецът на неговото творческо дело. Тя изразява политическите и морални стремежи и идеали на един велик ислямски философ-моралист. Изследователите я определят предимно като политическа философия. Но в действителност неговата «политическа философия» почива върху неговата космология, психология и етика, т. е. тя е *par excellence* морална философия. Нещо повече, всъщност неговата морално-политическа утопия е още и една профетология, чиито същностни черти имат много общо с пророческата философия на шиизма.

Той е загрижен не толкова за личното, колкото за общественото благо и съвършенство. Поради това неговото учение за добродетелния град («мадина фадил») е построено върху принципите, заимствани преди всичко от платонизма с примес на елементи от Аристотел и неоплатонизма. Моралната и политическа философия на ал-Фараби има много малко общо с политическата теория и практика в ислямската култура, която била ориентира към съществуващите реалности в ислямската държавност. Най-важната тема на изследване от ал-Фараби е въпросът за идеалното обществено устройство. Според ал-Фараби, морално-политическата философия («фаласифа мадания»), или гражданската наука («илм мадания») изучава законите на общественото развитие като предлага рекомендации за тяхното приложение във всеки конкретен случай. Според него тази наука се състои от две части. Едната – това е етиката, която изучава в какво се състои истинското щастие в отличие от неистинското; кои са добродетелите и пороците; по какво добродетелите се различават от пороците? Втората – политиката - изучава нравите и обществените порядки в големите градове, също така и какви видове изкуства има за управлението им. Ал-Фараби прави извода, че тези две науки имат за цел най-вече постигането на духовно-нравствено съвършенство, благоденствие и щастие на гражданите и обществото.

Всъщност моралната и политическа философия на ал-Фараби е първата по рода си профетология, чиито същностни черти имат много общо с пророческата философия на шиизма.⁹ Не случайно, според него, най-достоеен за управител на «добродетелния» или «идеалния» град е пророкът-законодател или Имам. Или, ако мъдрецът-пророк при Фараби установява «законали» («науамис»), това не иска да каже точно един *шария* в строгия теологичен смисъл на думата. Съединяването на

⁹ Ал-Фараби. Социално-етическите трактати. Алма-Ата, 1973, с. 180-181.

двете профетологии позволява да се покаже в нова светлина идеята, която от Платоновия мъдрец, управителя-философ на идеалния град, прави един имам. Но за разлика от мъдрец като Платон, мъдрецът на ал-Фараби трябва да се присъедини към света на духовните същества. Всъщност «добродетелният град» на ал-Фараби е по-скоро този на «светците от последните дни», когато според шиитската есхатология той ще се осъществи по време на «парусията» на скрития Имам, подготвящ възкресението. С други думи, учението на ал-Фараби за «добродетелния град» има още един езотеричен смисъл, който няма нищо общо с това, което днес наричаме «политика». Нещо повече, теорията на ал-Фараби за «добродетелния град» не е нищо друго, освен своего рода пророческа философия, разгледана и дълбоко осмислена в светлината на юдейската схоластика на Моше Маймонид.

В четвърти параграф *«Идеалната държава и идеалният държавник»* се анализира моралната и политическа теория на Авицена, който задълбочава учението на ал-Фараби за добродетелния град. Идеите на Авицена са синкретични – в тях наблюдаваме силни тенденции, които може да определим като материалистични – материята е „съвечна” с Бога (т.е. в известен смисъл не зависи от Бога от гледна точка на времето), което е в рязко противоречие с неоплатонизма. Нещо повече – Авицена пределно интелектуализира и етизира и самото божество. Мислителят акцентира върху етическите аспекти на пророчеството и на божествения закон.¹⁰ Аллах не действа самоволно, по произвол. Предмет на анализ са основни етически и морално-политически въпроси: за идеалната държава и идеалния държавник (т. е. за просветения монарх); относно съблюдаването на основните нравствени принципи за здравословен нравствен и щастлив живот; за значението на моралното и религиозно-правно законодателство.

Интересен щрих към този проблем представляват възгледите на «Чистите братя» в тяхното произведение «Наука за управлението». Според тях управлението бива пет вида: пророческо, царско, управление на едно или друго съобщество, частно и лично управление. Във всички видове управления са необходими нравствени правила и принципи: в «пророческото управление» се акцентира на изкореняването на «вредните обичаи и несправедливите постъпки» чрез думите на пророка; необходимост от разпространение на възпитанието и лечението на душата от болести, причинени от вредни

¹⁰ Шифдар Б. Я. Ибн Сина, Москва, 1981.

възгледи; да се съдейства за укрепването с «добри мнения и прекрасни обичаи», с «чисти дела и похвални нрави» посредством поощрение и събуждане у хората на стремеж към искрено покаяние в «съдния ден». Освен това се уточнява, че за да се направляват «глупавите души», са необходими знания как те да се насочват към истината и доброто, как да се предпазват от лъжливите пътища и пороци. Всъщност, както се вижда, това е една разгърната програма за управление и ръководство, за идейно-нравствено възпитание, своеобразно единство на религиозната етика и педагогиката.

Също като ал-Фараби, Авицена и «Чистите братя», Авероес смята религията за съюзник на морала, а той на свой ред за подчинен на политиката. От неговият задълбочен коментар върху «Държавата» на Платон научаваме, че най-добрият режим е този, в който начело на управлението стоят философите, като залог за спазване на природния ред между добродетелите и практическите изкуства. Това е «идеалната държава». В нея практическите изкуства и нравствените добродетели съществуват заради разсъдъчните или интелектуалните добродетели. При това, каквито и да са йерархичните отношения между практическите изкуства и нравствените добродетели, те съществуват в услуга на умствените (интелектуалните) добродетели. За да може всички добродетели и всички практически изкуства да упражняват дейността си правилно, този идеален ред трябва да бъде отразен в организацията и в управлението на политическия и държавния режим. Иначе казано, за да се установи правилната практика е необходимо да се разбират принципите, които поддържат тази управленска практика: принципи, отнасящи се до реда на частите на човешката душа. Това е възможно в идеалната държава.

Четвърта глава «Моралното и религиозно-правно законодателство в светлината на творчеството на ислямските мислители (IX-XVI век)» В тази глава на дисертационния труд се прави разграничение на сферите на правото и етиката, присъщо на западната цивилизация, което не се отнася до ислямската култура. Моралът на Корана се основава не на някаква чиста етика, а на Божествената воля. Човекът в своите действия и постъпки е пряко задължен да се подчини на повелите на Аллах. Доктрината за imitation Dei в Исляма, както при Юдаизма, не представлява никакъв метафизически проблем, не насочва към трансцендентно уподобяване на Бога, както е в Християнството, където вярващият се стреми да се уподоби на Христос, като богочовек и човекобог. Аллах чрез Корана

(както Йехова в Стария завет) изисква от своите правоверни да имат предвид божие съвършенство чрез изпълнение на неговите повели, не като стават като него, тъй като това е невъзможно, а като следват неговият път и повели.

В тази връзка категоричността в Исляма определя неограничен брой изисквания, преди всичко положителни предписания, свързани с живота на вяращия, произтичащи, разбира се, от религиозната доктрина. Отрицателните такива се свеждат до забраната на прелюбодеянието, кражбата и други пороци. Няма обаче строго определен списък на категоричните забрани, което се дължи на това, че в Хадисите има «забрани», но те не са облечени все още в правна форма. С това положение се обяснява фактът, че в отличие от Християнството, където Църквата определя категоричните забрани, в Исляма няма абсолютно авторитетна инстанция, освен Пророка, което довежда до логическа и морално-етическа неопределеност.

В първи параграф на четвърта глава *«Пророкът Мохамед – посланик на Аллах и вестител на Божественият закон»* се дава обща характеристика на Пророка като достатъчно прозорлив и далновиден. Мохамед въвежда идеята за лична вяра и личен морал. В Съдния ден всеки ще отговаря сам за себе си пред върховния съд на Аллах. По този начин моралната общност на вяращите става нещо повече от обикновените племенни и родови обединения. Той е на висотата на божественото пророчество, защото свързва Исляма като религия на арабите с вярата на другите съвременни нему «народи на писанията» – юдеи, християни, сабейци. Мохамед не поставя на преден план традиционния родоначалник на своите съплеменници – Исмаил, а приема да освещава за такъв неговият баща – Авраам, считайки го за пророк на всички вяращи – юдеи, християни и мюсюлмани. Чрез пророчеството на Мохамед, като духовен наследник на Ибрахим (Авраам), Бог възстановява правата на Исмаил, отдавайки правата вяра и на него, и на неговото потомство. В този план величието на Мохамед се състои във възстановяването на общата «авраамическа основа» на Юдейството, Християнството и Исляма. Пророкът решително отрича да е основател или първи вестител на ислямската религия: «Ислямът, казва той, е религията на Ной, Авраам, Мойсей и Иисус» (Коран, Сура XLII, 11). Едва по-късно сунитските улеми и теолози разработват цялостна доктрина за затварянето на пророческия цикъл с Мохамед, опирайки се на кораничното определение за него като «печат на пророците» (Коран, 33:40).

Всъщност преданието за нощното посещение в Ерусалим разказва как в «дома на поклонението» след молитвата на Пророка, му били предложени три купи: едната с мед или медовина; другата с вино; и третата с мляко. Той избрал последната. Сред езическата чувственост (меда) и християнската духовност (виното), Мохамед избрал млякото като духовно-нравствен символ и «храна» на Исляма. Той предлага тази «храна» на мюсюлманите. Това са общодостъпни религиозни предписания и нравствено-житейски правила. За арабските народи, приели вероучението на Мохамед, то става онова, което е законът за юдеите (Мойсеевото законодателство), в достъпна за обикновените хора – религиозна, морална и правна форма. Пророкът изисква от благоверните да бъдат преди всичко чисти в душевно-нравствено отношение, смирени и послушни, да се подчиняват безприкословно на заповедите на Аллах, да ги спазват скрупулъзно в своя ежедневен начин на живот, дейност и поведение, така както са низпослани от Него на Мохамед, като негов заместник на земята. Мохамед не представя учението на Корана като по-висше от Юдаизма и Християнството. Ислямът запазва първоначалната простота и чистота на религиозната истина подобно на Вехтия и Новия завет. Пророкът подчертава дебело, че «ислямската вяра е чиста». Всички пророци, според него, получават чиста вяра от небето, но след това тя, за съжаление, се изопачава и осквернява, отчасти поради действието на Иблис (злия дух) или отчасти по вина на хората.

Във втори параграф «*Differentia specifica на Исляма като монотеистична религия*» се прави опит да се разкрие нейната най-дълбока същност. Ислямът е едновременно етика и вероизповедание, морал и религия, взети заедно в неразкъсваемо единство. Ислямската религия е много сродна с Юдаизма. Нещо повече, в Корана няма понятие за «морал» в смисъла, който се влага от Сократ, Платон и Аристотел, а доминира идеята за равенство между нравственост и закон, между морално и легитимно. Те отчасти съвпадат, отчасти се разграничават в полето на религиозния закон. Етическата и религиозно-правната мисъл («фикх») са плод на една и съща културно-историческа ситуация. След преселението на Мохамед и неговите следовници от Мека и Медина през 622 г. настъпва решаващия период при утвърждаване на Исляма: от една страна, се налага авторитетът на пророка Мохамед; от друга страна, значението на традициите на мюсюлманската общност (уммата). Системата на авторитета на Исляма се състои от три елемента: *божествен, пророчески и човешки*. Съгласно ислямската представа, Корана – това е предвечното Божие

слово, каквото е Библията, в частност Вехтия завет за евреите, което изразява волята на Бога, т. е. Божествения, религиозния закон непосредствено. Затова в живота на мюсюлманите има огромно значение авторитетът на Мохамед като пророк. Той е не само наместник на Аллах, но и глава на общността и към него се обръщат за решаване на всички житейски, морално-религиозни или верски и правни проблеми. Така неговите думи и дела (фиксираны в Сунната и Хадисите), се превръщат в закони за мюсюлманите, които имат не само юридически, но и морално-религиозен характер, смисъл, значение и предназначение.

В Трети параграф *«Легализмът на ислямската доктрина»* се прави обща характеристика на легализма на ислямската доктрина. Изходната и отправна гледна точка на ислямския начин на живот (дейност и поведение) е зададена в Корана, която е конкретизирана в Сунната и Хадисите. Морално-религиозната и правна доктрина на Исляма се основава на признаването на универсалността, всеобщата задължителност (дължимост) и приложимост на божествения закон. Но заедно с това в Корана има безапелационно изискване за необходимостта от добри постъпки. Никой простосмъртен не може да стои над закона. Но за разлика от юдейския универсализъм, който се отнася само до евреите, подобно на Християнството, ислямският универсализъм е адресиран до всички човешки същества. В действителност Ислямът си остава една монотестическа религия с висок морален и легалистки стандарт.

Коранът съдържа много заповеди, повечето от тях са забранителни и съвсем малко разрешителни. Те са зададени в Корана, обстойно изследвани, разтълкувани и конкретизирани в Сунната и Хадисите. Всяка заповед има не само религиозно, но и морално, включително и правно значение и смисъл. Тя се отличава с ритуализацията си, за да може вярващият да я следва спонтанно и автоматично. Повечето изследователи на Исляма виждат в доминацията на забранителните заповеди (както при Юдаизма) над разрешителните норми едно от големите предимства на това вероизповедание. Така един от основните принципи на ислямската доктрина гласи: «това, което не е изрично забранено, е разрешено». Той улеснява мохамеданите в техните взаимоотношения.

Особено място сред ислямските нравствено-религиозни и правни норми и правила, различни от християнските предписания, заемат изискванията, свързани с храненето и пиенето. Става дума за

типичните за Исляма изисквания и наредби за чиста храна, свързани с кулинарното изкуство и здравната хигиена - например възбраната на свинското месо. Особено строги са забраните за различните видове алкохол, опиати и други възбуждащи напитки. Тези нравствено-религиозни предписания изпълняват освен чисто хигиенни и здравословни, още две други функции. Едната от тях е чисто ритуална. Тя е органически свързана с начина на живот при специфичните географски и климатични условия, надлежно осветена от духа на ислямската религия и ислямския морал. Другата е социална и нравствено-културна. Тя служи за формиране, консолидиране, възпроизводство и съхранение на ислямската общностна идентичност. Също така обичаите на обрязването са важен белег, който отделя мохамеданите от останалия свят, подобно на евреите. Както при Юдаизма, тези нрави и обичаи имат и доктринална обусловеност. При евреите те са знак за Завета, сключен между Авраам и Бог, при който Йехова приема евреите за свой богоизбран народ, дава им вярата и надеждата за «обетованата земя», като се задължава да бъде техен покровител, ако те съблюдават неговите закони, дадени в Декалога. При Исляма Коранът, Сунната и Хадисите подобно на Мойсеевото законодателство, бдят за опазването на вярата.

В четвърти параграф *«Шариатът като морален и религиозно-правен кодекс»* се разкрива една от най-характерните особености на ислямската вяра. Развитието на ислямското право всъщност стимулира необходимостта от замяна авторитета на Мохамед, разбира се, не напълно, това е невъзможно. В Исляма съотношението между ценност и дължимост, респективно между добро и дълг се изменя, като много наподобява това в Юдаизма. Определящата роля на доброто отстъпва на заден план. На предно място застава въпросът не затова: «Що е добро?», а «Що е дълг?». Оттук се определя: «Кое е правилното поведение» и «Как се изпълнява божията воля». Сама по себе си Божията воля е категорично налагаща се, неподлежаща на възражение или коментар. Така цялото внимание се съсредоточава върху дължимото и справедливото поведение, върху съдържанието на категорията «дълг». По начало доброто, справедливото и дългът вървят заедно: «вроденото чувство за добро и зло» се издига на висотата на «универсално морално съзнание». И все пак това не се счита за достатъчно. Необходим се оказва тласъкът на «интелигентността и разума. Вместо живото чувство за добро и зло, винаги остава идеята за

универсален дълг, който универсално е приет за такъв». С други думи, темата за дължимостта надделява над тази за ценността.

Шариатът обхваща едно фундаментално синтетично измерение на Исляма – в него се преплитат морала и правото. Името «шариат» идва от «шария», понятие, което означава учение за религиозния закон. В него органично са вплетени и съчетани нравствено-религиозните и религиозно-правните аспекти на Исляма и Корана, третиращи и характеризиращи човешките действия, постъпки и отношения. Шариатът е система от правила, които представляват отражение на «закон Божий» относно човешкия начин на живот, дейност и поведение. Те задават онези параметри на човешкото поведение и човешките взаимоотношения, които гарантират щастието на мюсюлманите не само в земния, но дори и в задгробния свят и живот. Правилата обхващат всички постъпки на мюсюлманите при различни житейски ситуации. Чрез Шариата техният живот е сигурен и подреден от раждането до смъртта.

Заклучение

Анализът на етическите възгледи на ислямските мислители ни дава научното основание да направим следното обобщение: същностна черта на философско им творчество и наследство се състои в оригиналността на повечето от техните светогледни, политически, социологически и етически проблеми и дилеми. Те са за продължение на духа на платонизма, аристотелизма и неоплатонизма, които обогатяват Исляма, неговите морално-етически основи и нравствени устои. Това е още едно доказателство за непреходното значение на моралната философия на ислямските мислители за развитието не само на философското познание, но и на мюсюлманската цивилизация и култура. Техните етически разработки ни навеждат на извода, че ислямската догматика, която те добре познават, не е пречка на сравнителното научно разглеждане на етичните въпроси. Логически правомерният извод е, че: и в доктрината на Исляма, както и при другите световни религии, се съдържат духовни ценности, от които вее дух на хуманизъм .

Основният извод, който се прави е, че днес в епохата на глобализма този консенсус има неясен изглед за успех. В преодоляването на различните форми на насилие, които се преплитат, безспорно важно място трябва да заемат Ислямът, Християнството и

всички останали световни религии. Те могат да положат фундамента на един световен етос, който ислямските мислители предугаждат още през средните векове с идеята си за добродетелния град и добродетелната държава, за добродетелното общество и добродетелното човечество. Тази идея става актуална днес в ерата на постмодерността, в технотронното или информационното общество, в епохата на новата глобална констелация. Без религия човек може да живее. Но само едно нещо хората не могат да направят без религия, когато те трябва да приемат за себе си безусловни нравствени правила и норми: да обосноват универсалността и общовалидността на «златното правило» на справедливостта, нравствеността и човечността като закони на всяко човешко общество, т. е. на който да било човешки етос, роден в лоното на една или друга световна религия.

СПРАВКА ЗА ПРИНОСИТЕ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Първо: Дисертационният труд е опит да се обогати представата за етиката на ислямските мислители, битоваща в традиционната схема в трудовете не само у нас, но и в чужбина, в които е налице една едностранчива оценка на техните философски и етически възгледи. Лансира се една нюансирана трактовка, която позволява да се улови смисълът и развитието на етическия размисъл във философията на тези мислители, който общо взето досега е подценяван в областта на метафизиката, онтологията, епистемологията и логиката. Прокарва се идеята, че те успяват да обогатят Исляма, придавайки му определена хуманистична линия и тенденция към рационализъм в етическите им доктрини като съзнателен избор на човека в полза на доброто.

Второ: Проведен е съдържателен анализ на най-характерните и основни категории на етиката на ислямските мислители: абсолютно благо и ислямско благочестие; добро и зло; справедливост; понятието воля («ирада»), свобода на волята; понятието за вяра («иман»); понятието за намерение («ниййа»); понятието «действие»; понятията за добродетели и пороци; проблема за нравствено-религиозното съвършенство и усъвършенствуване.

Трето: Пледира се за това, че класическата арабска средновековна философия и етика имат огромно значение за идейното богатство на ислямската доктрина, а също така и за обогатяването на

средновековната християнска философия. За традициите на ислямските общества обаче, не е характерно делението на светска (гражданска) и религиозна сфера, както те се формират в ареала на християнската цивилизация. Моралните изисквания са съединени с религиозните и правни норми, намирайки се в единен органичен неразкъсваем синкретизъм.

Четвърто: Обръща се внимание на факта, че строгото разграничение между сферите на правото, етиката и религията, присъщо на западната цивилизация, не се отнася до ислямската култура. В ислямската култура, моралът е централен аспект на религиозния живот. Шариатът се разглежда като морален и религиозно-правен кодекс, съставен от общоприети норми на мюсюлманската общност, които се реализират като предписания на правото и на нравствеността едновременно.

Пето: Прави се опит за съвременна интерпретация на ислямската етическа доктрина. Тя не се е отказала от идеята си да разглежда света като подчинен на божествен морален ред, както и за място на човешкия стремеж към морално съвършенство. В тази връзка изводът, който правя е, че ислямските мислители успяват да изградят уникален синтез от собствени философско-етически и религиозни идеи, изграждайки фундамента на ислямската цивилизация и култура като световен духовен феномен.

Списък на публикации по темата на дисертацията

Юсуф, А. 2005 г. Морал и политика, сп. „Философия” , кн. 2, стр.45-55.

Юсуф, А. 2004 г. Нравствените възгледи на арабско-ислямските мислители – перипатетици, сп. „Философия” , кн. 2, стр.18-25.

Юсуф, А. 2003 г. Ислямът и Християнството: две религии с една цел – религиозно-нравственото усъвършенстване на човека, сп. „Философия”, кн. 1, стр. 17-23.

София 2012 г.