

**Ф.О. Нофал**

## «ФИЛОСОФСКАЯ РОБИНЗОНАДА» ИБН АН-НАФЙСА

**Нофал Фарис Османович** – магистр философии, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: faresnofal@mail.ru

В предложенной вниманию читателя статье детально рассматривается философско-религиозное учение известного врача и мыслителя XIII в. Ибн ан-Нафйса на материале его трактата «Послание Кāмила о пророческом жизнеописании», представляющего собой последнее классическое произведение, написанное в жанре «философской робинзонады». Автор анализирует содержание вышеупомянутого труда и подробно исследует связь «Послания...» как с предшествующими ему традициями арабо-мусульманской мысли, так и с появившимися спустя несколько десятилетий после его написания теориями отца социологии Ибн Халдūна. Показывается, что теология Ибн ан-Нафйса совпадает в целом с традиционной матуридитской богословской доктриной, тогда как его естественно-философские и антропологические выкладки развивают справки мутазилитских мутакаллимов и арабских перипатетиков (в особенности Ибн Тұфайла). Что до учения знаменитого улема об обществе и сущности социальных процессов, то оно на несколько веков предвосхищает концепции Ибн Халдūна: в частности, Ибн ан-Нафйс разрабатывает дихотомию «жители городов – жители пустынь», категорию «обустроенность» (*‘умрāн*) и теорию о влиянии на народы совокупности географических факторов – региональных, преимущественно климатических, особенностей. Также египетский врач обращается к анализу закономерностей исторического процесса и влияния на него тирании правителей и экономических отношений. Отдельно рассматривается эсхатологическая «футурология» Ибн ан-Нафйса, считавшего, что предсказанный Писанием и преданием ислама конец света наступит в силу ряда естественных причин, возникновение которых, в свою очередь, станет возможным благодаря особенностям хода человеческой истории.

**Ключевые слова:** «философская робинзонада», калам, мутазилизм, ашаризм, матуридизм, арабоязычный перипатетизм, Ибн ан-Нафйс, Ибн Тұфайл, Ибн Халдūн, арабо-мусульманская философия

**Для цитирования:** Нофал Ф.О. «Философская робинзонада» Ибн ан-Нафйса // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 4. С. 98–112.

К сожалению, наследие ‘Алā’ ад-Дйна ‘Алй б. ‘Абū ал-Хазма ал-Қарашй, известного как Ибн ан-Нафйс (ок. 607/1213–687/1288 гг.), длительное

время обходилось стороной историками арабо-мусульманской философии. Известный прежде всего как первооткрыватель малого круга кровообращения, Ибн ан-Нафйс-мыслитель оказался крайне не востребовавшимся как на Западе, так и в арабском мире<sup>1</sup>. Тем не менее учение ‘Алā’ ад-Дйна, отраженное в его трактате *ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа* («Послание Кāмила о пророческом жизнеописании»), представляет особый интерес для философов и теологов в связи со спецификой предложенных его автором решений отдельных натурфилософских, гносологических, антропологических, социологических и историософских проблем. Одним этим оправдано наше обращение к анализу его труда – выдающегося и, увы, малоизвестного образчика жанра «философской робинзонады».

Пожалуй, биография Ибн ан-Нафйса служит лучшим примером того, как наследие мыслителя затмевает его фактическое жизнеописание. В самом деле, нам ничего не известно ни о детстве или юности родившегося в Дамаске (или же под Дамаском – прозвище ученого отсылает нас к его связи с деревней ал-Қараш, отстоящей неподалеку от сирийской столицы) ‘Алй, ни о дате его переезда в Каир; различными биографами лишь указывается, что «шейх врачей», ставший впоследствии главой целителей Египта, в «зрелом [возрасте]» изучал медицину в бимаристане «ан-Нур ал-кабйр» под руководством известных лекарей Мухаззаб ад-Дйна ад-Духвāра и ‘Имрāна ал-Исрā’йлй<sup>2</sup>. Уже по приезде в Египет Ибн ан-Нафйс принялся за активное изучение других теологических, естественных и языковедческих дисциплин: различные авторы приписывают перу врача более десятка работ по грамматике и шафиитскому фикху, риторике и хадисоведению, логике и метафизике<sup>3</sup>. Установлено также, что ‘Алā’ ад-Дйн скончался 16 декабря 1288 г., завещав по примеру учителя свои дом и сочинения бимаристану «ал-Мансūrй», главой которого он и являлся на протяжении многих лет.

По своему жанру «Послание...» ученого, известное в Европе под заглавием *Theologus Autodidactus*, примыкает к ряду произведений, традиционно называемых «философскими робинзонадами», – хронологически и логически их завершая и дополняя. В своих романах и повестях Ибн Сйнā (ум. 427/1037 г.), Ибн Тұфайл (581/1185 г.), ас-Сухравардй (632/1234 г.) и Ибн ан-Нафйс излагали свои религиозно-философские учения на примере

<sup>1</sup> Работы, так или иначе рассматривающие наследие Ибн ан-Нафйса, весьма немногочисленны. Текст «Послания...» издавался дважды – Дж. Шахтом и М. Майерхофом (*Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafis. Oxford, 1968*) и ‘А. ‘Умаром (Каир, 1985; переиздан в 1987 г.: *Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. Каир, 1987*), – в то время как специальные исследования, посвященные его теолого-философскому учению, исчерпываются докладом ‘А. ар-Рубй (*Al-Roubi, Abu Shadi. Ibn Al-Nafis as a philosopher // Symposium on Ibn al-Nafis, Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait). URL: <http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/drroubi.html>; дата обращения: 16.11.2014*) и диссертацией Н. Фэнси (*Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafis (d. 1288). Diss. Notre Dame (Ind.), 2006*).

<sup>2</sup> *Ибн Касйр, ‘Абū ал-Фидā’. Ал-Бидāйя ва ан-нихāйя. Т. 13. Бейрут, 1977. С. 313; ас-Сафадй, Салях ад-Дйн. Ал-Вафй би-л-вафиййāt. Т. 18. Бейрут, 2000. С. 98; аз-Захабй, Шамс ад-Дйн. Та’рйх ал-ислām. Т. 15. Бейрут, 2003. С. 597.*

<sup>3</sup> См. также: *ас-Суйūtй, Джалāl ад-Дйн. Хусн ал-мухāдара фй та’рйх Миср ва ал-Қāхира. Т. 1. Каир, 1967. С. 542; ал-‘Умарй, Шихāб ад-Дйн. Масāлик ал-абсār. Т. 9. Абу-Даби, 1423 г.х. С. 615–620.*

человека, от самого своего рождения самостоятельно постигающего физику и метафизику бытия. Тем не менее, несмотря на кажущееся единство сюжетной канвы первых в истории мировой мысли философских романов, сами эти произведения разительно отличаются друг от друга как по содержанию, так и по стилю: в то время как Главный шейх и Шейх озарения предпочли язык символов и мистики откровенному, неаллегорическому изложению своих взглядов, Абубацер и 'Али б. 'Абū ал-Ҳазм редко прибегали к иносказанию, явственно описывая опыт своих героев, излагая их мысли, вопрошания и даже довольно точные натурфилософские и метафизические определения. Оставив в стороне рассмотрение аллегорических произведений Авиценны и ас-Сухравардī, мы не раз будем возвращаться ниже к сравнению романов андалусского философа и каирского врача, тесно связанных не только отдельными элементами сюжета, но и общностью некоторых «узловых» идей.

## 1. Теория познания

Кāмил, главный герой романа, как и персонаж Ибн Үфайла, начинает свой жизненный путь с чувственного познания (*ал-идрāk ал-Ҳиссийй*) мира. Едва выйдя из места самозарождения, мальчик испытывает все свои пять чувств, осознавая их важность для процесса перцепции. «Тогда узнал он, что эти органы суть механизмы (*ālāt*) этого [типа] знания, а эти знания – полезные [действия] (*манāфи'*) тех органов», – заключает передатчик слов Кāмила, Фāдил б. Нāтиқ, от лица которого ведется повествование<sup>4</sup>.

Однако с началом периода полового созревания, по «укреплению своего разума», Кāмил открывает новый способ познания. Отныне интерес для юноши, преуспевшего в анатомии и ботанике, представляет не материальный мир, а его метафизические истоки. Отвергая телеологический аргумент в пользу бытия Создателя как сомнительный, автор трактата излагает известное «доказательство [от происхождения] акциденций» (*далīл ал-а'рāд*), разработанное еще мутазилистами и развитое арабоязычными перипатетиками. Заключая о смене существования и несуществования тел как об указании на «Дарителя существования», т.е. на Необходимо-Сущее, герой Ибн ан-Нафйса сразу же выводит три основных Его атрибута – единственность, знание и пребывание<sup>5</sup>.

Так завершается повествование об *абсолютной* самодостаточности разума Кāмила. В дальнейшем в ход рассуждений юноши буквально врывается общество и, что немаловажно, божественное Откровение. Важно отметить, что это «вторжение» не является чем-то негативным, вызывающим осуждение автора: мысль героя действительно оказывается бессильной у черты божественного, и в помощь ей к берегу необитаемого острова ветры прибивают купеческий корабль, хозяева которого и обучают отшельника языку, обращению с огнем и основным культурно-социальным нормам<sup>6</sup>. Эта немаловажная деталь становится главным водоразделом между «робинзонадами» Абубацера

<sup>4</sup> Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 154.

<sup>5</sup> Там же. С. 158–159.

<sup>6</sup> Там же. С. 160.

и Ибн ан-Нафйса, в корне меняющим первоначальное впечатление от «параллельных мест» их первых страниц.

Эпистемологическая схема Ибн ан-Нафйса, вне всякого сомнения, вписывается в общую гносеологическую парадигму калама. Так, еще со времен 'Абū ал-Хузайла ал-'Аллāфа (ум. 235/849 г.) знания, приобретаемые субъектом, делились мутакаллимами-мутазилистами на два основных типа – необходимые (*дарūриййа*) и умозрительные (*назариййа*), или «[получаемые по] выбору» (*ма'рифа ихтийāриййа*), дискурсивные. В то время как первый тип предполагает независимое и неизбежное постижение субъектом основ этики и метафизики (таких как различие объективно существующих добра и зла или заключение о существовании Божества), второй тип знания, основывающийся на первом, становится прерогативой интеллектуалов, необязательной для большинства других людей или и вовсе им неподвластной<sup>7</sup>. Ашарит 'Абū Бакр ал-Бақиллāнй (ум. 402/1013 г.) впоследствии значительно развивает эту концепцию: согласно его мнению, необходимые знания, «неотделимые от человека», приобретаются им посредством пяти органов чувств и «некоей внутренней потребности»; на базе же необходимых знаний строится знание дискурсивное, силлогистическое. Тем не менее ал-Бақиллāнй считает познание Бога неотъемлемой частью умозрительного знания. Основатель и эпоним матуридизма 'Абū Мансūr ал-Мāтурйдй (ум. 333/944 г.) синтезировал две вышеприведенные концепции, назвав мысль о бытии Господа умозрительной обязанностью (*вāджиб*) любого разумного юноши, вне зависимости от получения им Откровения или его нахождения в состоянии *джахилии*, невежества<sup>8</sup>.

Герой «Послания...» следует именно этому, намеченному мутакаллимами, пути познания: принимая во внимание мутазилиско-матуридитскую модель соотношения необходимых и дискурсивных знаний, философ подводит персонажа-отшельника к теоретизированию о реальном существовании Бога. Однако этого оказывается недостаточно, – и для дальнейшего развития мысли Кāмила становится необходимым знакомство с обществом. Именно на этом повороте своих размышлений Ибн ан-Нафйс вводит в круг интересов героя проблему связи твари и Творца: неслучайно вопрос о *содержательном наполнении* «поклонения» (*'ибāда*) сопрягается им с обсуждением природы языка (*луға*), а следовательно, и ниспосланных на нем сакральных текстов. Руководствуясь постулатом об элитарности «тонкого» умозрительного знания, 'Алā ад-Дйн делит людей на «простецов» (*'āмма*) и «избранных» (*хāсса*), занимающихся символично-аллегорическим толкованием Писания (*та'вйль*) и раскрытием истинного смысла символов шариата<sup>9</sup>. Наперекор Ибн Тұфайлу, считавшему ритуальную практику имманентным элементом мироздания, его внутренним законом<sup>10</sup>, египетский

<sup>7</sup> См.: Ал-Гурāбй 'А. 'Абū ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир, 1949. С. 98–99; 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Мурнй фй абвāб ат-тавхйд ва ал-'адл. Т. 12. Бейрут, 2012. С. 165. Некоторые мутазилисты, в свою очередь, отрицали взаимосвязь дискурсивных и необходимых знаний.

<sup>8</sup> 'Абū 'Узба, ал-Хасан. Ар-Равда ал-бахиййа. Хайдар-Абад, 1905. С. 37.

<sup>9</sup> Ибн ан-Нафйс, 'Алā ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилииййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 193–194.

<sup>10</sup> К примеру, необходимость ритуального обхода (*тавāф*), совершаемого правоверными вокруг Каабы, Хāйй осознал по наблюдении за гармоничными движениями сфер, а многократное очищение тела от нечистот, отсылающее к установленным Законом ритуальному омовению (*вудū'*) и полному омовению тела (*иғтисāl*), герой проделывает, надеясь обрести чистоту небесных тел. См.: Ибн Тұфайл. Хāйй б. Йақзāн. Доха, 2014. С. 77.

интеллектуал держится известной еще со времен мутазилизма веры в абсолютную гносеологическую ценность Корана и сунны, возвещающих о «передаваемых [через Откровение] выгодах» (*maṣāliḥ sam'иййа*). Иначе говоря, если логическая необходимость тех или иных обрядов утверждается умозрением, то способ их отправления остается в прямой зависимости от буквы Писания и воли Законодателя.

Не менее категоричен Ибн ан-Нафйс и в отношении интуитивного знания, воспетого Авиценной и Абубацером: на страницах романа ученый иллюстрирует диалектическую связь чувственного и умозрительного видов познания, оставляя в стороне знаменитую категорию *ḥадс*. Такую позицию, явно свидетельствующую об антиперипатетической направленности трактата, по праву можно назвать «возвращением к истокам», нехарактерным даже для поздних мутакаллимов; в частности, известно, что ашарит Фахруддйн ар-Рāзй (ум. 606/1210 г.) держался теории интуиции Ибн Сйны (впрочем, не сосредотачивая на ней особого внимания своего читателя)<sup>11</sup>.

Наконец, следует подчеркнуть *объективность и рациональную обоснованность* блага у Ибн ан-Нафйса. Ни разу не ссылаясь открыто на какие-либо религиозные установления, автор «Послания...» фактически подчиняет Закон абсолютной пользе, необходимость которой известна человеку прежде получения им Откровения. Подобная этическая концепция, известная в средневековой арабо-мусульманской литературе как теория «благого и безобразного, [познаваемых посредством] разума» (*taḥṣīn wa taḥbīḥ 'ақлиййайн*), стала квинтэссенцией нравственной философии мутазилитов и матуридитов<sup>12</sup>, отвергнутой ашаритами-субъективистами.

## 2. Антропология

Напомним, что «Послание...» открывается величественной сценой самозарождения человеческой жизни на необитаемом острове, в которой основной характеристикой первоматерии, из которой впоследствии произойдет Кāмил, называется умеренность (*u'tидāl*) ее состава и консистенции<sup>13</sup>. Степень умеренности внешних факторов, по мнению Ибн ан-Нафйса, оказывает решающее влияние на темперамент, склад (*мизāдж*) человека, т.е. на его умственные способности, физическую комплекцию и эмоционально-этический потенциал: к примеру, Фāдил б. Нāтиқ рассказывает, что темперамент нравственно совершенного Пророка должен быть «в высшей степени умеренным» и что эта умеренность достигается через смену кормилицы и проживание «на открытом воздухе» за пределами городов<sup>14</sup>.

«Горячий» или «холодный» склад, обусловленный во многом климатом тех или иных земель, влияет не только на личностные качества человека (например, жители жарких южных стран «слабы сердцами», а обитатели

<sup>11</sup> *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. Ал-Мабаḥис ал-машриқиййа фй 'илм ал-'илахиййāt ва ат-таби'иййāt. Т. 1. Хайдар-Абад, 1343 г.х. С. 353.

<sup>12</sup> См. подробнее: 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Муғнй фй абвāб ат-тавḥид ва ал-'адл. Т. 6. Бейрут, 2012. С. 26, 59; ал-Матуридй, 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавḥид. Александрия, 2010. С. 221–224.

<sup>13</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилииййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 151.

<sup>14</sup> Там же. С. 177–179.

Севера, напротив, «храбры и сильны»<sup>15</sup>), но и на иммунитет (умеренность склада увеличивает риск заболеваний<sup>16</sup>) и даже на деторождение (зачатие девочек «случается из-за [большей] хладности мужского темперамента»<sup>17</sup>). Разум, по-видимому являющийся атрибутом души<sup>18</sup>, также может деградировать и развиваться как под действием возраста<sup>19</sup>, так и под прямым влиянием склада, в свою очередь связанного с силами природы и социума (в частности, ухудшение экологической обстановки приводит к ухудшению темперамента, а следовательно, и к «порче (*фасād*) умов») <sup>20</sup>. Физические факторы, такие как теснота или дефицит питательных веществ, откладывают свою печать на человека уже в период его внутриутробного развития: так, «новорожденный» Камил потому обогнал в своем физическом и ментальном развитии детей, зачатых естественным путем, что просторная пещера и ее плодородная почва усиленно питали самозародившийся эмбрион<sup>21</sup>.

Однако физиология Ибн ан-Нафйса неразрывно связана с антропологией калама и авиценновско-перипатетической метафизикой души. Вслед за некоторыми мутакаллимами и Ибн Тұфайлом философ выделяет в человеке душу (*нафс*) и дух (*рӯх*), выполняющие две разные функции. Дух, по Ибн ан-Нафйсу, является внутренним паром, обитающим в сердце с момента зарождения человека<sup>22</sup>; однако дух не более чем носитель телесных сил, тленных, как и само тело<sup>23</sup>, и тождественный «душе» Ибн Тұфайла<sup>24</sup> или отчасти «душе-акциденции» 'Абӯ ал-Хузайла, Джа'фара б. Ҳарба (ум. 236/850 г.) или Му'аммара б. 'Аббāда (ум. 215/830–831 г.)<sup>25</sup>. Душа, в свою очередь, понимается 'Алā' ад-Дйн̄ом как неизменяемое и бессмертное «Я» ('*анā*) человека, как лишённая материи субстанция (*джавхар муд-жаррад*), не являющаяся телом (*джисм*) или силой (*қувва*); именно в душу человека привходят (*йаҳилл*) всевозможные знания и ощущения<sup>26</sup>.

Безусловно, идентификация самости человека как его нетленной «части» представляет читателю классическое решение главного антропологического вопроса средневековой арабо-мусульманской философии, и здесь Ибн ан-Нафйс успешно пользуется терминологией Ибн Сйн̄ы<sup>27</sup> для выражения идей, достаточно распространенных в среде мутакаллимов и восточных перипатетиков. В связи с этим выглядит странным утверждение Н. Фэнси, отказывающего учению 'Алā' ад-Дйна о душе в «материалисти-

<sup>15</sup> *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 224.

<sup>16</sup> Там же. С. 183.

<sup>17</sup> Там же. С. 185.

<sup>18</sup> Там же. С. 197.

<sup>19</sup> Там же. С. 184.

<sup>20</sup> Там же. С. 239–240.

<sup>21</sup> Там же. С. 152–153.

<sup>22</sup> Там же. С. 152. Ср.: *Ибн Тұфайл*. Ҳайй б. Йақзāн. С. 41–42. Вызывает удивление тот факт, что различие, проведенное Ибн Тұфайлом между духом и душой, осталось незамеченным Н. Фэнси, чья работа посвящена прежде всего психофизиологическим аспектам учения Ибн ан-Нафйса (*Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. P. 149–150).

<sup>23</sup> *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ал-Мӯджаз фй ат-тибб. Каир, 1986. С. 35.

<sup>24</sup> *Ибн Тұфайл*. Ҳайй б. Йақзāн. С. 45, 65.

<sup>25</sup> *Ал-'Аш'арй*, 'Абӯ ал-Ҳасан. Мақāлāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-муṣаллийн. Т. 1. Каир, 2000. С. 337.

<sup>26</sup> *Ибн ан-Нафйс*, 'Алā' ад-Дйн̄. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 196–197.

<sup>27</sup> Ср. построения Ибн ан-Нафйса с доказательствами существования души, выдвинутыми Авиценной: *Ибн Сйн̄*. Китāб ан-нафс. Каир, 1975. С. 12–20.

ческих» каламических корнях<sup>28</sup>: к примеру, ашариты 'Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ (ум. 505/1111 г.)<sup>29</sup> и Фахруддйн ар-Рāзӣ<sup>30</sup>, подобно Ибн ан-Нафйсу, писали о душе как о нематериальной субстанции, противопоставляемой телу (*бадан*), в то время как Сайфуддйн ал-Амидӣ (ум. 631/1233 г.) резко критиковал грубый материализм мутазилитов<sup>31</sup>.

Человек (*'инсāн*), по Ибн ан-Нафйсу, представляет собой единство тела и души. Последнее обстоятельство определяет и его посмертную участь. Вместе с тем нематериальная душа не может существовать без привязки к индивидуализированной человеческой материи, которая, однажды зародившись, никогда окончательно не истлевает. Наш философ вновь подкрепляет свои слова ссылкой на авторитет Главного шейха:

[Душа] не существует до появления того смешанного вещества, из которого возникает тело человека, ибо в противном случае она не могла бы быть ни множественной, ни единичной (что делает невозможным само ее существование). Не могла бы она быть множественной, так как множественность представителей видов связана с веществом... Также она не могла быть и единичной, так как если бы она была одной, то множественные тела, связанные с нею, были бы едины по самости... что невозможно<sup>32</sup>.

Таким образом, раз соединившись при акте творения, душа и тело пребывают вместе и в вечности. Следуя известному хадису<sup>33</sup>, Ибн ан-Нафйс указывает на крестец (*'аджб аз-занб* – букв. «основание хвоста») как на нетленную часть тела; существование крестца служит залогом существования души, а также ее блаженства или мук, постигающих человека в могиле<sup>34</sup>. Иными словами, смерть, по 'Алӣ, является прекращением действия души в теле, но не разрывом онтологической связи первой со вторым.

### 3. Учение об обществе и историософская концепция

Как мы упомянули выше, мысль Кāмила выходит из тупика с появлением на его острове купцов, несущих с собой ряд практических и теоретических знаний: благодаря пришельцам герой впервые видит огонь, вкушает обработанную пищу, надевает одежду<sup>35</sup>. Со «сладкими» (*лазӣза*) благами

<sup>28</sup> *Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection*. P. 146.

<sup>29</sup> *Ал-Ғазālӣ, 'Абӯ Ҳамид*. Ар-Рисāла ал-ладуниййа. Каир, 1934. С. 6.

<sup>30</sup> *Ар-Рāзӣ, Фахруддйн*. Ал-Мағāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй. Т. 2. Бейрут, 1987. С. 270–300.

<sup>31</sup> *Ал-Амидӣ, Сайфуддйн*. Абкār ал-афкār фй 'усӯл ад-дйн. Т. 2. Каир, 2005. С. 209–210.

<sup>32</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 198. Ср.: *Ибн Сйнā*. Китāб ан-нафс. С. 307–308; *ал-Астрāбādӣ, Джа'фар*. Ал-Барāхйн ал-қāти'а фй шарҳ таджрйд ал-'ақā'ид ас-сāти'а. Т. 1. Тегеран, 1382 г.х. С. 355.

<sup>33</sup> «Все части человека истлевают, кроме основания хвоста, и через него соберется тварь в День Воскресения» (*ат-Ғабарāнӣ, ас-Сулаймāн*. Ал-Му'джам ал-авсаф. Т. 1. Эр-Рияд, 1985. С. 239). Параллельные этому предания приводятся и в раввинистических источниках (см., напр.: Берешит Раба, 28:3; Пирке де рабби Элиэзер, 34).

<sup>34</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 198–199.

<sup>35</sup> В этом состоит очередное различие между Кāмилом и героем робинзоны Ибн Ҷуфайла: если Ҳайй, прикрывающий перьями и шкурами свою наготу, умело использовал огонь для приготовления мяса (*Ибн Ҷуфайл*. Ҳайй б. Йақзāн. С. 33–41), лишь к концу романа обратив внимание на земледелие, то персонаж Ибн ан-Нафйса самостоятельно знакомит с аграрным процессом, не зная ни одежды, ни огня.

цивилизации и рассказами о повседневной жизни дальних земель к герою приходит осознание ущербности уединения. «Жизнь человека не станет качественнее (*таджуд*), если он не будет полисным [существом] (*маданий-ан*)», – замечает герой, сразу же поясняя, что под «полисностью» он понимает «пребывание с обществом», т.е. общежитие<sup>36</sup>. В этом и состоит первая предпосылка социологической концепции Ибн ан-Нафйса, которую переймет у него спустя почти полвека ‘Абдуррахман б. Мухаммад б. Халдун (ум. 808/1406 г.)<sup>37</sup>: общежитие *логически* (но не *онтологически*) необходимо для существования индивида, неспособного в одиночку обеспечить себя провизией и охраной. Отсюда следует первый закон общественной жизни, постулирующий необходимость разделения труда, который, в свою очередь, приводит к возникновению экономических и социокультурных отношений (*му’амалат*) между членами общества.

Тем не менее общежитие не может существовать само по себе. По мнению Ибн ан-Нафйса, наличие в обществе системы отношений естественным образом предполагает появление конфликтов (*мунāза’ат*), настолько же типичных для человека, как и тяга к общежитию. И если в этом пункте размышлений на помощь Ибн Халдуну приходит понятие спаянности (*‘аҗабиййа*), могущей, благодаря своей естественности и врожденности для человеческой природы, сплотить индивидов<sup>38</sup>, то наш философ оперирует категорией «справедливость», выводя из нее необходимость появления нейтрализующего конфликт Закона (*аш-шар’*). Здесь египетский мудрец оказывается одновременно и новатором, и заложником арабской классической мысли: с одной стороны, вписав исламскую систему «право-обязанностей» (*хуқуқ*) в свою концепцию, он, с другой, обосновывает качественно иное ее осмысление. У Ибн ан-Нафйса, как мы увидим ниже, божественный Закон и пророческое слово служат обществу, в чем автором «Послания...» и видится их главное назначение.

Итак, если спаянность у Ибн Халдуна естественна для общества и становится, наряду с общежитием, крепкой основой *онтологической необходимости* появления социума и его функционирования, то «Закон» Ибн ан-Нафйса остается чужеродным для общества элементом, именно вследствие своей чужеродности поставленным во главу угла социологического учения философа. В дальнейшем два великих мыслителя, руководствуясь единой логикой, построят на разных основаниях столь схожие в своей несхожести теории: к примеру, ‘Алā’ ад-Дйн утвердит власть как высшего хранителя исполнителя Закона<sup>39</sup>, а ‘Абдуррахман – как высшую степень развития спаянности<sup>40</sup>.

Для решения вопроса о статусе Закона в общественном сознании Ибн ан-Нафйс прибегает к авторитету пророка (*набийй*). В этом месте романа автор формулирует новый социологический закон: «Жизнь человека обретает совершенство только с пришествием пророка»<sup>41</sup>. Логическая же необходимость существования общества обретает онтологическое измерение только

<sup>36</sup> Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 161.

<sup>37</sup> Ибн Халдун, ‘Абдуррахман. Ал-Муқаддима. Т. 1. Касабланка, 2005. С. 67–69.

<sup>38</sup> См. подробнее: Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник’2007. М., 2008. С. 159–186.

<sup>39</sup> Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 215.

<sup>40</sup> Ибн Халдун, ‘Абдуррахман. Ал-Муқаддима. Т. 5. Касабланка, 2005. С. 104.

<sup>41</sup> Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиййа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 162.



с необходимостью (*вуджуб*) пришествия пророка-законодателя. Подобная трактовка пророческой миссии как обязательного для Аллаха шага навстречу людям, безусловно, не уникальна и черпает свои истоки в философии калама: так, ал-Мāтурīдī не только подчеркивает неизбежность действия пророков в истории, но и обосновывает свой тезис существованием среди людей склок и конфликтов<sup>42</sup>.

Если пророк и Закон, им приносимый, необходимы для всякого общежития, то миссия пророков не единичный случай, а одно из фундаментальных условий бытия исторического процесса, разворачивающегося от простых к сложным формам того, что впоследствии будет названо Ибн Халдūном «обустроенностью» (*'умрāн*). Таким образом, на каждой стадии цивилизационной эволюции человечества отдельно взятому обществу необходим пророк, соответствующий уровню его духовного и интеллектуального развития; однако цепочка посланников не бесконечна, и потому должен прийти лучший из пророков, окончательно «восполняющий» Закон<sup>43</sup>. Этим пророком, как явствует из последующего текста, и стал Мухаммад б. 'Абдуллāх.

Рисуя портрет последнего законодателя, философ основывается, прежде всего, на примате общественного блага, а следовательно, на подчиненности Посланника социальным нормам и предрассудкам: Пророк должен быть совершенен складом и манерами, знатен происхождением (т.е. должен принадлежать к той ветви потомства почитаемого всеми Ибрāхīма, что еще не дала пророка); он обязан явить благородство имени, умеренность в порицаемых обществом страстях и активность в одобряемых окружающими его людьми желаниях лишь для того, чтобы удовлетворять требованиям своей паствы, быть для нее высшим и непререкаемым авторитетом<sup>44</sup>. Память о Пророке также должна быть сохранена в интересах авторитета Закона: имя посланника, ежедневно повторяемое в культовой практике, останется связанным с другим городом, нежели тот, в котором находится главная святыня его религии, а Писание, с которым он придет, неизбежно будет сохранено ради незыблемости Закона<sup>45</sup>. Главный вывод, который можно сделать из всего «биографического» раздела «Послания...», пожалуй, таков: *физическое и этическое совершенство передатчика Закона связано в первую очередь не с абсолютной ценностью статуса посланника как такового, а с чаяниями народа*. В других историко-культурных условиях облик пророка, пожалуй, был бы немного другим: к примеру, в обществе, почитающем пиры, пренебрегающем потомством и использованием благовоний, посланник Бога ревностно оберегал бы расточительность, бездетность и зловоние.

Обращаясь к содержанию Закона как регулятора общественных отношений (вопросы литургии, «поклонений», мыслитель обсуждает кратко, даже отрывочно<sup>46</sup>), Ибн ан-Нафīs вновь предстает перед нами как велико-

<sup>42</sup> Ал-Мāтурīдī, 'Абū Мансūr. Китāб ат-тавхїд. С. 182.

<sup>43</sup> Ибн ан-Нафīs, 'Алā' ад-Дїн. Ар-Рисāла ал-кāмилїя фї ас-сіра ан-набавїя. С. 164–166.

<sup>44</sup> Там же. С. 170–200.

<sup>45</sup> Там же. С. 172–174, 190.

<sup>46</sup> Там же. С. 203–205. Здесь же появляется тезис, позволяющий нам с большой долей точности определить школьную принадлежность автора трактата: согласно ашаритско-матуритскому (ал-Мāтурīдī, 'Абū Мансūr. Китāб ат-тавхїд. С. 373–379; ал-Йджї, 'Адуд ад-Дїн. Ал-Мавāкїф би-шарх ал-Джурджāнї. Т. 8. Каир, 1325 г.х. С. 322) определению его героя, вера (*їмāн*) есть постулирование (*и'тиқād*) шахады.

лепный социолог. Справедливость, в высшей степени рационализированная мыслителем категория, выступает у него в качестве ядра истинного Закона. Главная задача справедливости – отведение вреда (*дарар*) от каждого члена общества, что достигается через систему запретов (*мавāин* ‘), но есть и другой, не менее, а то и более важный механизм предотвращения конфликтов (по Ибн ан-Нафйсу – первой угрозы человеческому благополучию) в социуме, заключающийся в обеспечении вращения «выгод» (*нақл ал-манāфи* ‘), материальных ценностей в обществе, как через свободный обмен (торговлю), так и посредством вынужденной передачи (наследования)<sup>47</sup>. Здоровая экономика, таким образом, положительно влияет на правовую, политическую и культурную жизнь общества, приближая его к торжеству благоденствия.

В отличие от Платона, Аристотеля и арабских перипатетиков, ‘Алā’ ад-Дйн оценивает ученых и правителей как второстепенное по своей значимости звено социологической цепи. Задачей мудрецов является хранение Закона, а властей – слежение за его выполнением и его распространение<sup>48</sup>; именно поэтому сам правитель, могущий и не быть просвещенным человеком, неизбежно должен опираться в своей деятельности на советы законовевдов, пусть и не имеющих исполнительной власти<sup>49</sup>.

Естественные страсти, коренящиеся в природе человека, регулярно встают против чуждого им закона; следовательно, появляются преступления, которые определяются автором как «все, что приводит к порче индивида, имущества или ума»<sup>50</sup>. Наказания (*‘уқўбāt*) должны быть соразмерны вреду, а следовательно, и нарушению Закона: потому наиболее нарушающие закон убийцы подлежат казни, а близкие к истине иноверцы, находящиеся под властью мусульман, обязаны платить лишь незначительный «налог на заблуждения». В этом философ видит и сильный воспитательный аспект, коль скоро пример покаранных служит острасткой для всего общества.

Как и Ибн Халдун, Ибн ан-Нафйс выделяет две стадии развития человеческого общества: первая, более примитивная, характеризуется жизнью людей на открытых пространствах, в то время как вторая, высокая, предполагает жизнь в городских условиях. Жители равнин (*‘ахл ал-барр*), по словам героя романа, далеки от «устройства» (*‘умāра*) городов<sup>51</sup>; вследствие «отсутствия примеров для подражания» они «более ущербны умами, нежели жители городов (*‘ахл ал-мудун*)», а их физиологическо-психическое состояние подвержено большему влиянию окружающей среды<sup>52</sup>. Одновременно с этим жители равнин являют, как правило, большую храбрость, твердость характера и выносливость, нежели обитатели полисов<sup>53</sup>. Горожане же замыкают историко-культурную эволюцию социума благодаря пресловутому

<sup>47</sup> Ибн ан-Нафйс, ‘Алā’ ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавиййа. С. 206–207.

<sup>48</sup> Там же. С. 215–219. Интересно, что, по мнению автора, стремительный рост населения приводит к обострению борьбы за правление, равно как и к ее ожесточению.

<sup>49</sup> Там же. С. 229–233. Возможно, именно на данную модель указывают имена героев романа: Кāмил, т.е. «Совершенный», как бы становится провозвестником выводимых им законов, а рассказчик Фāдил б. Нāтиқ, т.е. «Благочестивый, сын Разумного», – его хранителем.

<sup>50</sup> Там же. С. 210.

<sup>51</sup> Там же. С. 224. Довольно интересно, что слово *‘умāра*, однокоренное с халдунской категорией *‘умрāн*, встречается на страницах трактата всего один раз.

<sup>52</sup> Там же. С. 172.

<sup>53</sup> Там же. С. 225. Ср.: Ибн Халдун, ‘Абдурахмāн. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 195–200.

устроению места своего проживания: наряду с совокупностью климатических и экономических факторов (умеренность воздуха, обилие плодов и воды и др.), города предоставляют своим жителям возможность причаститься к культуре и религии<sup>54</sup>.

Исторический процесс мыслится Ибн ан-Нафйсом как постоянное противостояние жителей равнин и городов, вечный переход социума из одной фазы развития в другую. Закон, призванный ограничивать деструктивные стремления общества, рано или поздно «изнашивается», становясь в условиях благополучия крайне шатким препятствием беззаконию. В таком случае предавшие пророческий Закон общины должны понести справедливое наказание – принять участие в боевых действиях с «неверными» из числа жителей равнин, которые неизменно побеждают горожан и устанавливают над ними политический диктат. Тем не менее пророческий Закон не может быть утерян, забыт: коль скоро полный контроль иноверцев может привести к ассимиляции и уничтожению местной культуры, экспансия «варваров» должна иметь неполный характер<sup>55</sup>.

Несмотря на то, что окруженная «варварами» часть земель мусульманской империи сохраняет Закон и относительную независимость, уровень жизни в ней резко ухудшается. Постоянное противостояние захватчикам, находящимся на приграничных территориях, требует прихода к власти смелого, но недалёковидного правителя – выходца из среды жителей равнин. Деспотия правителя влечет за собой ухудшение криминогенной ситуации в стране, а милитаризация экономики и рост налогов, значительно превышающих возможности населения, знаменует переход общества от благополучия к нужде. Авторитет Закона ослабевает, укрепляется страх перед карательными силами государства; власть выходит на первый план, затмевая Закон, которому она призвана служить<sup>56</sup>.

Последний вопрос, на который Ибн ан-Нафйс пытается ответить, поднимает проблему векторности исторического процесса и, конечно же, его конца. Будучи прекрасным теологом и замечательным натуралистом, 'Али б. 'Абӯ ал-Ҳазм вынужден признать конечность путей человечества во времени; однако примечательно, что «апокалипсис» Ибн ан-Нафйса наступает благодаря естественным, а не социальным причинам: так, нарушение вращения сфер приведет к ухудшению климатических условий, влекущих за собой психическую и даже физиологическую мутацию человека<sup>57</sup>. Само по себе обращение культуры городов в культуру равнин и наоборот потенциально может длиться бесконечно, составляя основу мировой событийности, равно как и ее цикличности.

<sup>54</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 172. Ср.: *Ибн Ҳалдун, 'Абдуллаҳмāн*. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 191–192.

<sup>55</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 222–226. Ср.: *Ибн Ҳалдун, 'Абдуллаҳмāн*. Ал-Муқаддима. Т. 1. С. 253; Т. 2. С. 80; Т. 5. С. 104.

<sup>56</sup> *Ибн ан-Нафйс, 'Алā' ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-кāмилиийа фй ас-сйра ан-набавийа. С. 227–232. По-видимому, здесь автор намекает на боговдохновенную природу Закона, существующего даже в нерелигиозных обществах.

<sup>57</sup> Там же. С. 236–244.

\* \* \*

Таково религиозно-философское учение Ибн ан-Нафйса. Какие же выводы мы можем сделать о его месте в системе арабо-мусульманской мысли?

Пожалуй, этот вопрос обсуждался в среде специалистов еще реже, нежели само наследие египетского философа. К примеру, Н. Фэнси так и не приходит к окончательному выводу о школьной «идентичности» мыслителя: в работе ученого он фигурирует и как представитель фальсафы, и как традиционалист, и как промутазилитский деятель<sup>58</sup>. 'А. Умар и 'А. ар-Рубй и вовсе обходят стороной интересующий нас вопрос, предпочитая говорить об апологетической ценности эклектического, на их взгляд, «Послания...». Тем не менее произведенный выше анализ дает нам возможность заключить об Ибн ан-Нафйсе как о мутакаллиме-матуридите, испытавшем на себе (как и весь поздний калам) влияние арабоязычных перипатетиков. Аристотелианские авиценно-абубацеровские «вкрапления», присутствующие в тексте, не затрагивают основных постулатов теологии матуридизма, делая концепции египетского врача похожими по степени своей «верности» школьным «основам» на учения ар-Рāзй, ал-Āмидй, ал-Йджй и других.

'Алā' ад-Дйн является не просто предтечей отца социологии и философии истории Ибн Халдūна, но и его косвенным учителем: вслед за М. аш-Шак'а<sup>59</sup> мы можем заключить, что мыслитель Магриба был хорошо знаком с построениями Ибн ан-Нафйса, касающимися полисной природы человека, необходимости общежития и законодательства, закономерностей культурной эволюции и деградации. Безусловно, этот факт ничуть не умаляет заслуг Ибн Халдūна и не сводит его колоссальный труд к примитивному плагиату; вместе с тем необходимо признать, что именно Ибн ан-Нафйс заложил фундамент целого ряда наук об обществе и его развитии. В этом смысле вклад египетского мудреца в арабскую и мировую мысль поистине сложно переоценить, а его «Послание...» справедливо называть первой и последней каламической робинзонадой в истории средневековой философии.

## Список литературы

- 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Ал-Мугнй фй абвāб ат-тавхйд ва ал-'адл: в 20 т. Бейрут, 2012.
- 'Абӯ 'Узба, ал-Хасан. Ар-Равда ал-бахиййа. Хайдар-Абад: Маджлис да'ират ал-ма'āриф, 1914. 204 с.
- Аз-Захабй, Шамс ад-Дйн. Та'рйх ал-ислām: в 17 т. Бейрут: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 2003.
- Ал-Āмидй, Сайфуддйн. Абкār ал-афкār фй 'усӯл ад-дйн: в 5 т. Каир: Дār ал-кутуб ал-қавмиййа, 2005.
- Ал-Астрāбādй, Джа'фар. Ал-Барāхйн ал-қāти'а фй шарҳ таджрйд ал-'ақā'ид ас-сāти'а: в 4 т. Тегеран: Му'ассасат бустāн китāб, 1382 г.х.

<sup>58</sup> Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection. P. 53, 70–72, 144–150.

<sup>59</sup> Аш-Шак'а М. Ал-'Усус ал-ислāmиййа фй фикр Ибн Халдūн ва назариййātu-ху. Каир, 1992. С. 132–140. К сожалению, исследователь посвятил короткие страницы своей работы в высшей степени беглому сравнению всего двух концепций Ибн Халдūна и Ибн ан-Нафйса – об общежитии и совершенстве исламской модели правления. Однако почти дословное цитирование позволило автору доказать прямое влияние «Послания...» на отдельные дефиниции «Введения».

- Ал-'Аш'арӣ, 'Абу ал-Ҳасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин: в 2 т. Каир: Мактабат ан-наҳда, 2000.
- Ал-Ғазалӣ, 'Абу Ҳамид. Ар-Рисала ал-ладунийа. Каир: Маъба'ат ас-са'ада, 1934. 203 с.
- Ал-Ғуробӣ 'А. 'Абу ал-Хузайл ал-'Аллаф. Каир: Маъба'ат ал-Ҳиджазӣ, 1949. 154 с.
- Ал-Матурӣдӣ, 'Абу Мансур. Китаб ат-тавҳид. Александрия: Дар ал-джамӣ'ат ал-мисриййа, 2010. 401 с.
- Ал-'Умарӣ, Шихаб ад-Дин. Масалик ал-абсар: в 27 т. Абу-Даби: ал-Муджамма' ас-сақафийй, 1423 г.х.
- Ар-Рази, Фахруддин. Ал-Мабихис ал-машриқиййа фӣ 'илм ал-'иләхиййат ва ат-табӣ'иййат: в 2 т. Хайдар-Абад: Маджлис да'ират ал-ма'ариф, 1343 г.х.
- Ар-Рази, Фахруддин. Ал-Маталиб ал-'алиййа фӣ ал-'илм ал-'иләхийй: в 9 т. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабийй, 1987.
- Ас-Сафадӣ, Салех ад-Дин. Ал-Вафи би-л-вафиййат: в 29 т. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас, 2000.
- Ас-Субкӣ, Тадж ад-Дин. Табақат аш-шафи'иййа ал-кубрә: в 7 т. Каир: ал-Маъба'а ал-хусайниййа, 1224 г.х.
- Ас-Суйутӣ, Джалал ад-Дин. Хусн ал-муҳадара фӣ та'рих Миср ва ал-Қаҳира: в 2 т. Каир: Дар ихйа' ал-кутуб ал-'арабиййа, 1967.
- Ат-Табаранӣ, ас-Сулайман. Ал-Му'дҷам ал-авсат: в 10 т. Эр-Рияд: Мактабат ал-ма'ариф, 1985.
- Аш-Шак'а М. Ал-'Усус ал-исламиййа фӣ фикр Ибн Халдун ва назариййату-ху. Каир: ад-Дар ал-мисриййа ал-лубнаниййа, 1992. 250 с.
- Ибн ан-Нафис, 'Ала' ад-Дин. Ал-Муджаз фӣ ат-тибб. Каир: Лиджнат ихйа' ат-турас, 1986. 349 с.
- Ибн ан-Нафис, 'Ала' ад-Дин. Ар-Рисала ал-камилииййа фӣ ас-сира ан-набавиййа. Каир: Лиджнат ихйа' ат-турас, 1987. 256 с.
- Ибн Касир, 'Абу ал-Фида'. Ал-Бида'а ва ан-нихайа: в 13 т. Бейрут: Мактабат ал-ма'ариф, 1977.
- Ибн Сина. Китаб ан-нафс. Каир: ал-Хай'а ал-мисриййа ли-л-китаб, 1975. 296 с.
- Ибн Сина. Ҳайй б. Йақзан. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1959. 138 с.
- Ибн Туфайл. Ҳайй б. Йақзан. Доха: Вазарат ас-сақафа, 2014. 102 с.
- Ибн Халдун, 'Абдурахман. Ал-Муқаддима: в 5 т. Касабланка: Байт ал-фунун ва ал-'улум, 2005.
- Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука» // Историко-философский ежегодник 2007. М.: Наука, 2008. С. 159-186.
- Al-Roubi, Abu Shadi. Ibn Al-Nafis as a philosopher // Symposium on Ibn al-Nafis. Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait). URL: <http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/dr-roubi.html> (дата обращения: 16.11.2014).
- Fancy N. Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafis (d. 1288). Diss. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame, 2006. 288 p.
- Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafis / Ed. by M. Meyerhof, J. Schacht. Oxford: Clarendon Press, 1968. 148 p.

## “Philosophical robinsonade” of Ibn al-Nafis

### Faris O. Nofal

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: faresnofal@mail.ru

The present article reviews the philosophical and religious teaching by Ibn al-Nafis – a prominent doctor and thinker of the 13th century. The study was carried out on the basis of his treatise ‘Kamil’s Message in Prophet’s Sirah’ which is the last classical work writ-

ten in the genre of a 'philosophical robinsonade'. The author analyzes the content of the aforementioned work and carries out a detailed research of the connection of 'Kamil's Message' with earlier traditions within the Arabic Muslim thought as well as with the theory of the 'father of sociology' Ibn Khaldun, which appeared several decades later. It is shown that Ibn Nafi-s's theology matches, on the whole, the traditional Maturidi theological doctrine, while its natural, philosophical, and anthropologic views are a development of the legacy of Mutazilite Mutakallimes and Arabic peripathetics (especially, Ibn Tufayl). Ibn Nafi-s's conception of society and the sense of social processes forestalls the concepts by Ibn Khaldun. In particular, Ibn al-Nafis develops the dichotomy of 'city inhabitants' and 'desert inhabitants', the category of 'livelihood' and a theory of the influence that geographical and climate factors have on peoples. Ibn Nafi-s also explores patterns in historical process and the impact that tyrannical governors and economic relations have on it. The author also discusses Ibn al-Nafis's eschatological 'futurology' according to which the end of the world is approaching in virtue of natural reasons that, in their turn, will come about as the result of the peculiarities of the course of human history.

**Keywords:** philosophical robinsonade, kalam, mu'tazilism, ash'arism, maturidism, Arabic Peripatetism, Ibn al-Nafis, Ibn Tufayl, Ibn Khaldun, Arabic philosophy

**For citation:** Nofal, F.O. "Filosofskaya robinzonada' Ibn an-Nafisa" ["Philosophical robinsonade" of Ibn al-Nafis], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 4, pp. 98–112. (In Russian)

## References

- 'Abd al-Jabbār, al-qādī. *Al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa al-'adl* [The Exhaustive: Chapters in Monotheism and Justice], 10 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 2012. (In Arabic)
- 'Abu 'Uzba, al-Ḥasan. *Al-Rawḍah al-bahiyyah* [The Great Garden]. Hyderabad: Majlis dā'irat al-ma'arif, 1914. 204 pp. (In Arabic)
- Al-Āmidī, Sayf al-Dīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl al-dīn* [The First Thoughts in Religious Foundations], 5 Vols. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyyah, 2005. (In Arabic)
- Al-'Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Accounts of the Muslims and the Difference between them], 2 Vols. Cairo: Maktabat al-nahḍah, 2000. (In Arabic)
- Al-Astrabādī, Dja'far. *Al-Barāhīn al-qāṭi'ah fī sharḥ tajrīd al-'aqā'id al-sāṭi'ah* [The Convincing Argument: a Commentary on Bright Doctrines], 4 Vols. Teheran: Mu'assasat bustān kitāb, 1382H. (In Arabic)
- Al-Ḡhazali, 'Abū Ḥāmid. *Al-Risālah al-laduniyyah* [The *Laudiniyyah* Treatise]. Cairo: Maṭba'at al-sa'āda, 1934. 203 pp. (In Arabic)
- Al-Ḡhurābī, 'A. 'Abū al-Huzayl al-'Allāf. Cairo: Maṭba'at al-Ḥijāzī, 1949. 154 pp. (In Arabic)
- Al-Māturīdī, 'Abū Maṣūūr. *Kitāb al-tawhīd* [The Book of Monotheism]. Alexandria: Dār al-jāmi'āt al-miṣriyyah, 2010. 401 pp. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḳḥr al-Dīn. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyyah fī 'ilm al-'ilāhiyyāt wa al-ṭabī'iyyāt* [Eastern Researches in Theology and Natural Philosophy], 2 Vols. Hyderabad: Majlis dā'irat al-ma'arif, 1343H. (In Arabic)
- Al-Rāzī, Faḳḥr al-Dīn. *Al-Maṭālib al-'āliyyah fī al-'ilm al-'ilāhiyy* [High Researches in Theology], 9 Vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 1987. (In Arabic)
- Al-Roubi, Abu Shadi. "Ibn Al-Nafis as a philosopher", *Symposium on Ibn al-Nafis, Second International Conference on Islamic Medicine (Islamic Medical Organization, Kuwait)* [<http://web.archive.org/web/20080206072116/http://www.islamset.com/isc/nafis/drroubi.html>], accessed on 16.11.2014].
- Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn. *Al-Wāfi bi-l-wafiyāt* [The Great Book of Deaths], 29 Vols. Beirut: Dār iḥyā' al-turāth, 2000. (In Arabic)

- Al-Shak'ah, M. *Al-'Usus al-islāmiyyah fī fikr Ibn Kḥaldūn wa nazariyyāti-hi* [Islamic Origins of Ibn Kḥaldun's Thought]. Cairo: al-Dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah, 1992. 250 pp. (In Arabic)
- Al-Subkī, Tādj al-Dīn. *Tabaqāt al-shāfi'iyyah al-kubrā* [The Big Classes of Shafi'ites], 7 Vols. Cairo: al-Maṭba'ah al-ḥusainiyyah, 1224H. (In Arabic)
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Ḥusn al-muḥādḍara fī ta'rīkh Miṣr wa al-Qāhira* [The Best Talk in Egypt's and Cairo's History], 2 Vols. Cairo: Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyyah, 1967. (In Arabic)
- Al-Ṭabarānī, al-Sulaymān. *Al-Mu'jam al-awsaṭ* [The Middle Dictionary], 10 Vols. Riyadh: Maktabat al-ma'ārif, 1985. (In Arabic)
- Al-'Umarī, Shihāb al-Dīn. *Masālik al-abṣār* [The Ways of Thoughts], 27 Vols. Abu-Dhabi: al-Mujamma' al-thaqāfiyy, 1423H. (In Arabic)
- Al-Zahābī, Shams ad-Dīn. *Ta'rīkh al-islām* [The History of Islam], 17 Vols. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 2003.
- Fancy, N. *Pulmonary Transit and Bodily Resurrection: The Interaction of Medicine, Philosophy and Religion in the Works of Ibn al-Nafīs (d. 1288)*, Diss. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 2006. 288 pp.
- Ibn al-Nafīs, 'Alā' ad-Dīn. *Al-Risālah al-kāmiliyyah fī al-sīra al-nabawiyyah* [The Kamil's Treatise in Prophet's Sira]. Cairo: Lijnat iḥiā' al-turāth, 1987. 256 pp. (In Arabic)
- Ibn al-Nafīs, 'Alā' ad-Dīn. *Al-Mūjaz fī aṭ-ṭibb* [A Small Medical Treatise]. Cairo: Lijnat iḥyā' al-turāth, 1986. 349 pp. (In Arabic)
- Ibn Kathīr, 'Abū al-Fidā'. *Al-Bidāyah wa al-nihayāh* [The Beginning and the End], 13 Vols. Beirut: Maktabat al-ma'ārif, 1977. (In Arabic)
- Ibn Kḥaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddima* [The Prolegomena], 5 Vols. Casablanca: Bayt al-funūn wa al-'ulūm, 2005. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Ḥayy ibn Yaqzān*. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1959. 138 pp. (In Arabic)
- Ibn Sīnā. *Kitāb al-nafs* [The Book of the Soul]. Cairo: al-Hay'a al-miṣriyyah li-l-kitāb, 1975. 296 pp. (In Arabic)
- Ibn Ṭufayl. *Ḥayy ibn Yaqzān*. Doha: Wazārat al-thaqāfa, 2014. 102 pp. (In Arabic)
- Meyerhof, M. & Schacht, J. (eds.) *Theologus Authodidactus by Ibn al-Nafīs*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 148 pp.
- Smirnov, A.V. "Ibn Khaldun i ego 'novaya nauka'" [Ibn Khaldun and his 'New Science'], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2007*. Moscow: Nauka Publ., 2008, pp. 159–186. (In Russian)