

Ф.О. Нофал

ФИЛОСОФИЯ АН-НАСАФИ КАК КВИНТЭССЕНЦИЯ МАТУРИДИТСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Нофал Фарис Османович – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. 91034, Украина, г. Луганск, Молодежный квартал 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

В статье проводится исследование философско-теологического подхода 'Абӯ ал-Му'йна ан-Насафӣ и других мутакаллимов Золотого Века исламского Средневековья. Автор анализирует теории ан-Насафӣ, касающиеся проблем божественных атрибутов и «присвоения деяний», равно как и других онтологических, эпистемологических и семантических вопросов (таких, как соотношение имени и сущности, божественное Предопределение, сущность Корана, чтойность знания и др.). Также в работе прослеживается рецепция учений мутазилитов и ашаритов в матуридитской среде. Особое внимание уделено эволюции теологии матуридизма в рамках общего развития «суннитской» ветви классического калама: в частности, показан отход 'Абӯ ал-Му'йна от онтологического ригоризма к метафизическим конструктам ашаризма. Вместе с тем автором дается обзор онтологической терминологии, так или иначе использованной ан-Насафӣ и получившей дальнейшее развитие в каламе и арабоязычном перипатетизме. Отдельно говорится о том, что несмотря на то, что главной целью трактатов ан-Насафӣ являлось «упорядочивание» рефлексивного опыта «*мазхаба ал-Матуридӣ*», их автор продолжил разработку краеугольных для классического калама тем, во многом находя свой, срединный путь между теориями средневековых «спорщиков» Ближнего Востока. Теологическое учение 'Абӯ ал-Му'йна, квинтэссенция мысли матуридизма, послужило ориентиром для дальнейших мутакаллимов классической и постклассической эпох, не утратив своей актуальности и для суннитских богословов сегодняшнего дня.

Ключевые слова: ан-Насафӣ, матуридизм, ашаризм, мутазилизм, калам, арабоязычный перипатетизм, арабо-мусульманская философия

Парадоксальным образом, но учение матуридизма – третьей по своей величине ветви классического калама – до сих пор нуждается в особом и подробном историко-философском освещении. Несмотря на то, что матуридитское вероучение, складывавшееся в ходе средневековой полемики с мутазилитами и ашаритами, и по сей день живо в суннитской среде¹, академическое сооб-

¹ Уже Ғаш Кубрӣ-заде (ум. 968/1561), следуя ашариту ат-Тафтāзāнӣ (ум. 792/1390), замечает, что именно 'Абӯ Мансӯр ал-Матуридӣ (ум. 333/944) и его современник 'Абӯ ал-Ҳасан ал-Аш'арӣ (ум. 324/936) являются «основателями суннитского калама» (см.: *Кубрӣ-заде, Ғаш. Мифтāх ас-са'āда ва мисбāх ас-сийāда фӣ мавду'āt ал-'улӯм*. Бейрут, 1993. Т. 2. С. 151–151).

щество продолжает обходить стороной наследие основателя этой школы и его последователей². Причины этого, на наш взгляд, кроются прежде всего в историческом пути матурдитского калама, дифференцированного самими мусульманскими ересиографами и доксографами лишь в эпоху арабской постклассики (XIV–XIX вв.)³. Данная работа представляет собою попытку хотя бы отчасти заполнить эту лауну, обратившись к компаративному исследованию жизни и трудов 'Абу ал-Му'йна ан-Насафи – одного из крупнейших систематизаторов матуридитской школы теолого-философской мысли.

Итак, Маймун б. Мухаммад б. Мухаммад б. Му'тамад б. Макхул, известный как 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи, родился в Самарканде около 438-го/1046–1047 года⁴. Семья будущего мутакаллима дала ему блестящее образование: недаром отец и деды 'Абу ал-Му'йна почитались современниками как выдающиеся ученые Насафа⁵. Прожив большую часть своей жизни в Бухаре, Маймун умирает в 508/1114 году, оставив после себя около восьми крупных трактатов, посвященных различным областям богословия, и несколько десятков последователей, знаменитых учеников-правоведов ханафитского мазхаба, философов и хадисоведов⁶. О каламическом же учении ан-Насафи известно сегодня благодаря трем его работам, не раз комментировавшимся различными авторитетами матуридизма, – *«Бахр ал-калям фи 'илм ал-калям»* (Море слов о науке калама), *«Табсират ал-адилла фи 'усул ад-дйн»* («Изучение доказательств в основах религии») и *«ат-Тамхид ли-қавā'ид ат-тавхид»* («Введение в правила единобожия»). Именно эти сочинения мыслителя и послужили основой для реконструкции его теологической системы в предлагаемом исследовании.

² К примеру, единственное комплексное исследование теолого-философского учения ал-Матуриди, выполненное западным специалистом, увидело свет сравнительно недавно (*Rudolph U. Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. Leiden, 2014). Что касается других работ востоковедов, посвященных настоящей тематике (тоже весьма немногочисленных), то они представляют собой попытки беглого и, безусловно, фрагментарного обзора отдельных аспектов матуридитских систем (см. общую библиографию в: *Madelung W. Maturidi, Maturidiyya // Encyclopaedia of Islam*. Vol. VI. Leiden; N.Y., 1993. P. 846–848). Что касается арабоязычной литературы, то она подобным образом обходит стороной системное изложение философии матуридизма, зачастую лишая само рассмотрение тех или иных концептов мутакаллимов научного характера, далекого от конфессиональной предвзятости (см. к примеру: *ал-Гали Б. 'Абу Мансур ал-Матуриди: хайату-ху ва ар'у-ху ал-'акдийя*. Тунис, 1989; *ал-Харби 'А. Ал-Матуридийя дирасатан ва тақвиман*. Эр-Рияд, 1993; *аз-Захрани С. 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи ва ар'у-ху фи ат-тавхид 'ардан ва нақдан*. Мекка, 2000). Особого внимания заслуживает недавно опубликованное на русском языке введение в историю раннего матуридизма, принадлежащее перу А. Мунинова (*Мунинов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения // Вестн. КазНУ. Сер. Религиоведение*. 2015. № 1. 2015. С. 83–94).

³ Упоминаний о матуридизме как таковом мы не находим даже у таких классиков арабо-мусульманской средневековой доксографии, как Ибн Хазм (ум. 456/1064) и аш-Шахрастанй (ум. 548/1153). Однако Ибн Таймийя (ум. 728/1328) не только упоминает о матуридитском вероучении (см.: *Ибн Таймийя, 'Абу ал-'Аббас*. Дар' та'аруд ал-'ақл ва ан-накл. Эр-Рияд, 1991. Т. 2. С. 245; *Ибн Таймийя, 'Абу ал-'Аббас*. Маджму' ал-фатāва. Эр-Рияд, 1960. Т. 6. С. 290), но и сочиняет о нем не дошедший до нас трактат (*Ибн Қаййим ал-Джавзийя*. Асмā' му'аллафāt Ибн Таймийя. Бейрут, 1976. С. 19, 23). Следует отметить, что, будучи изначально связанным с ханафитским мазхабом фикха, матуридизм был широко распространен на территории Средней и Малой Азии, с чем и связано его укрепление на Ближнем Востоке во времена экспансии турок-сельджуков (XI в.).

⁴ *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Та'рих ал-ислам ва вафиййāt ал-машāхир ва ал-а'лām. Бейрут, 2003. Т. 11. С. 119.

⁵ См.: *аз-Захрани С. 'Абу ал-Му'йн ан-Насафи ва ар'у-ху фи ат-тавхид 'ардан ва нақдан*. Мекка, 2000. С. 81–82.

⁶ См., к примеру: *ал-Лакнави, Мухаммад*. Ал-Фавā'ид ал-бахийя фи тарāджим ал-ханафийя. Бейрут, 1998. С. 39–40, 52–53, 120–121, 149–150 и др.

Свои трактаты 'Абӯ ал-Му'йн открывал традиционным для каламического дискурса XI–XII вв. образом – с рассмотрения эпистемологических проблем⁷, которые естественным образом были связаны с вопросами онто-теологическими. Пытаясь дать корректную, на его взгляд, дефиницию категории «знание» ('илм), ан-Насафӣ, вопреки классической арабо-мусульманской традиции, сознательно разводит ее с понятием «познание» (*ма'рифат*)⁸: вначале мыслитель полагал, что *познание-знание* («познание известного в соответствии с его [сутью]»), будучи процессом, является прерогативой твари (*махлӯқӣн*), но не совершенного Творца, изначально объемлющего своим знанием ('ихтāта) все бытие⁹. Немного иной предстает перед нами теория познания мутакаллама в его более поздней работе, где автор подходит к знанию апофатически, определяя его как «то, что делает своего носителя знающим ('āлим)»¹⁰; в свою очередь познание выступает здесь как некий модус устремленности субъекта познания к знанию: «Так, познание соотносится со знанием так же, как цель соотносится с волеием»¹¹.

Вышеизложенное позволяет нам очертить тот метафизический контекст, в который 'Абӯ ал-Му'йн вписывает одну из центральных проблем калама – вопрос о божественных атрибутах (*сифāt*) и их соотношении с Самостью Аллаха, с одной стороны, и с возникшим миром – с другой. К примеру, мутазилиды, отрицавшие реальное, обособленное существование атрибутов Господа, выводили их наличие в божественной Самости дедуктивно: «Знай, что первый атрибут Вечного (велик Он и преславен!), который узнается нами доказательно – это могущество; остальные же атрибуты выводятся из него (*йатараттаб 'алай-хи*)», – замечает 'Абд ал-Джаббār (ум. 415/1025) в своей известной «сумме» мутазилитского калама «*Изъяснение пяти первооснов*»¹². Не менее важным для онтологии мутазилизма представляется статус вещи (*шай'*), могущей являться, несмотря на свое небытие ('адам), утвержденной (*сāбит*) своей сущностью, а значит, и умопостигаемой (*ма'қӯл*)¹³. Ашариты же, оппонировавшие мутазилидам, выдвигали прямо противоположные тезисы: «субстанциональные» атрибуты Всевышнего¹⁴ существуют реально (*зā'ида* [*'алā аз-зāt*]), не будучи ни тождественными Самости Бога, ни отличными (*зайри-хā*) от Нее¹⁵; также последователи ал-'Аш'арӣ (ум. 324/936)

⁷ Ср.: *ал-Мāтуридӣ*, 'Абӯ Мансӯр. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 3–20; *ал-Бāқиллāни*, 'Абӯ Бақр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 6–22 и др.

⁸ См. подробнее: *Нофал Ф.О.* Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и обшечаламской теории познания // *Філософські дослідження*. Вып. 19. Луганськ, 2013. С. 32–33.

⁹ *Ан-Насафӣ*, 'Абӯ ал-Му'йн. Бахр ал-калām фӣ 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 61.

¹⁰ *Ан-Насафӣ*, 'Абӯ ал-Му'йн. Табсїрат ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дїн. Анкара, 1993. С. 18.

¹¹ Там же. С. 18.

¹² 'Абд ал-Джаббār, *ал-қāдї*. Шарх ал-'усӯл ал-хамса. Каир, 1996. С. 151.

¹³ См.: *ал-Бағдāдї*, 'Абдулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фїрақ. Бейрут, 1982. С. 164–165. Тем не менее вокруг категории «утвержденности» в мутазилитской среде шли ожесточенные споры: к примеру, ал-Джуббā'ї (ум. 303/916) и его сын 'Абӯ Хāшим (ум. 321/933) мыслили утвержденную в небытии вещь содержащей все свои видовые характеристики, в то время как ал-Ка'бї (ум. ок. 317/929) считал «утвержденность» вещи ее первичным, предельным предикатом, лишаящим ее каких-либо других свойств (таких, как субстанциональность или акцидентальность) (см.: *ан-Нїсāбурї*, 'Абӯ Рашид. Ал-Масā'ил фӣ ал-хїлāф байн ал-басрїїйн ва ал-бағдāдїїйн. Триполи, 1979. С. 36–37).

¹⁴ Этот вечный тип (*сифāt аз-зāt*; букв. «атрибуты Самости») атрибутов следует отличать от сотворенных «оперативных» атрибутов (*сифāt ал-аф'āl*).

¹⁵ *Ибн Фӯрак*, 'Абӯ Бақр. Мақālāt аш-шайх 'Абӯ ал-Хасан ал-'Аш'арї. Каир, 2005. С. 28; *ал-Бāқиллāни*, 'Абӯ Бақр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 262; *ал-Амидї*, *Сайфуддїн*. Абкār ал-афкār фӣ 'усӯл ад-дїн. Каир, 2005. Т.1. С. 298.

отождествляли утвержденность вещи с ее существованием (*вуджуд*), а ее, в свою очередь, – с чтойностью (*мāхиййа*), лишая небытийствующее (*ма'дўм*) самой вечности (*шай'иййа*)¹⁶.

Матуридитская школа калама уже в лице своего основателя¹⁷ как одна из «[школ-]утвердителей атрибутов» (*муṣбитий ас-ṣифāt*) примыкает в вышеупомянутой проблематике к ашаритской онтологии и теологии, очерчивая эпистемологию этой ветви арабской мысли. С одной стороны, знание не может объять одни только вещи¹⁸, так как, по мнению матуридитов, небытийствующая вещь, пусть и доступная познанию, не является, в строгом смысле, вещью¹⁹; с другой – знание должно быть определено так, чтобы, имея актуальный бытийный статус как атрибут, оно не противоречило неизменяемости божественной Сущности. Крайне абстрактное определение «знания» ан-Насафи по его же собственному признанию призвано служить «пресечением беззаконию противников»²⁰, навязывающих своими дефинициями определенный позитивный нарратив всей традиционной для калама теологии.

Особо важным для 'Абў ал-Му'йна представлялся вопрос о границах рационального богопознания. Еще первыми мутазилистами была сформулирована идея о способностях человеческого разума, обязующих его познать своего Творца вне зависимости от ниспослания Откровения (*вахийй*)²¹. Следуя заданной основателем натурфилософии калама 'Абў ал-Хузайлем ал-'Аллафом (ум. 235/849) парадигме, одни мыслители мутазилизма включали знание о Боге в число «необходимых», «неизбежных знаний» (*ма'āриф дарўриййа*), а другие – в круг немногочисленных неэлитарных «доказательных», «умозрительных знаний» (*ма'āриф истидлāлиййа*), подвластных и простецам-невеждам²². Как ал-Матуридī, так и ан-Насафи принимали в общих чертах учение мутазилизма об автономности мысли индивида от постепенно разворачивающегося в истории *revelatio*: «Тот разумный, кого не достигло Откровение... считается нами не оправданным [в своем отказе от поиска Аллаха], и должен он найти доказательство тому, что у мира есть Создатель»²³, – пишет Маймўн б. Муḥаммад, противостоящий ашаритам-субъективистам.

Однако, в таком случае, что есть вера (*имāн*) и может ли она присутствовать в сердце не исследовавшего мир «подражателя» (*муқаллид*)? Для матуридитов, как и для ашаритов, вера являет собой «постулирование» (*и'тиқād*), «утверждение истинности» (*таṣдиқ*)²⁴ вероучительных тезисов, но не предполагает связки «слова», «постулирования» и «дела», характерной для мутазилитской и традиционалистской теологии²⁵. Само «постулирование», согласно большинству мутакаллимов, может обладать статусом «знания о

¹⁶ См. подробнее: аз-Заркāн, М. Фахруддйн ар-Рāзī ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ва ал-фалсафиййа. Б.м., 1963. С. 164–172; Ибн Фўрак, 'Абў Бакр. Мақалāt аш-шайх 'Абў ал-Ḥасан ал-'Аш'арий. Каир, 2005. С. 262.

¹⁷ Ал-Матуридī, 'Абў Мансўр. Китāб ат-тавḥид. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 210–220.

¹⁸ Отметим, что как мутазилисты, так и некоторые ашариты определяли знание как «полагание (*и'тиқād*)» или «познание вещи таковой, какой она является».

¹⁹ Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн. Бахр ал-калām фий 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 63; он же. Табсират ал-адилла фий 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 11.

²⁰ Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн. Табсират ал-адилла фий 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 19.

²¹ См., например: ал-Гурāбий, 'А. 'Абў ал-Хузайл ал-'Аллаф. Каир, 1949. С. 98–99.

²² 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī. Шарḥ ал-'уṣўл ал-ḥамса. Каир, 1996. С. 51.

²³ Ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн. Бахр ал-калām фий 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 140.

²⁴ Ал-Бāқиллāнī, 'Абў Бакр. Ал-Инсāф фий-мā йаджиб и'тиқāду-ху ва лā йаджўз ал-джахл би-хи. Каир, 2000. С. 33; ал-Матуридī, 'Абў Мансўр. Китāб ат-тавḥид. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 373–379; ан-Насафи, 'Абў ал-Му'йн. Бахр ал-калām фий 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 75; он же. Табсират ал-адилла фий 'уṣўл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 40–43.

²⁵ 'Абд ал-Джаббār, ал-қāдī. Шарḥ ал-'уṣўл ал-ḥамса. Каир, 1996. С. 770.

Боге» лишь при наличии достаточного для него основания; таковым основанием, по слову 'Абӯ ал-Му'йна, служит Откровение или проповедь пророка. «Аллах обещал воздать добром за веру; добро же невозможно получить, кроме как по произволению Аллаха и Его обещанию. Так как Он обещал воздать добром за деяние безотносительно к трудностям, постигшим за него деятеля, то и награда за веру подражателя не зависит от легкости принятия им чти-мых [истин]»²⁶, – заключает мыслитель, тем не менее называя мусульманина, оставившего умозрение, «грешником» (*а́сим*).

Отдельно 'Абӯ ал-Му'йн излагает классические для калама доказательства сотворенности мира и бытия его Создателя космологического и телеологического характера. Главным аргументом для ан-Насафӣ представляется т. н. доказательство от акциденций (*дали́л ал-а'ра́д*), или «доказательство от возникновения» (*дали́л ал-ху́дӯс*), выдвинутое еще мутазилистами: «Увидев, что недвижимая [вещь] поколебалась после своей неподвижности, и признав через доказательство, что покой и движение суть две акциденции... и что движение возникло в теле после того, как то покоилось – мы поняли, что оно возникло сейчас... Покой же существовал – и обратился в небытие, когда существовало движение; так мы познали, что он есть возникшее, ибо вечное не приемлет небытия. Вечное же – Необходимо-Сущее благодаря Себе... Установив возникаемость акциденций, мы увидим, что субстанция (*джавхар*) неотделима от возникших акциденций... А коль скоро субстанция неотделима от акциденций, то субстанция не может [бытийно] предшествовать акциденции... Раз доказано, что мир возник, и что мир есть возможно-сущее, а не необходимо-сущее... то у него должен быть Творец»²⁷. В трактате «*Бахр ал-каләм*», написанном, по-видимому, прежде других, Маймӯн значительно сокращает свой силлогизм: «Существование изделия свидетельствует о существовании изготовившего его»²⁸. Вместе с тем ан-Насафӣ модифицирует телеологический аргумент басрийского мутазилиита ан-Наззāма (ум. 231/845–846): «В каждой из воплощенностей мира объединились противоположные, разные качества (*таба'и'*), которые по своей природе отталкивают друг друга... их нахождение вместе указывает на то, что они [существуют вместе] не сами по себе, но благодаря Могуущественному»²⁹.

Определяя чтойность (*мā'иййа*) Божества, ан-Насафӣ строго следует общим для трех крупнейших школ калама парадигмам: Аллах не может быть акциденцией, так как сам термин '*арад* применим лишь по отношению к «тому, что не обладает [длительным] пребыванием (*бака'*)»³⁰; «субстанцией» (т. е. «тем, что существует благодаря себе») же Всевышний не может быть назван потому, что, в противном случае, Он стал бы носителем акциденций, несо-

²⁶ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 41.

²⁷ Там же. С. 82–106; ср. *ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Ат-Тамхйд ли-қавā'ид ат-тавхйд. Каир, 1986. С. 123–128.

²⁸ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Бахр ал-каләм фӣ 'илм ал-каләм. Дамаск, 2000. С. 89.

²⁹ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 79–80; ср. *Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 86–87. Некоторые исследователи (*аз-Захрāнӣ, С.* 'Абӯ ал-Му'йн ан-Насафӣ ва āра'у-ху фӣ ат-тавхйд 'ардан ва нақдан. Мекка, 2000. С. 148) замечают, что данный аргумент великого басрийца был ранее приведен в «Китаб ат-тавхйд» ал-Мāтуридӣ (*ал-Мāтуридӣ, 'Абӯ Мансӯр*. Китаб ат-тавхйд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 17–18), заключая о цепочке (ан-Наззāм – ал-Мāтуридӣ – ан-Насафӣ) прямого его заимствования. Однако очевидно, что основатель матуридизма строго следовал логике ан-Наззāма, объединяя противоположности в рамках макрокосма и отрицая их сошествие в одной точке пространства, в то время как 'Абӯ Му'йн настаивал на возможности их нахождения в отдельно взятой вещи, в той или иной субстанции.

³⁰ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 145.

вместимых с Его внеположностью миру преходящих явлений³¹. Следовательно, Бог является «вещью (*шай*'), не похожей на другие вещи»³², Самостью (*нафс*)³³, «чтойностью... пречистой от всякой родовой [принадлежности] и схожести [с чем-либо]»³⁴. Примечательно, что мутакаллим с осторожностью использует само понятие *мā'иййа* именно из-за его материалистической коннотации, выведшей из теологического оборота калама другой термин, весьма близкий (и даже родственный) первому, – *мāхиййа*³⁵.

Атрибуты Всевышнего, согласно учению ал-Мāтуридī, представляют собой семь «субстанциональных», «самостных» атрибутов (знание, воление, могущество, слух, видение, речь, жизнь) и один «оперативный» (образование – *таквйн*), с которым сопряжены действия Бога (например, созидание (*тахлīқ*), награждение (*тарзīқ*), наказание (‘*иқāб*) и т. д.). По 'Абū Мансūру, оба типа атрибутов являются вечными и неотделимыми от божественной Самости: однако если первые атрибуты константны по своей сущности, то второй, завися от воления Аллаха, является мостом между бытием и небытием, онтологически необходимым для существования всякой вещи, всякого процесса³⁶. Что касается «поведанных атрибутов» (*ақ-сифāt ал-хабариййа*), описанных в вероучительных источниках (таких, как «укрепление [на Престоле]», или «рука»), то основатель матуридизма постулировал их реальное существование, используя известный принцип нон-квалификационизма «*иқсбиту-хā/амирру-хā би-лā кайф*» («утвердите/примите их без [вопроса]: “Как?”»): «Мы знаем, что он [исполнил] сие, не уподобляясь твари – и верим тому [неизведанному], что пожелал [здесь] Аллах!»³⁷.

'Абū ал-Му'йн в своих трудах развивает концепцию божественных атрибутов шейха школы. Допуская использование традиционной классификации атрибутов, ан-Насафи тем не менее считает ее де-факто бесполезной: «Нет нам нужды в различении между [атрибутами], ибо все они вечны»³⁸. При этом в ранних работах мыслитель следует традиционалистам, игнорируя атрибут «образование» и приписывая все «оперативные» атрибуты божественной самости³⁹; однако позже ан-Насафи возвращается к проблеме метафизики атри-

³¹ *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. С. 148–154. Интересно, что, по ан-Насафи, христиане совершают ошибку, «приписывая» Богу Природу (*substantia*), «что тождественна Самости... и называется “Отцом”, равно как и «два атрибута – знание, называемое “Сыном”, и жизнь, называемая “Духом Святым”» (Там же. С. 155).

³² Там же. С. 205–206; *он же*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 99.

³³ *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 100.

³⁴ *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 212–213.

³⁵ *Ал-Хаййāt, 'Абū ал-Хусайн*. Китāб ал-интисар ва ар-радд 'алā Ибн ар-Равандī ал-мулхид мā қасад би-хи мин ал-казиб 'алā ал-муслимйн ва ат-та'н 'алай-хим. Каир, 1925. С. 133–134. По-видимому, во времена Дирāра б. 'Амра (ум. ок. 190/805) и Хāфса ал-Фарда (II/VII–IX вв.) термины «чтойность» и «существование» еще не были четко оформлены и тем более разграничены; именно этим фактом можно объяснить «имманентизирующей» характер концепта *мāхиййа* уже на ранних этапах развития классического калама. Как явствует из доктографических источников, лишь мутазилиты после ал-Хаййāта (ум. 311/932–933) под влиянием перипатетических источников (см., например, возникший в указанный выше период: *ал-Ибādī, Исхāқ б. Хунайн*. Мақалат ал-лām мин китāб мā ба'д ат-табī'а ли-'Аристо // Аристо 'инд ал-'араб. Кувейт, 1978. С. 8) сформировали классические для арабской философской мысли категории «существование», «утвержденность» и «чтойность», прочно связав последнюю с «материей» (*хайўлā*).

³⁶ *Ал-Мāтуридī, 'Абū Мансūr*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 50–51, 160; *он же*. Та'вилат 'ахл ас-сунна. Бейрут, 2003. Т.1. С. 268.

³⁷ *Ал-Мāтуридī, 'Абū Мансūr*. Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул, 2001. С. 158; *он же*. Та'вилат 'ахл ас-сунна. Бейрут, 2003. Т. 1. С. 83–85.

³⁸ *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фī 'усūл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 310.

³⁹ *Ан-Насафи, 'Абū ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фī 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 16–17.

бутов Создателя, ведь, по мнению философа, само существование действия Аллаха должно опираться на некий онтологический базис, подобный силе (*қува*), на которой зиждется действие (*фи'л*) индивида. Выдвигая «образование» в качестве подобного базиса, Маймун четко очертил различие между **созиданием** как таковым и **созидаемым** во избежание вывода о вечности творения⁴⁰. Таким образом, ан-Насафй противопоставляет себя ашаритам, которые, отождествив акт творения с его предпосылкой, обозначили его как возникший во времени атрибут Всевышнего.

«Поведанные атрибуты» подвергались в трудах мутакаллама символично-аллегорическому толкованию (*та'вил*) во вполне мутазилитском (и зрелом ашаритском) духе. К примеру, «укрепление [на Престоле]» (*истивā'*) трактовалось ан-Насафй как «возвышение» над ним (*ғалаба*)⁴¹ или «владение» им (*истийлā'*)⁴². Здесь 'Абӯ ал-Му'йн отходит от доктрины ал-Матурийдй подобно тому, как отошли от относительного нон-квалификационизма ал-'Аш'арй и ал-Бақиллāнй (ум. 402/1013), представители зрелого ашаризма ал-Бағдāдй (ум. 429/1037)⁴³, ал-Джувайнй (ум. 478/1085), ал-Амидй (ум. 631/1233)⁴⁴ и другие.

Теология калама со времен мутазилизма была связана и с онтолого-семиотическим дискурсом – в частности, через вопрос о соотношении имени (*исм*), поименованного (*мусаммā*) и именованного (*тасмиййа*). Для мутазилизов, не признававших божественные атрибуты самостоятельными смыслами (*ма'āни*; ед. ч. *ма'нā*)⁴⁵, «благие имена» Аллаха (*асмā'у Аллā ал-хуснā*) служили лишь именованными, относимыми к единому «смыслу» – Самости Всевышнего; в противном случае, как полагали «обособившиеся», учитывая число божественных имен, утверждение тождества имени и поименованного приводит к грубому политеизму. Ашариты после ал-'Аш'арй, отстаивавшие древнюю семитскую идею об идентичности имени поименованному, руководствовались логикой как Корана, велевшего «призывать Аллаха Его благими именами» (7:180) и назвавшего идолопоклонников «поклоняющимися именам» (19:40), так и арабского языка. В связи с этим ал-Бақиллāнй разрабатывает особую классификацию имен, которые являются либо *самостными-по-себе* («Существующий», «Самость», «Вещь» и т. д.), либо *самостными-по-атрибуту* («Знающий», «Могущественный» и т. д.), либо *оперативными-по-атрибуту* («Оживляющий», «Дарующий» и т. д.); последний тип атрибутов объявляется философом «чем-то иным, нежели Бог»⁴⁶. Так или иначе, но эпоним матуридизма, также отождествивший определенные имена Аллаха и Его Самость, еще до ал-Бақиллāнй подробно исследовал статус тех или иных *ал-асмā' ал-хуснā*: одни имена, выводющиеся из атрибутов, он считал поименованным, а другие, которые могут быть отнесены к Богу лишь в описательном, но не в онтологическом ключе, – простым именованнием⁴⁷.

⁴⁰ *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фй 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 317.

⁴¹ *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Бахр ал-калām фй 'илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 115.

⁴² *Ан-Насафй, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фй 'усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 184; ср. 'Абд ал-Джаббār, *ал-қāфй*. Шарх ал-'усӯл ал-хамса. Каир, 1996. С. 126.

⁴³ *Ал-Бағдāдй, 'Абдулқāхир*. 'Усӯл ад-дйн. Стамбул, 1928. С. 112. Сам ал-Бағдāдй приписывает ал-'Аш'арй следующее мнение: «Аллах создал в Престоле действие, которое назвал "укреплением"» (там же. С. 113).

⁴⁴ *Ал-Амидй, Сайфуддйн*. Абқār ал-афқār фй 'усӯл ад-дйн. Каир, 2005. Т. 1. С. 115–116.

⁴⁵ Подробнее о концепте «смысл», его формировании и роли в арабо-мусульманской культуре см.: *Нофал Ф.* Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламй ва арā'у-ху ал-калāmиййа ал-фалсафиййа. Бейрут, 2015.

⁴⁶ *Ал-Бақиллāнй, 'Абӯ Бакр*. Китāб ат-тамхйд. Бейрут, 1957. С. 227–235.

⁴⁷ *Ал-Матурийдй, 'Абӯ Мансӯр*. Китāб ат-тавхйд. Бейрут, Стамбул, 2001. С. 65–66.

Ан-Насафи возвращается к ашаритской позиции по проблеме соотношения имени и поименованного. «Было приказано нам, – пишет ’Абӯ ал-Му’йн, – признавать единство Аллаха Всевышнего; если бы имя “Аллах Всевышний” не было бы Аллахом, то единство принадлежало бы не Аллаху, а имени. *Алиф, лām и хā’* не означают ничего другого, кроме Аллаха»⁴⁸. При этом философ отвергает саму идею упорядочивания имен Бога, которые, по его мнению, могут быть поведаны людям только Законом (*би-т-тавқиф*) – а значит, при извечности всех атрибутов, имена, из них выводимые, в равной степени указывают и на Самость Бога, и на смыслы, в Ней бытийствующие⁴⁹. Тут мутакаллим акцентирует внимание своего читателя на том, что семантическое наполнение имени бинарно по своей сути: в качестве означаемого имени выступает и смысл, и его Носитель как таковой, извечно связанные апофатической диалектикой причастности и инаковости.

Как и ал-Мāтуриди, ’Абӯ ал-Му’йн следует ашаритской парадигматике в своем учении о природе Корана. Избегая мутазилитского тезиса о сотворенности самой речи Бога во времени, мутакаллимы двух вышеуказанных школ стремились выявить особую связь между словом Всевышнего и его буквенным воплощением; следствием подобных поисков стало разграничение т. н. самостной речи (*ал-калām ан-нафсийй*) – смысле, бытийствующем в самости субъекта, – и «речи внешней», выражаемой через «буквы» (*хурӯф*) и «звуки» (*асвāt*). Исходя из этого текст Священного Писания мусульман объявляется ими возникшим, а смыслы, за ним стоящие, – непреходящим атрибутом Аллаха⁵⁰.

Другой крайне важной темой классического калама, замыкающей ряд его собственно теологических проблем, является вопрос о соотношении воли Бога и действий твари. В свете многих доктринальных текстов, обосновавших как детерминацию человеческого деяния, так и полную свободу воли индивида, уже в достаточно ранних каламических спорах были разработаны два магистральных пути решения пресловутой дилеммы: с одной стороны, мутазилиты считали волю (*ирāда*) человека, сопряженную с его творческим могуществом (*қудра*), полностью автономной, могущей «сотворить» самостоятельное действие через способность к действию (*иститā’a*); в свою очередь, Дирār б. ’Амр, принимавший в общих чертах концепцию предопределения джахмитов, отрицавших даже присущность атрибута «способности к действию» человеку, ввел в арабскую мысль категорию «присвоения» (*касб*), подразумевающую присваивание рабом Аллаха созданных Им деяний⁵¹. Идея «присвоения» была перенята ал-’Аш’арй, значительно развившим общую метафизическую схему детерминированного деяния: человек, обладающий творимым (*хāдица*) и акцидентальным могуществом, тождественным его «способности к действию», «присваивает» деяния-божественные творения; при этом могущество человека не имеет никакого влияния (*та’сйр*) на сущность деяния – истинным деятелем (*фā’ил ал-хақиқа*) им объявлялся именно Бог⁵². Фатализму основателя школы противостояли многие его последователи-ашариты – в частности, ал-Бақиллāни утвердил за могуществом человека активное начало, «дифференцирующее» присваиваемое им модально безликое божественное действие: «Сотворенное могущество может по-

⁴⁸ Ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Бахр ал-калām фй ’илм ал-калām. Дамаск, 2000. С. 37.

⁴⁹ См.: ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фй ’усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 138–204.

⁵⁰ Ал-Мāтуриди, ’Абӯ Мансӯр. Китаб ат-тавхйд. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 57–73; ан-Насафи, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фй ’усӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 251.

⁵¹ ’Абд ал-Джаббār, ал-қāдй. Шарх ал-’усӯл ал-хамса. Каир, 1996. С. 363.

⁵² Ибн Фӯрак, ’Абӯ Бакр. Мақālāt аш-шайх ’Абӯ ал-Хасан ал-’Аш’арй. Каир, 2005. С. 92–109.

влиять на предикат сотворенного [Аллахом действия]... Ведь мы различаем между словом “сотворил” и словами “помолился”, “постылся”, “посидел”, “встал”... Завися от деяния, сотворенное могущество оформляет свою сторону деяния, от которой зависит награда или наказание»⁵³.

В целом ал-Матуридӣ склонялся к теории присвоения ал-'Аш'арӣ, внедряя в нее, однако, одну важную деталь: творимое Богом «сопутствующее» (*муйассира*)⁵⁴ могущество человека имеет свойство «согласиться» или «отказаться» от присвоения того или иного деяния⁵⁵. Ан-Насафӣ, как и шейх матуридизма, идет дальше ал-'Аш'арӣ, приводя, однако, теоцентричную логику теории последнего к антропоцентричному «знаменателю»: по мнению мутакаллима, «Аллах... не творит деяния без воли к нему раба... Аллах Всевышний – Творец деяния раба в соответствии с его волеием; без выбора раба и его желания Аллах Всевышний не творил бы какого-либо его деяния»⁵⁶. Так, возвращаясь к мутазилитской схематизации деяния, 'Абӯ ал-Му'йн особо выделил сотворенное Богом в человеке могущество⁵⁷ и его волеие, составляющее предпосылку и причину божественного действия. Мысль о подчиненности творения Аллахом деяний человеческого волеию нашла свое отражение в трудах поздних матуридитов (например, 'Убайд Алләха б. Мас'уда (ум. 747/1346–1347)).

Фигуре 'Абӯ ал-Му'йна ан-Насафӣ было суждено сыграть выдающуюся роль в истории матуридитской школы калама, сравнимой разве что со вкладом ал-Бәқилләни в разработку ашаритской доктрины. Несмотря на то, что главной целью трактатов ан-Насафӣ служила систематизация рефлексивного опыта «*мазхаба ал-Матуридӣ*», их автор продолжил разработку краеугольных для классического калама тем, во многом находя свой, срединный путь между построениями средневековых «спорщиков» Ближнего Востока. А теологическое учение 'Абӯ ал-Му'йна, гармонично венчавшее всю его религиозно-философскую систему, явило собою подлинную квинтэссенцию мысли матуридизма, послужив ориентиром для дальнейших мутакаллимов классической и постклассической эпох.

Список литературы

- 'Абд ал-Джаббәр, ал-қадӣ. Шарҳ ал-'усул ал-хамса. Каир: Мактабат Вахба, 1996. 830 с.
- Ал-Амидӣ, Сайфуддйн. Абкәр ал-афкәр фӣ 'усул ад-дйн: в 5 т. Каир: Дәр ал-кутуб ал-қавмийя, 2005.
- Ал-Бағдәдӣ, 'Абдулқәхир. 'Усул ад-дйн. Стамбул: Мағба'ат ад-Давла, 1928. 360 с.
- Ал-Бағдәдӣ, 'Абдулқәхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дәр ал-Афәқ, 1982. 320 с.
- Ал-Бәқилләни, 'Абӯ Бакр. Ал-Инсәф фӣ-мә йаджиб и'тиқәду-ху ва лә йаджүз ал-джахл би-хи. Каир: ал-Мактаба ал-'Азхарийя ли-т-турәс, 2000. 570 с.
- Ал-Бәқилләни, 'Абӯ Бакр. Китәб ат-тамхид. Бейрут: ал-Мактаба аш-шарқийя, 1957. 400 с.
- Ал-Гәли Б. 'Абӯ Мансӯр ал-Матуридӣ: ҳайәту-ху ва әрә'у-ху ал-'ақдийя. Тунис: Дәр ат-Туркӣ ли-н-нашр, 1989. 325 с.

⁵³ *Аш-Шахрастәни, 'Абӯ ал-Фатх*. Китәб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут, 1992. С. 84–85.

⁵⁴ Таковой тип могущества отличается от «могущества потенциального» (*мужкина*), выражающегося в физическом здоровье субъекта действия (*ал-Гәли Б. 'Абӯ Мансӯр ал-Матуридӣ: ҳайәту-ху ва әрә'у-ху ал-'ақдийя*. Тунис, 1989. С. 222).

⁵⁵ *Ал-Матуридӣ, 'Абӯ Мансӯр*. Китәб ат-тавхид. Бейрут; Стамбул, 2001. С. 259–263.

⁵⁶ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'усул ад-дйн. Анкара, 1993. С. 386.

⁵⁷ *Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Ат-Тамхид ли-қавә'ид ат-тавхид. Каир, 1986. С. 294.

- Ал-Гурабӣ 'А.* 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллāф. Каир: Мағба'ат ал-Ҳиджāзӣ, 1949. 154 с.
Аз-Заркāн М. Фахруддин ар-Рāзӣ ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ва ал-фалсафиййа. Б.м., 1963. 680 с.
- Аз-Захабӣ, Шамсуддйн.* Та'рих ал-ислām ва вафиййāt ал-машāхир ва ал-а'лām: в 17 т. Бейрут: Дār ал-ғарб ал-ислāмийй, 2003.
- Аз-Захрāнӣ С.* 'Абӯ ал-Му'йн ан-Насафӣ ва āрā'у-ху фӣ ат-тавхїд 'ардан ва нақдан. Мекка: Джāми'ат 'Умм-ал-Қурā, 2000. 570 с.
- Ал-'Ибādӣ Исхāқ б. Ҳунайн.* Мақāлат ал-лām мин китāб мā ба'д ат-табӣ'а ли-'Аристо // *Аристо* 'инд ал-'араб. Кувейт, 1978. С. 1–11.
- Ибн Қаййим ал-Джавзиййа.* Асмā' му'аллафāt Ибн Таймиййа. Бейрут: Дār ал-китāб ал-джадїд, 1976. 30 с.
- Ибн Таймиййа, 'Абӯ ал-'Аббās.* Дар' та'аруд ал-'ақл ва ан-нақл: в 11 т. Эр-Рияд: Джāми'ат Муҳаммад б. Са'уд ал-ислāмиййа, 1991.
- Ибн Таймиййа, 'Абӯ ал-'Аббās.* Маджмӯ' ал-фатāвā: в 37 т. Эр-Рияд: Мағба'т ал-ҳукӯма, 1960.
- Ибн Фӯрак, 'Абӯ Бакр.* Мақāлāt аш-шайх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ. Каир: Мактабат ас-сақāфа ад-дīниййа, 2005. 372 с.
- Қубрї-заде, Таш.* Мифтаҳ ас-са'āда ва миcбāх ас-сийāда фӣ мавду'āt ал-'улӯм: в 3 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1993.
- Ал-Лакнавий, Муҳаммад.* Ал-Фава'id ал-бахиййа фӣ тарāджим ал-ҳанафиййа. Бейрут: Дār ал-'Арқам, 1998. 632 с.
- Ал-Мāтурїдї, 'Абӯ Мансӯр.* Китāб ат-тавхїд. Бейрут-Стамбул: Дār Сāдир-Мактабат ал-иршād, 2001. 1000 с.
- Ал-Мāтурїдї, 'Абӯ Мансӯр.* Та'вилат 'ахл ас-сунна: в 5 т. Бейрут: Дар ар-Рисала, 2003.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Баҳр ал-калām фӣ 'илм ал-калām. Дамаск: Дār ал-Фарфӯр ли-т-тибā'а ва ан-нашр, 2000. 355 с.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Табсират ал-адилла фӣ 'уеъл ад-дйн. Анкара: Ри'āsат аш-шу'ун ад-дīниййа ли-л-джумҳуриййа ат-туркиййа, 1993. 607 с.
- Ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн.* Ат-Тамхїд ли-қавā'id ат-тавхїд. Каир: Дār ат-тибā'а ал-муҳаммадиййа, 1986. 436 с.
- Ан-Нисāбӯрї, 'Абӯ Рашид.* Ал-Масā'il фӣ ал-ҳилāф байн ал-басриййин ва ал-багдадиййин. Триполи: Ма'хад ал-инмā' ал-'арабийй, 1979. 420 с.
- Нофал Ф.* Му'аммар б. 'Аббād ас-Суламї ва āрā'у-ху ал-калāмиййа ал-фалсафиййа. Бейрут: Дār ал-Фārāбї, 2015. 120 с.
- Ал-Ҳаййāt, 'Абӯ ал-Ҳусайн.* Китāб ал-интиcār ва ар-радд 'алā Ибн ар-Рāвандї ал-мулхїд мā қасад би-хи мин ал-казиб 'алā ал-муслимйн ва ат-та'н 'алай-хим. Каир: Мағба'ат Дār ал-кутуб ал-миcриййа, 1925. 320 с.
- Ал-Ҳарбї 'А.* Ал-Мāтуридиййа дирāsатан ва тақвїман. Эр-Рияд: Дār ал-'ācима, 1993. 576 с.
- Аш-Шахрастāнї, 'Абӯ ал-Фатҳ.* Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1992. 734 с.
- Муминов А.* Ранний период в эволюции матуридического учения // Вестн. КазНУ. Сер. Религиоведение. 2015. № 1 С. 83–94.
- Нофал Ф.О.* Гносеология ан-Наззāма в контексте му'тазилитской и общекаламской теории познания. // Філософські дослідження. Вып. 19. Луганськ, 2013. С. 32–39.
- Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Яз. славян. культуры; Садра, 2015. 152 с.
- Madelung W.* Maturidi, Maturidiyya // *Encyclopaedia of Islam* / Ed. by H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provencal et. al. Vol. VI. Leiden; N.Y., 1993. P. 846–848.
- Rudolph U.* Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand. Leiden: Brill, 2014. 362 p.

'Abū Mu'īn an-Nasafī's theology as quintessence of al-Māturīdī's philosophy

Faris Nofal

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

The present paper offers a comparative study of philosophical and theological positions of 'Abū Mu'īn an-Nasafī and other *mutakallimun* of Islamic Golden Age. The author examines an-Nasafī's theories concerning God's knowledge and other attributes, the so-called '*kasb*' theory and other ontological, epistemological and semantic problems. He further inquires into the reception of *mutazili*' and *ashari*' teachings in early *maturidi*' thought. Particular attention is paid to the evolution of *Maturidi* theology in the context of 'Sunni' branch of classical Kalam development. There follows a brief overview of ontological terminology used by an-Nasafī and further developed in Kalam and Arabic Peripatetic school.

Keywords: an-Nasafī, maturidism, mu'tazilism, ash'arism, kalam, Arabic Peripatetic School, Classical Arabic philosophy

References

'Abd al-Jabbār, al-qāḍī. *Sharḥ al-'uṣūl al-khamsa* [The Explanation of Five Principles]. Cairo: Maktabat Wahbeh, 1996. 830 pp. (In Arabic)

Ad-Dhabābī, Shamsuddīn. *Ta'riḫ al-islām wa waḥyiyāt mashāhīr al-a'lām* [The History of Islam and Well-Known Men Deaths], 17 vols. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmiyy, 2003. (In Arabic)

Al-ʿAmīdī, Sayfuddīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl ad-dīn* [The First Thoughts in the Principles of Religion], 5 vols. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyya, 2005. (In Arabic)

Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between the Sects]. Beirut: Dār al-ʿĀfāq, 1982. 320 pp. (In Arabic)

Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *'Uṣūl ad-dīn* [The Principles of Religion]. Istanbul: Maṭba'at ad-Dawla, 1928. 360 pp. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Al-Inṣāf fī mā yajib i'tiqādu-hu wa lā yajūz aj-jahl bi-hi* [Exposition of Which is Must to be Known and Which is Forbidden to be Forgotten]. Cairo: al-Maktaba al-Azhariyya li-t-turāth, 2000. 570 pp. (In Arabic)

Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Kitāb at-tamhīd* [The Prolegomena Book]. Beirut: al-Maṭba'a al-Sharqiyya, 1957. 400 pp. (In Arabic)

Al-Ghālī, B. *'Abū Maṣū' al-Māturīdī: ḥayātu-hu wa ʿarā'w-hu al-'aqdiyya* ['Abū Maṣū' al-Māturīdī: His Life and Doctrinal Views]. Tunis: Dār at-Turkī li-n-nashr, 1989. 325 pp. (In Arabic)

Al-Ghurābī, 'A. *'Abū al-Hudhayl al-'Allāf* ['Abū al-Hudhayl al-'Allāf]. Cairo: Maṭba'at al-Ḥidjāzī, 1949. 154 pp. (In Arabic)

Al-Ḥarbī, 'A. *Al-Māturīdiyyah dirāsāt-an wa taqwīm-an* [A Study in Maturidism]. Riyadh: Dār al-'Aṣimah, 1993. 576 pp. (In Arabic)

Al-'Ibādī, Ishāq b. Ḥunayn. "Maqālat al-lām min kitāb mā ba'd aṭ-ṭabī'a li-'Aristō" [Subject 'L' from Aristo' 'Mataphysics'], *'Aristō 'ind al-'arab* [Aristo and Arabs]. Kuwait, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1978, pp. 1–11. (In Arabic)

Al-Khayyāt, 'Abū al-Ḥusayn. *Al-Intiṣār wa ar-radd 'alā Ibn ar-Rāwandī al-mulḥid* [Victory over Ibn ar-Rāwandī the Atheist and Response to Him]. Cairo: Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣriyyah, 1925. 320 pp. (In Arabic)

Al-Laknawī, Muḥammad. *Al-Fawā'id al-bahiyya fī tarājim al-ḥanaḥiyya* [Splendid Benefits in Hanafī Scholars' Biographies]. Beirut: Dār al-'Arqam, 1998. 632 pp. (In Arabic)

Al-Māturīdī, 'Abū Maṣū'. *Kitāb at-tawḥīd* [The Book in The Oneness of God]. Beirut-Istanbul: Dār Ṣādir-Maktabat al-Irshād, 2001. 1000 pp. (In Arabic)

- Al-Māturīdī, 'Abū Maṣṣūr. *Ta'wīlāt 'ahl as-sunnah* [Sunni Exegesis], 5 vols. Beirut: Dār ar-Risālah, 2003. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *At-Tamhīd li-qawā'id at-tawhīd* [The Prolegomena in God's Oneness' Principles]. Cairo: Dār at-ṭibā'a al-muḥamadiyya, 1986. 436 pp. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *Baḥr al-kalām fi 'ilm al-kalām* [The Sea of Talking in Kalam]. Damascus: Dār al-Farfūr li-ṭ-ṭibā'ah wa an-nashr, 2000. 355 pp. (In Arabic)
- An-Nasafi, 'Abū al-Muṭīn. *Tabṣīrat al-adilla fi 'uṣūl ad-dīn* [A Study in the Arguments of the Principles of Religion]. Ankara: Ri'āsat as-shu'ūn ad-dīniyyah li-l-djamhūriyyah at-turkiyyah, 1993. 607 pp. (In Arabic)
- An-Nisābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fi al-khilāf bayn al-baṣriyyīn wa al-baghdādiyyīn* [Titles in Difference between Basriyyin and Baghdadiyyin]. Tripoli: Ma'had al-inmā' al-'arabiyy, 1979. 420 pp. (In Arabic)
- As-Shahrastānī, 'Abū al-Faṭḥ. *Kitāb al-milal wa an-niḥal* [A Book of Religions and Sects]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1992. 734 pp. (In Arabic)
- Az-Zahrānī, S. *'Abū al-Muṭīn an-Nasafi wa āra'u-hu fi at-tawhīd* ['Abū al-Muṭīn an-Nasafi and His Views on The Oneness of God]. Makkah: Jāmi'at 'Umm al-Qurā, 2000. 570 pp. (In Arabic)
- Az-Zarkān, M. *Fakhrud-dīn ar-Rāzī wa āra'u-hu al-kalāmiyyah wa al-falsafiyyah* [Fakhrud-dīn ar-Rāzī and His Kalamical and Philosophical Views]. 1963. 680 pp. (In Arabic)
- Ibn Fūrak, 'Abū Bakr. *Maqālāt as-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Ash'arī* [Teachings of sheikh 'Abū al-Ḥasan al-Ash'arī]. Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyyah, 2005. 372 pp. (In Arabic)
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Asmā' mu'allafāt Ibn Taymīyyah* [The Titles of Ibn Taymīyya Writings]. Beirut: Dār al-kitāb al-ja'dīd, 1976. 30 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymīyyah, 'Abū al-'Abbās. *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa an-naql* [Averting the Conflict between Reason and <religious> Tradition], 11 vols. Riyadh: Jāmi'at al-malik Sa'ūd al-islāmiyyah, 1991. (In Arabic)
- Ibn Taymīyyah, 'Abū al-'Abbās. *Majmū' al-fatāwā* [Compendium of Fatwas], 37 vols. Riyadh: Maṭba'at al-ḥukūmah, 1960. (In Arabic)
- Kubrī-zadeh, Ṭāsh. *Miftāḥ as-sa'ādah wa miftāḥ as-siyādah fi mawḍū'āt al-'ulūm* [The Key of Happiness and The Light of Might in The Sciences' Themes], 3 vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyyah, 1993. (In Arabic)
- Madelung, W. "Maturidi", "Maturidiyya", *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, ed. by H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, E. Levi-Provencal et. al. Leiden; New York: Brill, 1993, pp. 846–848.
- Muminov, A. "Rannii period v evolyutsii maturiditskogo ucheniya" [The early period in evolution of Maturidi doctrine], *Vestnik KazNU*, 2015, no 1, pp. 83–94. (In Russian)
- Nofal, F. "Gnoseologiya an-Nazzama v kontekste mu'tazilitskoi i obshchekalamskoi teorii poznaniya" [Gnoseology of an-Nazzam in the context of mu'tazilical and kalamical theory of awareness], *Filosofs'ki doslidzhennya*, vol. 19. Luhansk: Vidavnitstvo SNU im, Dhalya, 2013, pp. 32–39. (In Russian)
- Nofal, F. *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Yaziki slavyanskoy kulturi Publ.; Sadrah Publ., 2015. 150 pp. (In Russian)
- Nofal, F. *Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī wa āra'u-hu al-kalāmiyyah al-falsafiyyah* [Mu'ammār b. 'Abbād as-Sulamī and His Religious and Philosophical Teachings]. Beirut: Dār al-Fārābī, 2015. 120 pp. (In Arabic)
- Rudolph, U. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. Leiden: Brill, 2014. 362 pp.