



**ИСТОРИЯ ИСЛАМА**

Ответственный за рубрику: С.Ш. Муслимов

© Исламоведение, 2017. Том 8, № 1 (31)

Онлайн-доступ к журналу: <http://islam.dgu.ru>

**HISTORY OF ISLAM**

Person in charge of the section: S.Sh. Muslimov

© Islamic Studies (Islamovedenie), 2017. Vol. 8, № 1 (31)

Online access to the journal: <http://islam.dgu.ru>

УДК 1/11

DOI: 10.21779/2077-8155-2017-8-1-54-69

*И.Р. Насыров*<sup>30</sup>

**Содержание статьи**

От теологии к метафизике

Метафизическая проблематика в каламе в IX–XII вв.

Метафизика мутазилизма

Метафизика ашаритов

Заключение

**Информация о статье**

Поступила в редакцию: 03.12.16.

Передана на рецензию: 05.12.16.

Получена рецензия: 25.12.16.

Принята в номер: 27.12.16.

**Формирование общего блока вопросов метафизики в каламе в IX–XII вв.<sup>31</sup>**

*Институт философии РАН; [ilshatn60@mail.ru](mailto:ilshatn60@mail.ru)*

В статье предпринята попытка дать картину складывания общего блока вопросов метафизики в исламской рациональной/философской теологии (каламе) в IX–XII вв. Актуальность проблемы в значительной мере связана с тем, что ашаритский калам и сегодня продолжает оставаться влиятельной доктринальной школой в суннитском исламе. Используется метод историко-философской реконструкции. В статье, в контексте формирования блока вопросов метафизики в каламе рассмотрены учения видных мутазилитских теологов-мутакаллимов: Абу ал-Хузайл ал-‘Аллаф (ум. в 842), Ибрахим ан-Наззам (ум. в 846), а также представителей ашаризма, сменившего после X в. мутазилизм в качестве ведущей школы исламской теологии – ал-Аш‘ари (ум. в 936), ал-Бакиллани (ум. в 1013), ал-Джувайни (ум. в 1085). В ней приводятся доводы, согласно которым становление проблематики метафизики в рамках философской традиции мусульманской культуры следует рассматривать на путях анализа исходных мировоззренческих установок, взятых из первичного для данной культуры опыта выстраивания картины универсума.

Новизна результатов состоит в том, что исследование генезиса проблематики метафизики в каламе помогает представить ее как имманентную исламской философской традиции. Автор показывает, что мутакаллимы внесли большой вклад в рамках исламской мысли в развитие двух фундаментальных проектов метафизики в классическом аристотелевском понимании – исследование *сущего* и его *конечных причин*. Мутазилитское учение о ма‘думе (не-сущем) содержит ответ на основной вопрос аристотелевской метафизики – что есть *сущее*? Мутакаллимы развивали учение о возникновении мира (*худус ал-алам*) для исследования *конечных начал* сущего. Деятельность мутакаллимов, направленная на разработку метафизической проблематики, оказала большое влияние на развитие арабо-мусульманской философской мысли.

Ключевые слова: *калам, мутазилизм, ашаризм, метафизическая проблематика.*

<sup>30</sup> Ильшат Рашитович Насыров – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

<sup>31</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (Проект «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность» № 15-03-00211).

UDC 297.1: 230.2	Content of the article	Information about the article
DOI: 10.21779/2077-8155-2016-8-1-54-69	From theology to metaphysics. Metaphysical issues in Kalam in the 9–12 <sup>th</sup> centuries.	Received: 03.12.16. Submitted for review: 05.12.16. Review received: 25.12.16. Accepted for publication: 27.12.16.
I.R. Nasyrov <sup>32</sup>	Metaphysics of Mu'tazilites. Metaphysics of Ash'arites. Conclusion.	

## Formation of Metaphysics in Islamic Theology in the 9<sup>th</sup> - 12<sup>th</sup> Centuries<sup>33</sup>

*Institute of Philosophy, RAS; ilshatn60@mail.ru*

The article is an attempt to outline the formation of a cluster of metaphysical issues in the Islamic rational / philosophical theology (the Kalam) in the 9–12<sup>th</sup> centuries. The research is relevant due to the fact that the Ash'arite theological doctrine remains an influential doctrinal school in Sunni Islam. The author applies the method of historical and philosophical reconstruction. Special attention is paid to the analysis of metaphysical teachings in the Mu'tazilite and Ash'arite theological schools (notably of Mu'tazilites Abu al-Hudhayl al-Allāf (d. 842), al-Nazzām (d. 846), and most well-known representatives of the Ash'arite school which replaced the Mu'tazilite school in the 11<sup>th</sup> century (Abu al-Hasan al-Ash'arī (d. 936), al-Bākillānī (d. 1013) and al-Djuwaynī (d. 1085)). The author provides new evidence showing that the first step towards comprehending the formation of metaphysics in Islamic philosophical tradition is to analyze the basic worldviews that are typical of an experience in shaping the medieval Muslim image of the universe. It was established that the analysis of metaphysical issues genesis in the Kalam helps to regard metaphysics as immanent in Muslim philosophical tradition. An approach that the author proposes, is to assert that the Kalam (Mutakallimun) scholars made important contributions to the two main Aristotelian metaphysical projects: a study of *things in existence*, and a study of *the ultimate beginnings of existence*. The Mu'tazilite theory of the nonexistent (*ma'dūm*) is an effort to provide an answer to the principal question of Aristotle's metaphysics – what are *things in existence*? The Mutakallims developed an Islamic theory of the universe emergence (*hudūth al-ālam*) in order to investigate *the ultimate beginnings of existence*. In metaphysics, Muslim theologians had a profound influence on the medieval Islamic philosophical thought.

Keywords: *the Kalam, Mu'tazilism, Ash'arism, metaphysical issues.*

### От теологии к метафизике

Вопросы метафизики как часть проблематики, общей для всех направлений исламской религиозной и философской мысли, впервые были тематизированы в каламе. Под термином «калам» (араб. *калам*, букв. речь, рассуждение, спор) в мусульманской литературе подразумевалась интеллектуальная дисциплина, обосновывающая основоположения исламского вероучения с позиции разума [33, с. 1141–1142]. Уже на первом своем этапе развития (мутазилитском) калам превратился в философское направление – мутазилиты обсуждали вопросы метафизики, теории познания и этики. Калам является рациональной / философской теологией ислама и первым крупным направлением в арабо-мусульманской философии [35, с. 2–3].

<sup>32</sup> *Ishat Rashitovich Nasyrov* – Dr. Sc. (Philosophy), Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS.

<sup>33</sup> The article was prepared with financial support of RHSF (Project "Metaphysics in the intercultural space: history and modernity" № 15-03-00211).

В рамках исламской философской традиции вопросы метафизики первоначально прорабатывались в рамках калама. Обсуждение исламскими теологами-мутакаллимами двух главных вопросов метафизики (*что есть сущее?* и *каковы конечные начала сущего?*) первоначально велось в теологическом ключе. Еще их предшественники, ранние мусульманские религиозные ученые, вели споры о природе многочисленных «антропоморфных» атрибутов, которыми характеризуется Бог в Коране (лик (55:27), глаза (54:14), руки Бога (38:75) и т. д.). Неизбежно возникали вопросы – как соотносятся многочисленные атрибуты Бога с человеческими качествами и свойствами, следует ли понимать многочисленность божественных атрибутов по аналогии с множественностью сотворенного мира, а если нет, то какова природа множественности характеристик единого и единственного Бога и т. д.

Таким образом, деятельности исламских теологов-мутакаллимов в области метафизической проблематики предшествовали попытки представителей ранних мусульманских религиозных течений корректно решить вопрос об «уподобляющих» [Бога вещам] аятах-стихах Корана и в стремлении представителей калама непротиворечиво обосновать тезис о трансцендентности Бога миру. Дальнейшая проработка мутакаллимами спорных вопросов в ходе дискуссий с традиционалистами, «людьми предания» (*асхаб ал-хадис*), привела их к необходимости определиться с природой антропоморфных атрибутов, которыми Бог описывается в двух главных источниках исламского вероучения и права – Коране и Сунне. Расхождения в понимании природы этих атрибутов привели к появлению различных групп («отелесители» – антропоморфисты (*мушаббиха*), мутазилиты и т. д.). Стороны прибегали к различным аргументам: теологи-мутакаллимы – к рациональным доводам, тогда как исламские традиционалисты и представители некоторых крайних течений шиизма, в буквальном смысле трактовавшие антропоморфные описания Бога, опирались на религиозную традицию, хотя и они постепенно стали прибегать к элементам рационального метода, взятого на вооружение их противниками [27, с. 89].

Оппонентами сторонников признания реального существования божественных атрибутов были мутазилиты, «философствующие» исламские теологи, отстаивавшие трансцендентность Бога путем отрицания реальности божественных атрибутов [33, с. 59]. По их мнению, только таким образом можно было избежать признания их совечными Богу, а значит, впадения в многобожие и уподобление Бога тварным созданиям. Общим для мутазилитов было то, что они «совершенно отрицали предвечные атрибуты» [28, с. 44; 27, с. 55]. Мутазилиты сходились на том, что такие атрибуты, как «Знающий», «Могущественный», «Живой», «Слышащий» и «Видящий» принадлежат Богу только с точки зрения «называния» (*тасмийа*) и отказывались приписывать их Богу как нечто реальное [5, с. 143]. Им противостояли как буквалисты (захириты), так и хашвиты («грубые» антропоморфисты, признававшие телесность Бога, наличие у него физических органов (глаза, волосы и т. д.)) [28, с. 105; 6 с. 127]. В отличие от грубых антропоморфистов, традиционалисты-буквалисты (захириты), так называемые «*балакифа*», склонялись к признанию упоминаемых в Коране атрибутов Бога реальными без задавания вопроса «как?» (*би-ла кайфа*). Известно, что Ахмад ибн Ханбал (780–855), эпоним-основатель ханбализма и один из крупнейших представителей раннего исламского традиционализма, признавая Коран вечным, то есть, утверждая о реальности атрибутов Бога, в то же время настаивал на том, что божественные атрибуты Аллаха не имеют ничего общего со свойствами человека, что люди на том свете увидят Аллаха, но что нельзя утверждать, каким образом это произойдет и т. д. [15, с. 199–200]. «Край-

ние» же буквалисты, хашвиты («грубые» антропоморфисты), признавали телесность Аллаха, наличие у него физических органов (глаза, волосы и пр.). Они буквально понимали коранические выражения, как, например, «утверждение [на Троне]», Божий «клик», «руки» и т. д. [28, с. 105].

Мусульманский теолог-мутакаллим аш-Шахрастани (1075–1153) пишет: «Две партии – *му'тазилиты* и *сифатиты* – противостоят друг другу в крайнем противостоянии...» [28, с. 43; 27, с. 54]. В мусульманской религиозно-философской литературе сложилась традиция обозначать выражением *сифатиты* несколько групп: 1. Ранних религиозных ученых, признававших существование предвечных божественных атрибутов и использующих антропоморфные описания Бога, но отказывавшихся давать им объяснение. 2. Последовательных «антропоморфистов» (*мушаббиха*, или *муджассима*) из суннитов-ханбалитов и так называемых «крайних» (*зулат*) шиитов. 3. Ашаритов с их «срединной позицией» между доктриной мутазилитов и традиционалистским учением. Таким образом, на противоположных позициях по вопросу о природе божественных атрибутов оказались мутазилиты и хашвиты («грубые» антропоморфисты), а умеренные антропоморфисты из числа традиционалистов, ярким представителем которых был Ахмад ибн Ханбал [12, с. 148–152; 37, с. 441–463], и ашариты заняли срединную позицию.

Споры представителей традиционалистов, мутазилитов и умеренных мутакаллимов в VIII – начале IX в., которые велись вокруг проблемы божественных атрибутов, подготовили почву для непосредственного обсуждения вопросов, традиционно входящих в предмет метафизики, в контексте мусульманской религиозной картины мира, – единое начало мира, отношение единого и многого, единство мира, природа сущего и т. д.

### Метафизическая проблематика в каламе в IX–XII вв.

К IX в. усилиями мутазилитских мыслителей был определен основной блок вопросов метафизики в каламе (Первоначало (Бог) и его отношение к множественному миру, модусы вещи (существование, несуществование и «утвержденность» (*субут*)), причинность). Кораническое положение о Боге как первоначале всего сущего было для мутазилитов аксиоматическим. У вещей мира (сущих) есть конечное начало, каковым является единый и единственный Бог, творец мира. Обсуждение теологических вопросов о соотношении Бога и явлений множественного мира повлекло постановку уже чисто метафизических вопросов (о природе сущего и его конечных началах).

### Метафизика мутазилизма

Коран задает монотеистическую трактовку двух вопросов метафизики, сформулированных Аристотелем, – *что есть сущее?* и *каковы конечные причины сущего?* Согласно Корану, Бог есть творец всего сущего («Он – творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: “Будь!” – и оно бывает»; «Аллах – творец всякой вещи» [20, 2:117; 39:62]). Размышления об отношении Бога и мира порождали неизбежные вопросы: как совместить две противоположные стороны, единое (Бог) и множественное (мир), как рациональным образом решить проблему соотношения единого (Бог) и множественного (мир вещей)? Стремление найти ответы на эти вопросы превратится в источник развития метафизической проблематики в мусульманской религиозной и философской мысли.

Мутазилиты первыми из мусульманских религиозных ученых перешли от обсуждения сугубо теологической проблемы божественных атрибутов к метафизической

проблематике (что есть *сущее* [4, с. 182] и каковы его *начала* [4, с. 180]). На формирование метафизических представлений мутазилитов повлияли их теологические соображения. Как было сказано выше, мутазилиты, будучи сторонниками последовательной стратегии обоснования абсолютной трансцендентности Бога, отказывались признавать реальное существование божественных атрибутов как отдельных сущностей. Большинство мутазилитов полагали, что Бог является знающим, могущим и живым благодаря себе (*би-нафси-хи*), а не знанию, могуществу и жизни как отдельных от него сущностей [6, с. 104]. Бог знает благодаря своей сущности, он может (то есть реализовать свое могущество) благодаря своей сущности. Мутазилиты добавляли к атрибутам знания и могущества жизнь, хотя в трактовке жизни они расходились во мнениях. Одни мутазилиты, как, например, Ибрахим ан-Наззам (775–845), понимали жизнь Бога как утверждение его сущности и отрицание его смерти (то есть утверждение его вечности. – *И.Н.*) [6, с. 105]. Некоторые из них полагали, что Бог живой, так как могущий и знающий Бог должен быть и живым [2, с. 187]. Иные мутазилиты отождествляли Бога с его предвечным знанием всех последующих событий и явлений или с пронизывающей все сущее закономерностью [2, с. 167–175]. Абу Хузайл ал-‘Аллаф считал, что знание Бога и есть Бог [5, с. 144].

С неизбежностью возникал вопрос об онтологическом статусе еще не сотворенных вещей или сущих (*мавджудат*, ед. ч. *мавджуд*), поскольку онтологический статус творца сущих, т. е. Бога, не вызывал вопросов. Бог не только могущий, знающий благодаря своей сущности, он – сущий (*мавджуд*) [2, с. 177; 6, с. 99], ибо могущий и знающий обязательно является сущим. С этой точки зрения, противоположностью сущему является не-сущее (*ма‘дум*), т. е. вещь до своего существования или до ее перехода в состояние существования. Мутазилитская концепция о *ма‘думе* (не-сущем) в теологическом плане служила цели обеспечения непротиворечивого понимания творения вещей в противовес учению о творении Богом вещей из ничего. В философском плане учение о *ма‘думе* (не-сущем) предлагал ответ на центральный вопрос аристотелевской метафизики – что есть *сущее* [4, с. 182] или в формулировке калама – что есть *мавджуд* (сущее)?

Мутазилитское не-сущее (*ма‘дум*) в онтологическом смысле имеет некоторое сходство с аристотелевской первоматерией, которая есть потенциальное небытие, а не чистое небытие. Это вполне объяснимо в свете отсутствия в Коране положения о творении Богом мира *ex nihilo* («из ничего»). Например, в Коране говорится, что перед актом творения Богом мира уже наличествовала вода («И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на *воде...*» [20, 11:7]). Для непротиворечивого объяснения божественного творения мутазилиты сочли необходимым трактовать его как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой – из «интеллигибельной (ноуменальной) вещности» в «феноменальную вещьность». Вещи могут наличествовать в двух модусах или онтологических состояниях: 1) как *ма‘думы*; 2) как вещи феноменального мира, обладающие существованием, которое им дает Бог в ходе их творения. Согласно мутазилитам, *ма‘дум* является двойником вещи в умопостигаемом мире. Он не есть абсолютное «ничто», а является способом наличия или модусом вещи в умопостигаемом (интеллигибельном) состоянии до ее перехода в состояние существования. С этой точки зрения, небытие не является пустым пространством, абсолютным отсутствием чего-либо, а представляет собой онтологическую область, наполненную *потенциально сущими* вещами, ждущими своего перевода в бытие посредством



божественного повеления «Будь!» (*кун*) («Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово в том, чтобы нам сказать: “будь!”, и то получает бытие» [21, 16:40]).

При доказательстве своего утверждения, что «не-сущее» (*ма‘дум*) является вещью, мутазилиты исходили из тезиса, что «не-сущее» является «познанным» (*ма‘лум*) или могущим быть познанным [31, с. 341]. Они прибегали к методу доказательства от противного (*илзам*). Ашаритский теолог-мутакаллим ал-Джувайни (1028–1085) излагает мутазилитское доказательство положения о том, что *ма‘дум* (не-сущее) является вещью следующим образом: «Они (мутазилиты. – *И.Н.*) говорили, что если вы (оппоненты мутазилитов. – *И.Н.*) полагаете, что *ма‘дум* является познанным и не является вещью, то допустимо утверждать, что *ма‘дум* [одновременно] и постигаемое (*мудрак*) и ничто, [но последнее – ложное утверждение]... Они (мутазилиты. – *И.Н.*) говорили, что [*ма‘дум*] в безначальности должен был быть либо чем-то иным, чем Бог, либо не иным, чем он. И если [*ма‘дум*] был чем-то иным, чем Бог, то необходимо, чтобы *ма‘дум* был вещью» [11, с. 39].

Считается, что первым, кто ввел в оборот понятие «*ма‘дум*», был мутазилит ‘Абу Йа‘куб аш-Шаххам (ум. в 871). Аш-Шахрагани сообщает: «[‘Абу Йа‘куб] аш-Шаххам из мутазилитов разработал учение о том, что *ма‘дум* – вещь, самость и партикулярия, и приписал ему качества конкретно существующих вещей, как, например, акциденция, существующая в субстанции [как носители], цвет (чернота, белизна). Ему последовало большинство мутазилитов, за тем лишь исключением, что они не признали [в *ма‘думе*] ни наличия акциденции в субстанции, ни места для субстанции, ни принятие им акциденции. Другие [мутазилиты] разошлись с ним, предпочтя название “вещность” (*шай‘ийа*). Некоторые из них отказались использовать это название, как, например, ‘Абу ал-Хузайл и ‘Абу ал-Хусайн ал-Басри. Некоторые из них сказали, что вещь – вечна, а что касается возникшего, то оно называется вещью аллегорически и обобщенно. Джахм ибн Савфан пришел к утверждению, что вещь есть возникшее, а Творец – желающий вещи» [29, с. 89]. Даже ал-Джубба‘и (850–915), видный представитель басрийских мутазилитов, считал, что подобное утверждение об «утвержденности» тел с их качествами в предсуществовании равносильно признанию их вечности [7, с. 165].

Так, в каламе была тематизирована метафизическая проблематика (Первоначало и множественный мир, модусы вещи (существование, несуществование и «утвержденность» (*субут*)), причинность), которая приобретет парадигмальный характер для всех школ исламской рациональной / философской теологии. Несмотря на крайние расхождения точек зрения исламских теологов-мутакаллимов на онтологический статус не-сущего, сложился консенсус, что всякое «познанное» (*ма‘лум*) есть сущее (*мавджуд*), либо не-сущее (*ма‘дум*) [11, с. 45; 8, с. 15].

Вышесказанное позволяет понять суть системы основных онтологических категорий мутазилитов – существование (*вуджуд*), несуществование (*‘адам*) и «утвержденность» (*субут*) [18, с. 72–73]. «Не-сущие (*ма‘думат*) в состоянии несуществования утверждены (*сабита*) (вне ума (*фи-л-харидж*). – *Авт.*), даже если не существуют» [14, с. 89]. Используя категорию «утвержденность», мутазилиты пытались непротиворечивым способом решить вопрос о творении вещи. В учениях мутазилитов категория «утвержденность» служила для обозначения особой, третьей модальности наличия вещи, лишённой атрибутов существования (*вуджуд*) и несуществования (*‘адам*), т. е. для обозначения наличия вещи в качестве «не-сущего» (*ма‘дум*) до его сотворения [22, с. 108; 7, с. 95–96; 28, с. 83; 29, с. 89–90, 95–96, 99].

Мутазилиты рассматривали бытие и небытие как всего лишь атрибуты вещей. С этой точки зрения сотворение (*иджад*) вещи следовало понимать как приобретение ею атрибута существования, так же, как ее последующее уничтожение (*и'дам*), как наделение ее атрибутом небытия или лишение ее атрибута существования. Мутазилиты заявляли, что *ма'думы* («не-сущие») утверждены вне ума, обладают ноуменальным бытием. Тем не менее, *ма'думы* не следует отождествлять с идеями-эйдосами Платона, так как мутазилиты рассматривали *ма'думы* как «конкретные единичные вещи с метафизической точки зрения, абстрагировано от их пространственно-временных отношений» [16, с. 122].

Также не следует рассматривать это учение как вариант концепции о сотворенности вещей или сущих из предсуществующей материи и делать вывод, что в понимании мутазилитов вещь до появления в сфере бытия, наличествуя в качестве *ма'дума* (не-сущее), уже была реальной вещью. Из подобного предположения некоторые оппоненты мутазилитов делали заключение, что мутазилиты разделяли учение античных философов: «Как ты уже понял из этих изысканий, мутазилитское учение о не-сущем (*ма'дум*) как вещи является, по сути, учением некоторых [греческих] философов о материи, существующей до существования формы» [29, с. 99].

На самом деле, *ма'думы* мутазилитов имеют мало общего с праматерией Аристотеля как потенциальным бытием. Согласно мутазилитам, имеется бесконечное множество *ма'думов*, которые и представляют собой наличие вещей мира до их перевода в область существования. Что касается аристотелевской праматерии, то она лишена множественности и бесформенна и может служить для множества сущих в качестве материи только посредством формы.

В контексте рассмотрения формирования основного блока вопросов метафизики в каламе важно отметить, что мутазилиты, обсуждая вопрос о связи Бога и мира, о творении вещей как наделении Богом «не-сущих» атрибутом существования, разрабатывали также учение о Боге как становителе (творце) вещей множественного мира. Тем самым они фактически приступили к исследованию того же, чем должна была заниматься метафизика, «первая философия» Аристотеля, – исследованию *конечных начал* сущего [4, с. 180].

В ходе продумывания вопросов о Боге как абсолютно иному множественному миру, но находящегося к нему в генетическом отношении (он его творец), мутазилиты также разрабатывали учение о причинности. Два главных вопроса служили предметом их размышлений в контексте проблематики причинности: 1) вопрос о первоначале и причине творения мира и 2) вопрос об изменениях, происходящих в множественном мире [25, с. 62–68].

Мутазилиты безоговорочно принимали общеисламское представление о Боге как творце мира. Большинство из них разделяло мнение, что Бог предшествует вещам мира [6, с. 121]. Меньшинство в лице сторонников 'Аббада ибн Сулаймана ас-Саймари (ум. в 864), не отрицая понимание Бога как творца вещей, отказывались признавать его первым из вещей (*'аввал ал-ашйа'*) [6, с. 121]. Свою задачу мутазилиты видели в нахождении логического обоснования кораническому положению о Боге как первоначале и причине творения («Он – первый и последний, явный и скрытый») [20, 57:3]. Согласно их позиции, Бог не просто сущее как любая вещь множественного мира, но вечное (*кадим*) сущее, т. е. сущее, существование которого не имеет начала. Для обоснования утверждения о том, что Бог есть сущее, мутазилиты прибегали к доказательству от противного: если допустить, что Бог не является безначальным сущим и что он стал сущим

после того, как не был им, то в таком случае он бы нуждался в творце, который создал бы его, а это абсурдно [2, с. 180].

Признание мутазилистами Бога как вечного сущего влекло фундаментальный вывод о наличии двух видов сущего – вечного сущего (Бог) и множества сущих, вещей множественного мира. По их мнению, для доказательства существования сущих или вещей множественного мира достаточно эмпирического свидетельства, благодаря чему человек знает о них «по необходимости» [2, с. 177]. Для доказательства существования вечного сущего (Бог) мутазилисы прибегали к аргументу от возникновения (*худус*). Если допустить, что Бог не является вечным, то тогда он – возникшее (*мухдас*). Если же Бог является возникшим, то тогда он нуждается в становителе (*мухдис*) [1, с. 30]. В свою очередь этот становитель должен быть либо вечным, либо возникшим. В последнем случае он также нуждается в становителе и так до бесконечности [26, с. 313]. Посредством довода о необходимости избегать дурной бесконечности (*масалсул*)» [19, с. 28] делалось умозаключение, что становитель – вечный, или что у сущих есть вечный становитель, Бог [2, с. 181].

Нетрудно заметить, что каламское доказательство существования Бога от возникновения вещей представляет собой вариант космологического аргумента в пользу существования Бога, восходящий к Аристотелю. Новое, что было внесено мусульманскими теологами в этот способ доказательства существования Бога, состояло в отказе от аристотелевской исходной предпосылки о различении потенциальности и актуальности (мутакаллимы заменили его дуальностью субстанции и акциденций) [29, с. 99; 14, с. 65]. Космологический аргумент для доказательства Бога как творца всего сущего в дальнейшем стал основным доводом представителей калама в пользу утверждения о наличии у вещей мира единого первоначала, или Бога.

Для ответа на вопрос об изменениях в мире мутазилисы прибегали к своему учению о субстанции (*джавхар*) и акциденции (*'арад*). Эти категории использовались ими для описания тел физического мира и их количественно-качественных характеристик [14, с. 65–66]. Исламский теолог-мутакаллим ал-Бакиллани (ум. в 1013) пишет: «Все возникшие [вещи] делятся на три части – тело (*джисм*), состоящее [из субстанций], отдельная субстанция (*джавхар мунфарид*) и акциденция (*'арад*), существующая в телах и субстанциях» [8, с. 17]. В каламе категория *акциденция* (*'арад*) служила для обозначения любых пространственно-временных, качественно-количественных свойств тела: цвет, вкус, запах, теплота, холод, влажность, сухость и т. п.; измерения и фигуры; состояния; человеческие чувства и т. д. Акциденция обладает двумя свойствами: во-первых, она нуждается в субстанции, но сама не может служить субстратом для другой акциденции; во-вторых, она не является имманентным атрибутом тела и представляет собой привходящее свойство [6, с. 176–177]. Мутазилисы считали, что привхождение акциденций является причиной изменений в мире, поскольку смена акциденций в телах с необходимостью влечет и изменимость тел. В дальнейшем отстаиваемое некоторыми мутазилистами учение о постоянном обновлении акциденций стало общепринятым у ашаритских теологов.

Признание сменяемости акциденций в качестве причины изменений в мире вызвало необходимость определиться в вопросе о природе естественных причинно-следственных связей в физическом мире. У мутазилисов не было единой точки зрения в этом вопросе. Во-первых, не все они придерживались линейного понимания причинности, характерного для представителей других религиозно-философских направлений ислама. Согласно линейному пониманию причинности, причина всегда опережает



следствие. Но некоторые мутазилиды считали, что причина не должна предшествовать следствию. Другие считали, что причина всегда опережает следствие, разделяя тем самым линейную концепцию причинности. Наконец, третьи полагали, что причины разделяются на те, что совпадают по времени со своими следствиями, и на те, что не совпадают с ними по времени. Другим предметом разногласий мутазилидов стал вопрос о том, вызывает ли причина с необходимостью следствие. Большинство мутазилидов придерживалось точки зрения, согласно которой причина с необходимостью вызывает следствие. Ал-Джубба'и занял особую позицию, согласно которой не следует считать, что всякая причина с неизбежностью вызывает следствие, и что причиной, с неизбежностью вызывающей следствие, должна считаться только та причина, которая производит и создает следствие [6, с. 229–230].

Еще более оригинальную позицию в вопросе о причинности выражает учение Ибрахима ан-Наззама о «скрытом (латентном) предсуществовании» (*кумун*), разработанное им для обоснования творения как перехода вещей из ноуменального мира «несущих» (*ма'думат*) в феноменальный мир актуальных сущих (а не как творения Богом мира *ex nihilo* («из ничего»)). Суть его учения состоит в утверждении, что Бог создал все вещи (минералы, растения, животных, людей и т. д.) за один раз (*даф'атан вахидатан*). «Сотворение [первочеловека] Адама, мир ему, не предшествовало сотворению его потомков» [28, с. 56]. Согласно мнению ан-Наззама, причина (акт творения) в метафизическом смысле не предшествует своему следствию (сотворенные вещи). Причина не «опережает» свое следствие: вещи скрыто (латентно) сосуществуют в «одной точке» (акт творения) и откуда постепенно проявляются, одноактное творение разворачивается во времени и пространстве как непрерывный процесс [16, с. 123]. Впоследствии идея ан-Наззама будет отвергнута ашаритскими мутакаллимами. Последние выдвинули концепцию непрерывности творения Богом вещей с целью опровержения категории «не-сущее» (*ма'дум*), одной из центральных понятий в онтологических построениях мутазилидов.

### Метафизика ашаритов

В XI в. мутазилизм уступил ведущее место в каламе ашаризму. Ашариты пошли на компромисс с исламскими традиционалистами, наложив запрет на обсуждение ряда важнейших основоположений мусульманской религии с рационалистических позиций. Основоположником-эпонимом ашаризма является 'Абу ал-Хасан ал-Аш'ари (874–936), исламский богослов-мутакаллим, ученик ал-Джубба'и – видного представителя мутазилидов Басры. Ашаритское учение в дальнейшем было развито ал-Бакиллани (ум. в 1013) и ал-Джувайни (ум. в 1085). Ал-Аш'ари отказался от учений мутазилидов по ряду вопросов, но сохранил верность их рационалистической линии. Одобрение ашаритами запрета на обсуждение наиболее острых проблем, которые были предметом споров мутазилидов, в конечном счете, сблизил ашаризм с мусульманским традиционализмом [38, с. 38]. Ашаризм можно рассматривать как «срединный путь» между системой мутазилидов и доктриной мусульманских традиционалистов.

Разногласия мутазилидов и ашаритов по теологическим вопросам (природа божественных атрибутов и Корана) с неизбежностью привели к противостоянию в области метафизической проблематики. Сам ал-Аш'ари специально не занимался исследованием вопросов, касающихся проблем онтологии и эпистемологии. Его споры с мутазилидами сосредотачивались на проблемах соотношения сущности и атрибутов Бога, сотворенности/несотворенности Корана и этической проблематике [5, с. 7–261]. Как выше

было сказано, «срединная» позиция ашаритов заключалась в признании атрибутов не тождественными божественной сущности и не отличными от нее. Последователи ал-Аш‘ари признавали существование семи божественных положительных «субстанциальных» (*субутийа*) атрибутов (знание, могущество, жизнь, воля, речь, зрение и слух) и, рассматривая их извечными (в противоположность «действенным») (*фи‘лийа*) атрибутам) [24, с. 158], одновременно утверждали, что такие атрибуты не совпадают с божественной сущностью/самостью (*зам*) и не являются отличными от нее.

Хотя ашариты предпочитали сосредотачиваться на теологических вопросах, необходимость противостоять «философствующим» исламским теологам-мутазилитам вынудила их обратиться к обсуждению вопросов философского характера. В итоге им пришлось заняться исследованием метафизических проблем.

Ашариты исходили из общего для представителей калама положения, что все познанное делится на сущее (*мавджуд*) и не-сущее (*ма‘дум*) [8, с. 15]. Их позиция относительно вещи (сущее) заключалась в утверждении, что сущее есть вещь или что существование всякой возможной (сотворенной) вещи и есть актуальная сущность, «истина» (*хакика*) этой вещи [3, с. 48]. Ашаритский мутакаллим ал-Бакиллани пишет: «Сущее (*мавджуд*) – утвержденная бытийствующая вещь, так как, по нашему мнению, вещь – это сущее» [8, с. 15]. Неудивительно, что ашариты разошлись во взглядах с мутазилитами относительно *не-сущего*. Они отказывались признавать *ма‘дум* вещью, о чем со всей определенностью пишет ал-Бакиллани: «Отрицаемый (небытийствующий) *ма‘дум* не является вещью ... Возникшее (вещь. – *И.Н.*) – сущее [что возникло] из небытия (*‘адам*)» [8, с. 15, 17].

Справедливости ради следует отметить, что мутазилиты разделяли *ма‘думы* на возможные и невозможные (плоды воображения и фантазий) и не считали последние вещами [14, с. 90]. «Хотя все мутазилиты признавали не-сущее (*ма‘дум*) вещью по той причине, что оно является познанным (*ма‘лум*), они не признавали невозможное вещью, несмотря на то, что оно (невозможное) [также является] познанным» [23, с. 113]. Мутазилиты допускали разделение *ма‘думов* по родам, а некоторые из них заходили настолько далеко, что даже наделяли *ма‘думы* качествами вещей физического мира (цвет и т. д.), за исключением атрибута существования, за что получили от своих противников прозвище «*ма‘думиты*» (*ма‘думийа*) [7, с. 165]. В целом же мутазилиты полагали, что существование является всего лишь атрибутом вещи и что вещь может наличествовать без него (до творения ее Богом, то есть до перевода ее в область существования). Именно в этом вопросе позиции ашаритов и мутазилитов разошлись. Ашариты категорически не соглашались с утверждением мутазилитов, что *ма‘дум* («не-сущее») является вещью до перехода из небытия в область существования [3, с. 48]. «Они (мутазилиты. – *И.Н.*) возомнили, что представления (о вещах. – *И.Н.*) в умах – это утвержденные вещи в предсуществовании, решили, что не-сущее (*ма‘дум*) – вещь, стали придерживаться мнения, что существование родов и видов в уме – это утвержденные состояния в предсуществовании, и утвердились в том, что *ма‘дум* – вещь» [29, с. 95–96].

Разногласия между ашаритами и мутазилитами в вопросе о природе сущего и не-сущего способствовали формированию ашаритами самостоятельного подхода в решении вопросов, традиционно относящихся к метафизической проблематике (что есть сущее, конечные причины сущего, причинность). Согласно ашаритам, первоначально (Бог) представляет необходимое существование. Его существование совпадает с его сущностью [8, с. 16]. С их точки зрения, все сущее делится на два вида – вечное сущее (Бог), существованию которого предшествует существованию прочих сущих, и воз-

никшие сущие, существующие благодаря сотворившему их Богу. Последнее утверждение доказывалось путем приведения следующих аргументов. Во-первых, тела физического мира относительно постоянны, но им свойственна устойчивая сменяемость акциденций (характеристик). Следовательно, необходимо наличие конечной причины этой устойчивой сменяемости акциденций тел и этой причиной является Бог. Во-вторых, мир состоит из возникших вещей. Всякая возникшая вещь должна иметь причину своего существования. Отсюда следует вывод, что у множественного мира вещей должна быть конечная причина и ею является Бог. Этот вывод основывался на двух предпосылках: 1) у всего в физическом мире должна быть причина; 2) всякое тело неотделимо от акциденций. Акциденции являются возникшими, следовательно, неотделимое от возникших само является возникшим (*хадис*) [26, с. 313; 8, с. 16], а значит возможным в плане существования [8, с. 16]. С помощью довода о необходимости избегать дурной бесконечности делался вывод, что мир возникших вещей нуждается в Становителе (*мухдис*) [8, с. 23].

Вышесказанное позволяет понять суть ашаритской концепции причинности применительно к природе естественных причинно-следственных связей в феноменальном мире. Согласно атомистической концепции ашаритов, всякое возникшее (сотворенная вещь) есть либо составное тело (*джисм*), либо отдельная субстанция (*джавхар*), либо акциденций (*'арад*). Тела состоят из атомов, или субстанций [8, с. 17]. Разница между телами обусловлена различием акциденций (цвета, запахи и т. д.). Благодаря акциденциям тела обладают разными пространственно-временными и количественно-качественными характеристиками. Акциденции не существуют в течение двух последовательных моментов времени – момент прихода акциденции в существование заменяется моментом ее уничтожения Богом и замены ее другой акциденцией. Постоянная сменяемость акциденций из-за уничтожения их Богом в каждый момент времени обуславливает постоянное исчезновение атомов, из которых состоят тела. Атомы приходят из пустоты и уходят в небытие [8, с. 18]. Следовательно, атомы ашаритов не аналогичны атомам Демокрита и Эпикура: атомы ашаритов непостоянны, не имеют вечного существования, напротив, создаются лишь на мгновение и уничтожаются Богом. Более того, не существует объективной природы вещей, так как Бог каждое мгновение создает субстанции и одновременно творит их акциденции. Ашаритский атомизм основан не только на кораническом положении о творении Богом мира, всего сущего («Господь востока и запада и того, что между ними, если вы разумеете» [20, 26:28]), но и на понимании творения Богом мира как *постоянного* его творения в свете коранического аята-стиха «Каждый день Он за делом» [20, 55:29].

Такое понимание ашаритами природы физических тел и их характеристик определили их представления о причинно-следственных связях в мире. Актуальные вещи мира не находятся в причинно-следственных отношениях. Следующее состояние мира зависит не от его прошлого состояния, а от прямого действия Бога. Следовательно, восприятие течения событий как протекающего во времени причинно-следственного процесса есть иллюзия. Привычная и кажущаяся закономерной чередой событий может быть в любой момент времени нарушена, так как действия Бога не ограничены законами природы. «[Мы говорим], что на земле из благого и злого случается только то, чего пожелает Бог, и что вещи сбываются по Его воле... [Мы говорим], что нет творца, кроме Бога, и что поступки людей сотворены и предопределены Им» [5, с. 23].

Ашаритское понимание причинности лучше всего понять на примере объяснения ими чуда. Конечно, и представители других религиозных и философских направлений

в исламе признавали чудеса. Но они признавали наличие необычных и необъяснимых явлений вмешательством Бога в естественную причинно-следственную связь явлений в мире, временной приостановкой им действия того или иного закона природы. Даже известный религиозный ученый и комментатор Корана Ибн Касир (1301–1372), ученик традиционалиста-ханбалита Ибн Таймийи (1263–1328), объяснял чудеса «избранников Божьих» (*авлия*) приостановкой Богом причинно-следственной связи явлений в мире или «нарушением обычаев» (*харк ал-ава'ид*) [13, с. 530].

Ашариты же для доказательства чуда вовсе отрицали законы природы. Бог творит атомы тел лишь на мгновение и сразу уничтожает их не как естественная (природная) причина, а как абсолютно *свободная* и ничем не обусловленная причина [32, с. 242]. Таким образом, понимание причинности ашаритского калама, по сути, сводится к признанию волюнтаристского отношения Бога к людям и событиям в мире. Правда, хотя многие ашариты отрицали существование естественных причинно-следственных связей явлений, это не означало, что они заняли позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерный характер процессов в мире ашариты не отрицали и объясняли его «обычаем», который установлен Богом и не нарушается им, так как царящий порядок в универсуме «предопределен» извечным знанием Бога [17, с. 32–33]. Еще ал-Аш'ари утверждал, что «Всевышний Бог знает то, что будет, до того, как оно сбывается» [5, с. 229].

В дальнейшем некоторые видные ашариты пытались смягчить радикальный характер концепции причинности своей школы. Например, крупнейший исламский теолог, философ и факих-правовед Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) пытался найти компромисс между каламом и философией [35, с. 88]. Для изложения своего взгляда на причинность он использует два понятия – «извечный божественный приговор» (*када*) и «судьба» (*кадар*). Используя понятие «судьба» (*кадар*), ал-Газали старается избежать прямолинейного индетерминизма и окказионализма при объяснении природных явлений и человеческих актов прямым (волюнтаристским) вмешательством Бога. Он утверждает, что извечный приговор (*када*), который Бог выносит так, как того пожелает, не противоречит «судьбе» (*кадар*), которую, в свою очередь, следует понимать как развертывание во времени и пространстве извечного божественного приговора в виде строго упорядоченной причинно-следственной цепи событий. «Напротив, связь причин со следствиями и есть первый приговор (*када*), который [состоялся] словно в мгновение ока или даже быстрее. Постепенное же, детальное упорядочение следствий согласно точному порядку причин есть “судьба” (*кадар*)» [9, с. 329].

Такая интерпретация ал-Газали причинности представляет его попытку примирить понимание причинности ашаритами с трактовкой причинности представителями арабомусульманского перипатетизма. Если большинство ашаритов признавали волюнтаристское отношение Бога к людям и событиям в мире, то арабомусульманские перипатетики (*фалсафа*) утверждали, что вещи в мире связаны с Богом посредством последовательных серий строго детерминированных эманаций. Бог является Первопричиной в мироздании. Вещи множественного мира связаны с ним и друг с другом необходимой причинно-следственной связью. Вещи, которые случаются одинаково, случаются с необходимостью [30, с. 75–98]. Как и арабомусульманские перипатетики, ал-Газали также разделял единое мироздание на причину (*сабаб*) (Абсолют, Бог) и следствие (*мусабаб*) (мир) [10, с. 64].

С XI–XII вв. начинается процесс взаимного влияния калама и восточного перипатетизма (*фальсафа*). В результате деятельности таких мутакаллимов, как, например,

аш-Шахрастани и Фахр ад-Дин ар-Рази, произойдет закладывание оснований для сближения калама и арабо-мусульманского перипатетизма. Этот синтез калама и *фальсафы* найдет свое наиболее полное выражение в творчестве ‘Адуд ад-Дина ал-Иджи, Са‘д ад-Дина ат-Тафтазани и других представителей позднего калама.

### Заключение

Подводя итоги вышесказанному, можно сделать следующие выводы. Деятельность исламских теологов-мутакаллимов IX–XII вв., направленная на разработку метафизической проблематики, оказала огромное влияние на развитие классической арабо-мусульманской философии. Мутазилитские мутакаллимы были пионерами в обсуждении онтологической и натурфилософской проблематики в рамках исламской философской традиции. Им принадлежит заслуга в определении круга проблем метафизики (первоначало и множественный мир, модусы вещи (существование, несуществование и «утвержденность» (*субут*)), причинность), в дальнейшем традиционно обсуждавшихся представителями других философских направлений в исламском мире. Мутазилитские мыслители предложили много оригинальных концепций (различение сущности (эссенция) и существования (экзистенция), концепция божественного творения как перевода «не-сущих» (*ма‘думат*) в разряд «сущих» (*мавджудат*), учение о субстанциях и акциденциях). Хотя ашаритские мутакаллимы одобрили запрет на обсуждение наиболее спорных вопросов калама, они сохранили приверженность рационализму и продолжали развивать и углублять разработанные их предшественниками, мутазилитами, метафизические концепции, и тем самым способствовали дальнейшему развитию философской мысли на средневековом арабо-мусульманском Востоке.

### Литература

1. ‘Абд ал-Джаббар. Ал-Мухит би-т-таклиф. – Каир: Ад-Дар ал-мисрийа ли-т-та’лиф ва-т-тарджима. – б. г. – 463 с.
2. ‘Абд ал-Джаббар. Шарх ал-усул ал-хамса. – Каир: Мактаба Вахба, 1996. – 830 с.
3. Ал-Абхари. Рисалат фи ‘илм ал-калам. – Амман: Дар ан-нур, 2012. – 147 с.
4. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 1. – 550 с.
5. Ал-Аш‘ари. Ал-‘Ибана ‘ан усул ад-дийана. – Каир: Дар ал-ансар, 1976. – Т. 1. – 261 с.
6. Ал-Аш‘ари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. – Бейрут: Дар Садир, 2008. – 351 с.
7. Ал-Багдади ‘Абд ал-Кахир. Ал-Фарк байна ал-фирак. – Бейрут: Дар ал-афак ал-джадида, 1977. – 355 с.
8. Ал-Бакиллани. Китаб ат-тамхид. – Бейрут: Ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. – 135 с.
9. Ал-Газали. Ихйа’ ‘улум ад-дин. – Бейрут: Дар ал-китаб ал-‘араби, б. г. – Т. 1. – 593 с.
10. Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. – Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. – 226 с.
11. Ал-Джувайни. Аш-Шамил фи усул ад-дин. – Каир: Дар ал-‘араб, 1989. – 212 с.
12. Ибн ал-Джаузи. Даф‘ шубх ат-ташбих би-акафф ат-танзих. – Амман: Дар ал-‘имам ан-Навави, 1992. – 277 с.
13. Ибн Касир. Тафсир ал-Кур‘ан ал-‘азим. – Дамаск: Дар ал-файха’, Эр-Рияд: Дар ас-салам, 1994. – Т. 3. – 770 с.
14. Ибн ‘Усман Афанди. Ал-Масалик фи-л-хилафиййат байна ал-мутакаллимин ва-л-хукама’. – Бейрут: Дар Садир, Стамбул: Мактабат ал-иршад, 2007. – 250 с.
15. Ибн Ханбал. Ал-Вара‘. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмийя, 1983. – 205 с.



16. *Ибрагим Т.* Религиозная философия ислама. Калам. – Казань: Казанский университет, 2013. – 212 с.
17. *Ибрагим Т., Сагадеев А.В.* Ал-Аш‘арийа // *Ислам: энциклопедический словарь*. – М.: Наука, 1991. – С. 32–33.
18. *История арабо-мусульманской философии: учебник / под ред. А.В. Смирнова*. – М.: Академический проект, 2013.
19. *Ал-Исфрахани ‘Абу ‘Али Ахмад*. Ал-Азмина ва-л-амкина, б. м., б. г. – С. 284.
20. *Коран / пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского*. – М., 1990. – 528 с.
21. *Коран / пер. с араб. Г.С. Саблукова*. – Казань: Центральная типография, 1907. – 1170 с.
22. *Ал-Матуриди*. Китаб ат-тавхид. – Бейрут: Дар Садир, 2010. – 538 с.
23. *Ан-Насафи*. Ал-И‘тимад фи ал-и‘тикад. – Каир: Ал-Мактаба ал-азхарийа ли-турас, 2011. – 538 с.
24. *Ар-Рази Фахр ад-Дин*. Мухассал афкар ал-мутакаддимин ва ал-мута‘аххирин мин ал-‘улама’ ва-ал-хукама’ ва-л-мутакаллимин. – Каир: Мактабат ал-куллиййат ал-азхариййа, б. г. – 256 с.
25. *Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» (рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истинности и причинности) // *Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. – М.: Восточная литература, 1998. – С. 42–81.
26. *Ат-Тафтазани*. Шарх ал-макасид: в 3 т. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2011. – Т. 2. – 510 с.
27. *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. *Ислам / пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова*. – М.: Наука, 1984. – 270 с.
28. *Аш-Шахрастани*. Китаб ал-милал ва-н-нихал. – Бейрут: Дар ал-ма‘рифа, 1983. – Т. 1. – 255 с.
29. *Аш-Шахрастани*. Нихайат ал-икдам фи ‘илм ал-калам. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2004. – 286 с.
30. *Abramov B.* Al-Ghazali’s Theory of Causality // *Studia Islamica*. – 1988. – № 67. – С. 75–98.
31. *Arnaldez R.* Shay’ // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. New ed. – Leiden–London, 1997. – P. 380–382.
32. *Ash’arism: Ash’arite Metaphysics // Sharif M.M. ed. A History of Muslim Philosophy*. Otto Harrasowitz. – Wiesbaden, 1963. – Vol. I. – P. 220–243.
33. *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. – New York: Columbia University Press, 2004. – 430 p.
34. *Gardet L.* ‘Ilm al-Kalām // *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. III. New ed. – Leiden–London, 1986. – P. 1141–1150.
35. *Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali’s Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. – 384 p.
36. *Van Ess Josef.* The Flowering of Muslim Theology. – Cambridge: Harvard University Press, 2006. – 220 p.
37. *Williams W.* Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Antropomorphism in early Islamic discourse // *International Journal of Middle East Studies*. – Vol. 34. Issue 3. August 2002. – P. 441–463.
38. *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Harvard: Harvard University Press, 1976. – 779 p.

### References

1. ‘Abd al-Jabbār. *Al-Muhīt bi-l-Taklīf* [The Encompassing [treatment of that which God] makes incumbent]. – Cairo: Al-Dār al-miṣriyya li-l-ta’līf wa-l-tarjima, without date. – 463 p. (In Arabic)
2. ‘Abd al-Jabbār. *Sharh al-uṣūl al-khamsa* [Commentary on the five fundamentals [of theology]]. – Cairo: Maktaba Wahba, – 1996. – 830 p. (In Arabic)
3. Al-Abhari. *Risalat fi ‘ilm al-kalām* [A Treatise on Theology]. – Amman: Dār al-nūr, 2012. – 147 p. (In Arabic)
4. *Aristotel’*. *Metafizika* [Metaphysics]. Sochineniya v 4-kh t. – M.: Mysl’. – 1976. – Т. 1. – 550 p. (In Russian)
5. *Al-Ash‘arī*. *Kitab al-Ibāna ‘an ‘uṣūl al-diyāna* [The Clarification of the Principles of Religion]. – Cairo: Dār al-anṣār, 1977. – 261 p. (In Arabic)
6. *Al-Ash‘ari*. *Maqālāt al-islāmiyyin wa ikhtilāf al-muṣallin* [The Discourses of the Proponents of Islam and the Differences Among the Worshippers]. – Beirut: Dār Ṣādir, 2008. – 351 p. (In Arabic)
7. *Al-Bagdādī ‘Abd al-Qāhir*. *Al-Farq bayna al-firaq* [The Difference between the Sects]. – Beirut: Dār al-āfāq al-jadīda, 1977. – 355 p. (In Arabic)
8. *Al-Baqillāni*. *Kitāb al-tamhīd* [The Introduction]. – Beirut: Al-Maktaba al-sharqiyya, 1957. – 135 p. (In Arabic)
9. *Al-Ghazālī*. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. – Beirut: Dār al-ma‘rifā, without date. – Vol. 1. – 593 p. (In Arabic)
10. *Al-Ghazālī*. *Maqāsid al-Falāsifa* [Aims of Philosophers]. – Damascus: Maṭba‘a aṣ-ṣabāḥ, 2000. – 226 pp. (In Arabic)
11. Al-Juwayni. *Al-Shāmil fi uṣūl al-dīn* [Summa on the Principles of Religion]. – Cairo: Dār al-‘arab, 1989. – 212 p. (In Arabic)
12. *Ibn al-Jawzī*. *Daḥ’ shubh al-tashbīh bi-akaff al-tanzīh* [Rebuttal of the Insinuations of Anthropomorphism at the Hands of Divine Transcendence]. – Amman: Dār al-imām al-Nawawī, 1992. – 277 p. (In Arabic)
13. *Ibn Kathīr*. *Tafsīr al-Qurān al-azīm* [Commentary of the Qur'an]. – Damascus: Dār al-fahā’, Riyadh: Dār al-salām, 1994. – Vol. 3. – 770 p. (In Arabic)
14. *Ibn Uthmān Afandi*. *Al-Masālik fil-khilāfiyyāt* [The Disagreements]. – Beirut: Dār Ṣādir, Istanbul: Maktabat al-irshād, 2007. – 250 p. (In Arabic)
15. *Ibn Hanbal*. *Al-Wara‘* [The Book of carefulness]. – Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 1983. – 205 p. (In Arabic)
16. *Ibragim T.* *Religioznaya filosofiya islama. Kalam* [Religious Philosophy of Islam]. – Kazan: Kazanskii universitet. – 2013. – 212 p. (In Russian)
17. *Ibragim T. & Sagadeev A.* “Al-Ash‘ariya”, *Islam: Entsiklopedicheskii slovar’* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. – Moscow. Vostochnaya literature Publ., 1991. – P. 32–33. (In Russian)
18. *A History of Arabic Muslim Philosophy: A Textbook* / ed. A. Smirnov. Moscow: Academic Project, 2013. 255 p. (In Russian)
19. *Al-Isfahāni Abu ‘Ali Ahmad*. *Al-Azmina wa-l-amkina* [The Times and the Places]. Without date. 284 p. (In Arabic)
20. *Koran* [The Quran] / per. s arab. akad. I.Yu.Krachkovskogo. – M., 1990. 528 p. (In Russian)

21. Koran [The Quran] / per. s arab. G.S. Sablukova. Kazan': Tsentral'naya tipografiya, 1907. 1170 p. (In Russian)
22. *Al-Maturidi*. Kitāb al-tawhīd [The Book of Divine Unity]. Beirut: Dār Ṣādir, 2010. 538 p. (In Arabic)
23. *Al-Nasafi*. Al-I'timād fil-i'tiqād [Commentary on al-Umdah]. Cairo: Al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāth, 2011. 538 p. (In Arabic)
24. *Al-Razi Fakhr al-Dīn*. Mukhaṣṣal afkar al-mutaqaddimin wa-l-muta'akhhirin min al-'ulama' wa-l-hukama wa-l-mutakallimin [The Harvest of the Thought of the Ancients and Moderns]. Cairo: Maktabat al-kulliyāt al-azhariyya. Without date. 256 pp. (In Arabic)
25. *Smirnov A.* Chto stoit za terminom «srednevekovaya arabskaya filosofiya» [What Do We Mean by *Medieval Arabic Philosophy?*], *Srednevekovaya arabskaya filosofiya. Problemy i resheniya* [Medieval Arabic Philosophy: Problems and Solutions] / ed. by E. Frolova. M.: Vostochnaya literatura, 1998. P. 42–81. (In Russian)
26. *Al-Taftazani*. Sharh al-maqāsid [Explanation of Purposes]. 3 vol. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2011. 510 P. (In Arabic)
27. *Ash-Shakhrastani*. Kniga o religiyakh i sektakh. (Kitab al-milal va-n-nikhal) [A Book on Religious and Philosophical Sects]. Ch. 1. Islam. Per. s arab., vved. i komment. S.M. Prozorova. M.: Izdatel'stvo «Nauka». Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury. 1984. 270 p. (In Russian)
28. *Al-Shahrastani*. Kitāb al-milal wa-n-nihal [Book of religious and philosophical sects]. Beirut: Dār al-ma'rifa, 1983. Vol. 1. 255 p. (In Arabic)
29. *Al-Shahrastani*. Nihāya al-iqdām fi ilm al-kalām [The End of Steps in the Science of Theology]. Beirut: Dār al-kutub al-ilmiyya, 2004. 286 p. (In Arabic)
30. Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality. // *Studia Islamica*. 1988. №. 67. P. 75–98.
31. *Arnaldez R.* Shay' / The Encyclopaedia of Islam. Vol. IX. New ed. Leiden-London. 1997. P. 380–382.
32. Ash'arism: Ash'arite Metaphysics // Sharif M.M., ed. A History of Muslim Philosophy. Otto Harrasowitz · Wiesbaden, 1963. Vol. I. 220–243 p.
33. *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004. 430 p.
34. *Gardet L.* 'Ilm al-Kalām / The Encyclopaedia of Islam. Vol. III. New ed. Leiden-London. 1986. p. 1141–1150.
35. *Treiger A.* The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.
36. *Van Ess Josef.* The Flowering of Muslim Theology. Harvard University Press: 2006. 220 p.
37. *Williams W.* Aspects of the Creed of Imam Ahmad ibn Hanbal: A Study of Antropomorphism in early Islamic discourse // *International Journal of Middle East Studies*. 32 (2002). P. 441–463.
38. *Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press (1976). 779 p.