

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМ. А.БАХОВАДДИНОВА**

На правах рукописи

ЭШОНХОНОВ МЕЪРОЖИДДИН ЗАЙНИДИНОВИЧ

**ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУЛ
МУ‘ИНА НАСАФИ**

Специальность 09.00.14- философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

**на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Научные руководители:

доктор философских наук, профессор

А.А. Шамолов

кандидат философских наук

С.Х. Якубов

Душанбе - 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-16
-----------------------	------

ГЛАВА I. ФОРМИРОВАНИЕ И РАСЦВЕТ МАТУРИДИЯ

1.1. Общая характеристика калама матуриди и основные этапы его развития	17-37
1.2. Жизнь и творчество Абул Му‘ина Насафи	38-62
1.3. Идейные истоки философских и религиозных воззрений Абул Му‘ина Насафи	62-81

ГЛАВА II. ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУЛ МУ‘ИНА НАСАФИ

2.1. Онтологические проблемы философских и религиозных воззрений Насафи	82-103
2.2. Вопросы познания в философских и религиозных воззрениях Насафи	103-121
2.3. Проблема свобода воли в религиозной системе Насафи.....	121-135
Заключение	136-139
Список использованной литературы	140-156

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. В начале XXI века в силу сложившихся ситуаций философские проблемы религии вновь приобретают исключительную необходимость для исследования, ибо проблема человека, определения его места и роли в системе миропонимания – одна из важнейших и актуальнейших в философии религии и религиоведение. В истории развития персидско-таджикской философской мысли ей уделялось особенно большое внимание.

В переломные периоды истории человечества, особенно во времена глубоких кризисов и перемен в миропорядке, социальных трансформаций и научно-технических скачков, этот вопрос всегда приобретал особую значимость в философских исследованиях. Практическую остроту он имеет и сегодня, в частности в современном Таджикистане, где в хронологически сжатый период совершается сложнейший процесс обновления не только самой действительности, но и внутреннего мира человека, его субъективного существования. При этом следует иметь в виду, что каким бы изменениям или «ренессансным» реформированиям не подвергалась общественная жизнь, эти процессы не смогут быстро и бесповоротно преобразовать общество в духовное, сознательное и нравственное. Никакие «внешние реформы» сами по себе не могут спасти общество от деградации. С учетом этого можно утверждать, что наибольшую значимость здесь имеет внутреннее, духовное преображение человека.

Другими словами, при анализе всех процессов, происходящих в мире, необходимо учитывать «идентичность и константность биологической природы», потому что она является «естественной основой и твердой опорой всех других разнообразных и изменчивых характеристик человека». Исходя из этого, «очень важно сохранение природы человека от

всевозможных попыток ее преобразования, под каким бы предлогом они ни предпринимались, будь то благое намерение ее усовершенствовать, или, напротив, исходя из того, что она исчерпала себя и конец уже близок».¹

В сложившейся ситуации все более настойчиво ощущается потребность в разработке философской теории, осмысливающей человека во всей совокупности насущных аспектов его бытия, таких как персональная идентичность и константность, самоотчужденность, социальная интегрированность, его ценностная выделенность и т.д.

В настоящее время актуальность обращения к философским и религиозным воззрениям видных представителей таджикско-персидской мысли обусловлена тем, что невиданные темпы мировой глобализации, рост терроризма и экстремизма, самоотчуждение человечества, обострившееся противостояние религиозных ценностей светским, игнорирование общечеловеческих нравственных принципов и т.д., поставили перед человечеством вопрос о том, останется ли оно солидарным перед лицом возникающих угроз или его перспективой окажется разобщенность, сопровождающаяся теми последствиями, которые присущи разделенному миру.

Сегодня проблема поиска смысла жизни, возвращения к «истинно» человеческим ценностям, к активной деятельности сознания в морально-этической сфере становится особенно актуальной. Объясняется эта актуальность тем, что без духовности и аморальность в любом обществе, в том числе и таджикском, порождают безразличие к злу, апатию к окружающему миру и нравственным законам и ценностям. В человеке возникает гипертрофированный пиетет перед материальными благами, что в конечном счете ведет не только к деградации человека как социального

¹Келле В.Ж. Рубежные точки эволюционного процесса формирования природы человека. Взгляд гуманиста// Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. –М.: Прогресс – Традиция, 2010. –С.546.

существа, но и к распаду его сакральных основ и индивидуальности, его биологической природы.

При осмыслении этих вопросов в современное время наследие классиков отечественной философско-этической мысли, к числу которых, несомненно, относится и мыслитель XI в. Абул Му‘ин Насафи, может оказать ценнейшую помощь. В его философском и религиозном учении показаны пути постижения бытия, представляемого как познание умопостигаемой действительности, истины бытия и истины человека, его природы и смысла существования. При этом он пытался обосновать и особенности человеческого отношения к миру, к природной и социальной действительности, к жизненным ценностным ориентациям и т.д.

В представленной диссертационной работе предпринята первая в таджикской историко-философской науке попытка исследовать философские и религиозные воззрения Насафи, выявить самое значительное, ценное в его наследии, то, что не потеряло своей актуальности до сегодняшнего дня.

Степень разработанности проблемы. Попытки осмысления творчества Насафи были предприняты еще при жизни мыслителя, в основном его старшим современником Абулюсром ибн Мухаммадом Паздави (ум.1100г.)¹ и некоторыми другими философами. С тех пор жизнеописаний мыслителя в виде как отдельных книг, так и статей в биографических сборниках было написано немало. Прежде всего это сочинения Абдулкадира Кураши, Таджиддина Абу Насра Абдулваххаба ас-Субки, Кавфи Махмуда, Таша Кубризаде и др.² Так, в перечисленных источниках прослеживаются

¹См.: Паздави Абулюср ибни Мухаммад. Усул ад-дин /Под ред. Ханза Петера Линса. – Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа, 2003. –С. 13-14.

²См.: Кураши Абдулкадир. ал-Джавахири ал-мудии фи табакат ал-ханафийа/ Под ред. Мухаммада Абдалла Шарифа. –Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005; Субки Таджуддин Абу Наср Абдулваххаб. Табакат аш-шафеейя ал-кубра. –Каир: Дарихйа ал-кутуб ар-арабийя. б/г.- Т.3; Кафви Махмуд. Катаиб аълам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан Нуъман ал-мухтар. –Каир: Рукопись, б/г.; Кубризаде Таш. Мифтах ас-саъада. –Хайдарабад, 1982.

своеобразный, средневековый характер, анализ места и роли трактата «Табсират ал-адилла фи усул ад-дин» Насафи в развитии учения калама в Мавераннахре и Хорасане, взаимовлияние матуридизма (таджикский калам) и ашаризма (арабский калам) и т.д. Антропологические проблемы и тема человека и его нравственного совершенствования в перечисленных выше трудах специально не рассматриваются, но частично затрагиваются некоторые вопросы общего характера философской и этической составляющей калама.

В эпоху восточного позднесредневековья ряд исследователей, изучая творческое наследие и учения мыслителя в общем историческом контексте, изложили свое видение решаемых им проблем в весьма обширных работах. Основа изучения вопроса была заложена Камалом Пашшазаде (ум.1533), Насухи Нави (ум.1598), Мухаммадом Исбари Казизаде (ум.1656), Абдулгани Наблуси (ум.1730), Абдурахимом ибн Али Шайхзаде (ум.1737г) и др.¹

Как видим, довольно большую часть работ арабских и турецких ученых о Насафи, как последователе Абу Ханифы и Матуриди Самарканди, составляют материалы полемики, развернувшейся вокруг идей ашаритов и матуридитов. После выхода в свет книги Пашшазаде Камала учения Насафи и его наставников были подвергнуты критическому анализу их непримиримыми оппонентами.

Т.2; Он же. Ихтилаф ас-садат ал-муттакин би шархи «Ихё улум ад-дин. –Бейрут: Дар ал-фикр,б/г. - Т.2; Байази Камалуддин Ахмад ибни Хисамуддин. Ишара ал-марам мин ибара ал-имам/Под ред. ЮсуфаАбдурразака. –Каир: ал-Мактабаал-азхарийа, 2008 и др.

¹См.: Пашшазаде Камал. Рисала фи ал-ихтилаф байн ал-ашъарийа ва ал-матуридийа фи-с-натая ашара масъала. Сулайманийа. Пирновали, 1847; Казизаде Мухаммад. Мумаййиз мазхаб ал-матуридийа ан мазхаб гайрихи. –Берлин. Рук. № 2496. - Л.676 а-86 а; Нави Яхё ибн Насухи. Рисала фи ал-фарк байн мазхаб ал-ашъарийа ва ал-матуридийа. –Лейден, 1982; Наблуси Абдулгани. Тахкик ал-ихтисар фи-т-тифак ал-Ашъарийа ва ал-Матуриди фи ал-эйтибар/ Муради Мухаммад Халил. Силк ад-дурар фи аъён ал-карн ас-сани ашар. – Каир, 1874-1884. - Т.1. -С. 10; Т.4. –С. 33; Шайхзаде Абдурахим ибн Али. Назм ал-фараиз ва джам ал-фаваид фи байан ал-масаил ал-лати вакаъа фиха ал-ихтилаф байн ал-матуридийа ва ал-ашъарийа фи ал- акаид маъа адила ал-фиракайн// ал-Масаил ал-хилафийа байн ал-ашъарийа ва ал- матуридийа. –Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003 и др.

Те же аспекты, но уже с совершенно иных позиций рассматривались в трудах западных исследователей, так как творчество Насафи наряду с другими мыслителями матуридитской школы Мавераннахра и Хорасана также привлекло их внимание. В данном контексте следует отметить труды Р.Франка, Д.Алнура, И.Голдциера, А.С.Тритона, Л.Гарде, М.Анавати, В.Шпетта, В.Маделанга и др.¹

Отдельные моменты жизни и воззрения Насафи рассматривали в своих работах М.Аллар, Э.Броун, Х.А.Вольфсон, М.Гетс, А.Корбен, Д.Б.Макдональд, А.Пессанео и др.² Эти ученые толковали учение мыслителя как самаркандский аналог аш'аризма, а его считали последователем Матуриди.

Значительный вклад в изучение и популяризацию идей Насафи внес современный немецкий ученый-востоковед, крупнейший исследователь творчества мыслителя и владелец богатого архива Р.Ульрих.³ Благодаря его усилиям была опубликована часть материалов, хранящихся в различных архивах университетов США и Европы.

В контексте изучаемой темы диссертант особо выделяет исследования иранских ученых, которые тоже посвятили жизни, творческому наследию и

¹См.: Frank Richard M. Notes and remarks on third 137 hada in the teaching of al- Maturidi melodes d'islamologic/Volume dedie ala memoire do armand Abolpar ses colleagues ses elevens et ses amis ed P.Salmon. - Leiden, 1974. -P.137-149; Dahani Alnoor.The physical Theory of Kalam/ Atoms, Spase and Void in Basrian Mytazili Cosmology. - Leiden, 1994 (Islamic philosophy/ Theology and Science,14). - P.6; Goldziher Ignaz. Vorselugen uber den iskam; 2 Aufl, hg von Franz Badinger. - Heidelberg, 1925. -P.117; Tritton A.S. Muslim Theology. - London, 1947 (James G. Forlong und, 23); Gardet Louis, Anawati U.M. Introducnifn a la theology musulmane Essai de theologu compare, 3 ed. - Paris, 1981 (Etudes de philosophie medieval,37); Shpitta Wilhelm. Zur Geschichte Abn'L Hasan al-As'ari's. -Leipzig, 1876. - P.112; Madelung W. Abu l-Mu'in al-Nasafi and Ash'ari Theology // Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth. Vol. II: The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture / Edited by Carole Hillenbrand. - Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000. - S. 318-330.

²См.: Horten Max. Die philosophischen Systeme der spekulativen Thologen in islam nach Originalquellen dargestellt. -Bonn, 1912; Macdonald D.B. Maturidi//Enciclopedia/ III. -P.475-477; Rmein. Einleitung zu al ibanah//Ashari Abu l-Hasan. Alibin Ismail. Al-ibana an usul ad byiana ed FH Mahmud. -Cairo,1977; Brown Edward Glanbille. Supplementary Handist of the Muhammadan Manuscripts, inelding al thouse; Wolfson Henry.The Philosophy of Kalam.Harward University Press, 1976.

³См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - Алматы: Фонд «21 век», 1999. -С.47.

учению Насафи немало своих работ. Это в первую очередь статьи Абду Рахмана Абдул Халика, Раббани Гулпайгани Али, Джалали Саида Лутфуллаха, Хайатуллаха Натики, Субхани Джаъфара, Риза Нажад Иззуддина, Манзара Канбари, Мирзы Нийа Мансура, Ираджа Афшара и др.¹ Анализируя проблемы ханафитско-матуридического калама, они также дают оценку творческого наследия Насафи.

В странах Ближнего и Среднего Востока к изучению трудов Матуриды начали обращаться со второй половины XX столетия. Здесь следует назвать таких турецких философов, как ат-Танджи Мухаммад ибн Тавит, Кемал Ишик, Мухаммад Саид Йазиджили, С.Улудаг, Х.Атай, М.С.Узерварли и др.²

Сравнительным исследованием ашаризма и матуридизма на примере текстов Абул Хасана Ашари и Матуриды занимались также арабские исследователи Билкасим ал-Гали и Абу Азба ал-Хасан ибн Абул Мухсин,

¹См.: Абду Рахман Абдул Халик. Шархи акоиди Насафи/Пер. на перс.язык. Захидан: ал-Мактаба ал-исламиа. б/г. –С.6-9; Раббани Гулпайгани Али. Матуридия/Кайхони андеша. б/г.- №53. –С.104-121; Джалали Саид Лутфуллах. Тафтазани Ашъари ё Матуриди?//Тулую. б/г. - №10.-С.73-87; Он же. Маърифат. б/г. - №78. –С.96-112; Хайаталла Натики. Худо ва сифати Худо дар мактаби имомия ва мотуридия/Тулую. Соли чорум. –Тегеран, 1384г.х.- №17. –С.85-104; Он же. Баррасии татбики мабхаси сифоти илохи аз манзари Аллома Таботабои ва Абумансури Мотуриди// Хафт осмон. –б/г. - №27. –С.163-190; Субхани Джаъфар. Милал ва нихал. Акоид ва орои Мотуриди//Дарсхое аз мактаби ислом. –Тегеран, 1378 г.ш. - №374. -С.21-30; Риза Нажад Иззуддин. Мотуриди - ракиби гумноми муътазила ва Ашъари// Каломи исломи. –Тегеран, б/г. - №47. –С.105-116; Манзар Канбари. Мабонии фикри ва фикрии Абумансури Мотуриди/Номаи анджуман. –Тегеран, 1369г.ш. - №2/8. – С.171-184; Он же. Баррасии оро ва андешаҳои каломи Абумансури Мотуриди// Каломи исломи. Соли хабдахуми нашр. –Тегеран, 1376 г.ш. - №65. –С.123-135; Мирза Нийа Мансур. Осор ва афкори Абумансури Мотуриди// Кайхони андеша. –Тегеран, 1370 г.ш. - №4. –С.70-85; Ирадж Афшар. Пандномаи Мотуриди//Фарханги эронзамин. –Тегеран, б/г. –С.46-47.

²См.: At Tancy Muhammad ibn Tavit. Abu Monsur al- Maturidi// Ankara. Ilahiyat Facultesi – Dersigi. - 1955. - № 1-2; Kemal Ishik.Maturidinin Kalam sistemin de iman Allah ve Paygamberik. - Ankara, 1980; Yazicioglu Muhammad Said. Maturidi kelam ekolu'nun iki buyuk simasi: Ebu Mansur Maturidi ve Ebu'l – Mu'in Nesefi//Ankara universitesi basimevi. – Ankara, 1985. – С.281-298; Он же. Maturidi ve Heseği, ye Gore insane Hurriyeti Kayrami/ -Ankara, 1988; Uludağ S. Kelam İlmi ve İslâm Akāidi (Şerhu'l-Akāid Tercümesi). Giriş. 34 vd. – Istanbul, 1980; Atay H. Ebu'l-Mu'in Nesefi ve Tebsiretü'l - edille. «Tebsiret el-edille» yaınının giriş kısmı için yazılmış makale. – Ankara: Diyanet işleri başkanlığı yayinlari, 1993. – S. 5-77; Özerverli M. S. Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'ye ait Tebsiretü'l - edille'nin kaynaklari. (Yüksek lisans tezi). – Istanbul, 1988. – 74 б.

Абду Рахим Шайхзаде.¹ В их трудах исследуются как общие вопросы учения Насафи, так и проблемы восприятия и рецепции его идей в произведениях отдельных мыслителей.

Другой арабский философ - Валиюддин Мухаммадсалех Фарфур, в свою очередь изучил книгу Насафи «Бахру-л-калам»,² фрагментарно затронув также вопросы, связанные с учением калама.

В Египте, Саудовской Аравии и Турции имеется ряд работ о Насафи, написанных магистрантами вузов. В них представлен некоторый материал о жизни и творческом наследии Абул Му'ина Насафи, но философский анализ его системы в них отсутствует. К ним относятся работы Салеха ибн Дарбаша, Мусы аз-Захрани, Абдулхая Мухаммада Кабила, Мухаммада Анвара Исы, Самира Рафии, Хабибулла Хасана, Али Абдулфаттаха Магриби, Мухаммада Улусуна, Заки Сари Тубрака, Абдулгаффара Арсалана, Саида Узурфорли и др.³

¹См.: Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди, хайатуху ва асаруху ал-акдийа. – Тунис: Дар ат-турки, 1989; Абу Азба ал-Хасан ибн Абдул Мухсин. ар-Равза ал-бахийа фи ма байна л-аш'арийа ва ал-матуридийа//ал-Масаилал-хилафийа байна ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003; Шайхзаде Абдурахим ибн Али. Назмал-фараид ва джам' ал-фаваид фи байан ал-масаил ал-лати вака'а фиха ал-ихтилаф байнал матуридийа ва ал-аш'арийа фи ал-акаид ма'а адилла ал-фарикайн// ал-Масаилал-хилафийа байн ал-ашаи'ра ва ал-матуридийа. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003.

²См.: Валиюддин Мухаммадсалех Фарфур. Бахру-л-калом. –Абул Му'ин Насафи. - Дамаск: Фарфур, 2000.

³Салех Дарбаш Захрани. Абу-л-Му'ин ан-Насафи ва арауху фи-т-тавхид аразан ва накдан ала зав'и акидати –с-салаф. - Мекка: Умму-л-кура, 1420; Абдулхай Мухаммад Кабил. Абу-л-Му'ин ан-Насафи ва ороуху-л-каломия. – Каир, 1969; Мухаммад Анвар Иса. «Табсираут-л-адилла». Каир, 1406; Хабибуллох Хасан. «Тамхид»-и Насафи. – Каир, 1406; Доктор Али Абдулфаттах Магриби. Ал-Фираку-л-каламия ал-исломия. - Каир: Вахба, 1999; Мухаммад Улусун. Абул Му'ин Насафи ва маканатуху фи илми-л-калом. - Истамбул, 1990; Заки Сори Туброк. Сифоту-т-таквин инда Абилму'ин ан-Насафи. - Истамбул, 1985; Абдулгаффар Арсалан. Масъалату-л-хусни ва-л-кубх фи илми-л-калом инда Бокилони, Абул Му'ини Насафи ва Қози Абдулчаббор. - Истамбул, 1991; Саид Узурфорли. Масодиру китобу «Табсирату-л-адилла». - Истамбул, 1988.

Тему калама Насафи и влияния на него идей Абу Ханифы и Матуриди разрабатывали и индийский мыслитель Шиблии Ну'мани, и бангладешский философ Айюб Али.¹

Более глубоко попытался проанализировать творчество Насафи таджикский философ А.А.Шамолов.² Он считал его одним из ранних систематизаторов матуридитского калама и оценивал его труды как весьма значительные в истории персидско-таджикской философской мысли. А.А.Шамолова интересовала по большей части именно философская составляющая калама Мавераннахра, конкретнее, та его сторона, которая характеризует матуридитский калам как рациональную деятельность. Почти такой же подход можно видеть и в трудах казахских, узбекских, украинских исследователей.³

Но при всех недостатках перечисленных исследований, в них все же затрагиваются проблемы человека. Конечно, в этих публикациях не дается целостного и системного анализа религиозно-философскому учению Насафи, и автор своим исследованием попытался заполнить этот пробел.

Источники исследования темы. Необходимо учитывать, что любое философское исследование вообще и исследование в области философии религии и религиоведения в частности, должно базироваться на методологическом принципе конкретности, который во многом и определяет

¹ См.: Аллама Шибли Ну'мани. Таърихи илми калом. – Тегеран: Интишороти Асотир, 1386 г.ш. – С.70-72; Айюб Али. Матурудийа//Таърихи фалсафа дар ислом. – Тегеран, 1362 г.ш.-Т.2. – С.367-397// Миёнмухаммад Шариф. Аз таърихи фалсафаи исломи. Тегеран, 1378г.х.

²См.: Шамолов А.А. Матуридии Самарканди. –Душанбе: Авесто, 2000; Он же. Матуридии Самарканди//Чавонон ва чахони андеша// Маводи конфронси дуҷуми олимони чавони Тоҷикистон. –Душанбе, 2001. –С.27-31; Он же. Аҳвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. – Душанбе: Дониш, 2009. –С.89-194; Он же. Каломи Мовароуннахр. –Душанбе: Дониш, 2013 и др.

³См.: Saidmukhtar O. Mâturîdî doktrininin reformu: ebu'l-muîn en-nesefî ömeği; Учение Матуриди и его место в культуре народов Востока// Сборник материалов Международной конференции. –Ташкент, 1999. 19-20 ноября; Муминов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения//Вестник КазНУ Сер. Религиоведение. - 2015. - № 1. – С. 83-94; Нофал Ф.О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. - 2016. Т.9. - №1. –С.134-145.

выбор рассматриваемых автором источников. Для данной диссертации в качестве источниковедческой базы послужили: во-первых, изданные книги философа, его труды, высказывания различных мыслителей о Насафи и его учении; во-вторых, отклики оппонентов на его идеи и разработки; в-третьих, исследования философско-каламистических воззрений; в-четвертых, труды историков и философов, его предшественников и современников; в-пятых, современные западные и восточные историко-философские работы.

Объектом исследования является онтологическое и гносеологическое учение Абул Му‘ина Насафи в контексте философии религии и религиоведения.

Предметом исследования являются философские и религиозные воззрения Абул Му‘ина Насафи, проблема происхождения человека в онтологической и познавательной концепции нравственных основ бытия человека в обществе.

Цель и задачи исследования. Целью настоящей диссертации являются: исследование философских и религиозных воззрений Насафи как развивающейся совокупности взглядов на философские проблемы; интерпретация и выявление их исторической значимости и роли в современной философской мысли.

Для достижения указанной цели необходимо было решить следующие задачи:

-детально проанализировать весь доступный массив источников – как изданные произведения мыслителя, так и его многочисленные высказывания, приводимые в различных трудах представителей Самаркандской каламистской школы, в материалах историографического и литературно-религиозного характера;

- рассмотреть произведения Насафи как способ самоопределения и становления собственных философских и религиозных воззрений, объяснения сущности бытия и смысла существования;

- выявить идейные и духовно-мировоззренческие истоки философских и религиозных воззрений Насафи;

- определить общеметодологические основы философских и религиозных воззрений мыслителя, особенности его понимания философской составляющей калама и ее связи с жизнью, а также обосновать взаимообусловленность метафизики, онтологии и гносеологии в творчестве мыслителя;

- проанализировать вопросы познания в философских и религиозных воззрениях Насафи;

- раскрыть сущность проблемы свободы воли в религиозной системе Насафи и проанализировать предлагаемые мыслителем пути его решения.

Методологические основы и теоретические источники исследования. Методологически диссертация основана на идеях, выработанных отечественной и зарубежной историко-философской наукой. Последовательно применены метод историзма, предполагающий рассмотрение всех персональных философских учений в контексте общего движения мировой и национальной философской мысли и их оценку по критериям, соответствующим эпохе их формирования. Также применён метод социального детерминизма, направляющий исследование философской мысли в ее соотнесении с тенденциями общественно-исторического и культурного развития. Исторический метод на основе принципа противоречивого единства сочетался с логическим методом. При этом по мере работы над философскими и религиозными воззрениями Насафи акцент сознательно переносился с исторического исследования конкретного эмпирического материала, прежде всего текстов философа в их хронологической последовательности (методы анализа и описания), на теоретическое осмысление и интерпретацию данных текстов.

Использовались также метод реконструкции философских воззрений мыслителя, взятых в их системе и синтезе, метод интерпретации как особая

операция при истолковании текста, методы сравнительного и структурного анализа.

Автор диссертации стремился в максимально возможной степени реализовать в работе принцип научной объективности.

Научная новизна работы определяется тем, что она посвящена малоисследованной области истории отечественной мысли – философским и религиозным воззрениям Абул Му‘ина Насафи.

Новизну выполненной работы отражают следующие конкретные результаты:

- изучен весь доступный материал – произведения Насафи, его многочисленные высказывания, приводимые в трудах представителей Самаркандской каламистской школы, в материалах историографического и литературно-религиозного характера;

- рассмотрено жизнь и творчество Насафи как способ его самоопределения и становления собственных философских и религиозных воззрений, объяснения сущности бытия и смысла существования;

- выявлены идейные и духовно-мировоззренческие истоки философских и религиозных воззрений Насафи;

- определены общеметодологические основы философских и религиозных воззрений мыслителя, особенности его понимания философской составляющей калама, а также обоснованы взаимообусловленность метафизики, онтологии и гносеологии в творчестве мыслителя;

- проанализированы вопросы познания в философских и религиозных воззрениях Насафи;

- раскрыта суть проблемы свободы воли в религиозной системе Насафи и обобщены предлагаемые мыслителем пути его решения.

Основные положения, выносимые на защиту:

- 1.Своеобразная философия религии Насафи сформировалась под влиянием воззрений мыслителей эпохи раннего средневековья, особенно

представителей таджикской центральноазиатской каламистской школы Матуриды Самарканди, где превалировали рациональная деятельность и логически обоснованные решения. Школа матуридия существенно повлияло на формирования мировоззрения Насафи и становление его как самостоятельного мыслителя, имеющего свою школу и последователей.

2. Среди трудов Насафи особое место занимают его произведения «Ал-’умда фи усули-л-фикх» («Главные в основе фикха»), «Бахру-л-калом фи илми-л-калом» («Море знания в науке калам»), «Табсирату-л-адилла фи илми-л-калом» («Объяснение доказательств в науке калам»), «Тамхид ли кавоиди-т-таухид» («Введение в правилах единобожия»), «Изоху-л-махаджали кавни-л-акли худжатан» («Разъяснение аргументов, что разум является доводом») и др, в которых мыслитель излагает свои философские и религиозные воззрения. Творчеству мыслителя присущи некоторые элементы экзистенциальной философии, гуманизма и толерантности.

3. Решения онтологических проблем в философских и религиозных воззрениях Насафи, как доминирующая фигура поколения мыслителей, пришедшие после Абу Мансура Матуриды, так же, как и его предшественники, вырисовывается как промежуточная позиция между двумя доктринами, диаметрально противоположных школ – ортодоксии и му’тазилитов, преобладавшей во всех фазах развития школы матуридия. Духовность в его концепции – единственный способ подлинного бытия человека, сущность которого определяется единством тела и души.

4. Вопросы познания в философских и религиозных воззрениях Насафи сводятся к тому, что посредством трех форм познания – «накл (предание), акл (разум), хавоси салима (чувства), возможно постижение бытия, предметного мира, истины. Понятийно-образное проникновение человеческого ума в реальную действительность – это своего рода приобщение к ней, а через нее - к величайшему творческому поиску Абсолюта, совершаемому по преимуществу человеческим мышлением.

Духовное развитие личности, по мнению Насафи, предопределяет духовное развитие социальной жизни.

5. Насафи, исходя из учения о мудрости и воле Бога, Его атрибутов и фундаментального вопроса эпохи средневековья – о свободе воли и выбора человека, старается тщательно и аргументированно обосновать все свои рассуждения по обозначенным пунктам. По его мнению, когда человек действует, он всегда обладает способностью к двум противоположным поступкам (ал-истита'а ли-з-зиддайн). Это утверждали и Абу Ханифа, и Матуриди. Но Насафи придал этой идее особое значение, так как он связал действие со свободным выбором человека, т.е. с «ихтияром».

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Теоретическое значение работы определяется тем, что в ней автор обратился к малоисследованной области истории персидско-таджикской философии и попытался по возможности заполнить существующий в ней пробел. Полученные результаты позволяют утверждать, что философские и религиозные воззрения Насафи являются достаточно самостоятельными и оригинальными. Положения и выводы диссертации могут служить основой для дальнейших исследований по истории отечественной философии. Материалы диссертации могут быть использованы в преподавании курсов философии религии, религиоведения, истории и социальной философии.

Апробация диссертации. Основные положения и выводы диссертации излагались автором на вузовских, межвузовских и республиканских научно-теоретических конференциях. Материалы работы использовались при чтении лекций и практических занятий по курсу «Философия религии и религиоведение» в Исламском Институте Таджикистана им. Имама Аъзама – Абу Ханифы (2017-2018гг.).

Результаты, полученные в ходе исследования, были опубликованы в статьях в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки Российской Федерации.

Диссертация была обсуждена на заседании отдела философских проблем религии Института философии, политологии и права имени А.Баховаддинова Академии наук Республика Таджикистан и рекомендована к защите (Протокол № 7 от 15.10. 2019 г.).

Структура диссертационной работы. Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения и библиографического списка использованной литературы.

ГЛАВА I. ФОРМИРОВАНИЕ И РАСЦВЕТ МАТУРИДИЯ

1.1. Общая характеристика калама матуриди и основные этапы его развития

По мнению Е.Э.Бертельса, если объективно рассматривать в ход развития религиозной и философской мысли мусульманского Востока, то она «пока не написана. Если мыслителям X в. – Фараби, Ибн Сине, Бируни и было уделено какое-то внимание и определены (зачастую совершенно произвольно и неправильно) их философские позиции, то о дальнейшем течении мысли Востока европейская наука не задумывалась, отмахиваясь нелепым утверждением, что ничего оригинального эта мысль, мол, все равно не создала. Поэтому мы стоим перед необходимостью всю эту работу начинать с самых азов».¹

Здесь невозможно не согласиться с оценкой Е.Э Бертельса относительно изучения истории арабо-мусульманской философии, где слово «мусульманской» не только не по нраву многим западным исследователям, но и даже представителям и носителям самой мусульманской духовной культуры. Известный английский писатель Г.К.Честертон в своем очерке «О святом Франциске», говоря «о походе героическом» (крестовом), для многих «священном, но все же несущем всю страшную ответственность военного похода», в частности отмечал, что «здесь не хватает места, чтобы сказать все, что надлежит, об истинной природе крестовых походов. Каждый знает, что в самый темный час Темных веков появилась в Азии ересь и стала новой

¹ Бертельс Е.Э. К вопросу о мировоззрении Навои// Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. - М., 1965. –С. 447-449.

религией, воинственной и кочевой религией мусульманства. Она была похожа на многие ереси, вплоть до монизма. Еретикам она казалась здоровым упрощением веры; католикам кажется упрощением нездоровым, потому что сводит веру к одной идее и лишает свободного дыхания и равновесия христианство. Во всяком случае, она угрожала христианству, и христианство нацелило удар в самое ее сердце, попыталось отвоевать Святые места. Великий герцог Готфрид* и первые христиане, штурмовавшие Иерусалим, были героями, если вообще есть на свете герои, но это были герои трагедии».¹

Г.К.Честертон, бесспорно, прав, поскольку именно идеологи этих «крестовых походов» считали, что от «философии Востока», как «ереси» исходит «духовная опасность» для христианства, которое с помощью этих «героев трагедии» нацелило удар в самое ее сердце».² Насколько «духовно опасными» оказались идеи ал-Кинди, ар-Рази, Ираншахи, Фараби, Ибн Сины, Абурайхана Бируни, Хайяма, Ходжи Насриддина Туси, Кутбиддина Ширази и представителей других философско-религиозных школ, история продемонстрировалась всем, в том числе этим «героям трагедии», ярко и очевидно. Эта философия подарила не только Западу, но и всему миру передовую интеллектуальную и культурную традицию, освободила своим созидательным духом средневековую Европу от мракобесия и антигуманистической идеологии.

Сегодня европейское востоковедение во многом продвинулось вперед. Многие философские школы мусульманского Востока были изучены более фундаментально, на европейские языки были переведены почти все научные труды указанных ученых. Это послужило стимулом и к тому, что во многих странах Ближнего и Среднего Востока, по выражению Е.Э.Бертельса, «с

*Готфрид IV Булонский (1060-1100) – один из вождей первого крестового похода, в 1099 г. Был избран королем Иерусалима, но предпочел титул «Защитник гроба Господня».

¹ См.: Честертон Г.К. Вечный Человек. Пер. с англ. –М.: Политиздат, 1991. –С.27.

² Там же. –С.27.

самых азов» начали изучать не только историю арабо-мусульманской философии в целом, но и свою, в полном смысле философию «национальную». Как оказалось, философская мысль данного региона настолько богата, что и по сей день, далеко не все духовное наследие ее школ изучено достаточно глубоко и полно. В первую очередь это относится к иллюминативной философии (ишракизму), философии позднего перипатетизма (Кутбиддина Ширази), философии калама вообще, и её трех главных направлений, в частности матуридия.

По справедливому утверждению российского исследователя философии калама Ибрагима Тауфика Камеля калам - это «одно из ведущих течений духовной жизни средневекового мусульманского Востока. Адекватное понимание философии мутакаллимов (представителей калама) необходимо прежде всего для правильного представления о ее многообразии, составляющих ее идейных течений и школ».¹ Более того, «калам представляет интерес и для воссоздания картины средневекового мусульманского общества в целом, с учетом взаимообусловленности и взаимодействия всех основных факторов – экономических, политических и идеологических»².

Калам и его теоретические основы, оказывая большое влияние на историю развития философской мысли эпохи средневековья, как самостоятельная область знания, вместе с юридической наукой «способствовали становлению в арабо-мусульманской культуре философского знания».³

Моисей Маймонид (1135-1204) в своем сочинении «Путеводитель колеблющихся» («Далолату-л-хайрин»), говоря о каламе как логически

¹ Ибрагим Тауфик Камель. Философия калама (VIII-XV вв): Автореф. дисс., д.ф.н. - М., 1984. - С.3.

² Там же.

³ Фролова Е. А. История арабо – мусульманской философии. Средние века и современность. – М., 2006. – С.30.

последовательной, целостной метафизической системеу, называет его «системой атомистического окказионализма».¹

До возникновения матуридитского, ашаритского калама, ещё на му'тазилитском этапе развития калама, по мнению большинства его исследователей, были выработаны главные рационалистические установки, которые на протяжении тринадцати столетий характеризуют его сущность и основы: «во-первых, авторитаризм, отрицание «таклида», т.е. слепого следования религиозным авторитетам; во-вторых, религиозный скептицизм, отрицание всяких убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности; в-третьих, всемерное подчеркивание автономности человеческого ума; в-четвертых, утверждение приоритета разума перед верой, разума перед преданиями и т.д.»²

Заметим, что между тремя направлениями калама имеются существенные отличия, по мнению специалистов по 13 пунктам.³ Однако это не очень соответствует реальности. Кроме того, по мнению бангладешского исследователя Айюба Али школа матуридия была создана на 43 года раньше, чем аш'ария.⁴

Матуридия, проповедующая рациональную деятельность с философскими элементами, является одной из не арабских, а северо-восточных персидских суннитских школ, которая появилась в начале X в. в Самарканде. Эпоним школы - Абу Мансур Матуриди Самарканди.

Матуридия имела свой местный колорит и терминологический аппарат персидско-таджикского происхождения, о которых говорит В.В.

¹ См.: Munk S. Le guide des feqares. 3 vol, P., 1856-1866; Маймонид М. Путеводитель колеблющихся // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960. - С. 267-325; Ибрагим Т. К. Философия калама (VIII-XV вв). Дисс., д.ф.н. - М., 1984.

² См.: Ибрагим Тауфик Камель. Философия калама (VIII-XV вв). - С.30.

³ См.: Пашшазаде Камал. Рисала фи ал-ихтилаф байна-л-ашарийа ва ал-матуридийа фи-снатай ашара масъала. - С.278.

⁴ См.: Али Айюб. Матуридия//Миён Мухаммадшариф. Таърихи фалсафа дар ислом. - Тегеран: Интишороти донишгохи Техрон, 1362. Т.2. - С.367-397.

Бартольд,¹ по многим вопросам она отличается от «арабского» калама аш'ария. Поскольку она была продуктом мышления «неараба», её с трудом признавали в центре халифата как формирующуюся школу со своими атрибутами, источниками, духовными и рациональными составляющими.

Некоторые тюркоязычные исследователи как А.А.Али-Заде, считают, что матуридия сугубо тюркского происхождения, и предполагают, что она «сформировалась в XIII в. и наибольшее распространение, и влияние получила во времена Османского господства в мусульманском мире. Матуридизм принят большинством ханафитов в качестве доктринальной основы веры».²

По мнению исследователя матуридизма А.Муминова, опирающегося на труды Маделанга, который проследил главную линию передачи матуридского учения, принятую со стороны Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави (ум. 3 рамадана 989/11 октября 1581 г.), матуридия имеет чисто центральноазиатское происхождение.³

В интерпретации этого ученого «линия передачи» выглядит следующим образом: Абу Ханифа Нуъман ибн Сабит (ум. в 150/767 г.) – Абу Абдуллах Мухаммад ибн Хасан аш-Шайбани (749-805 г.г.) – Абу Сулайман Муса ибн Сулайман ал-Джуджани (ум. после 204/815-16 г.) – Абу Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джуджани (III/IX в.) – Абу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ал-Матуриди Самарканди (ум. в 333/944-45 г.) – Абу Мухаммад Абдул Карим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави (ум. в 390/999 г.) – Абу Ибрахим Исма'ил ибн Абд ас-Садик ан-Нийазави (передавал хадисы в 485/1092-93 г.) – Абул Йуср ал-Паздави (ум. в 493/1099 г.) и Маймун ибн Мухаммад Абул Му'ин ан-Насафи (ум. в 508/1115 г.) – Абу Хафс Наджмиддин Умар ибн Мухаммад ан-Насафи (ум. в 537/1142 г.) – Бурхан ад-дин ал-Маргилани (ум. в 593/1196-97

¹ См.: Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. – М.: Наука, 1966. № 4. – С.6-7.

² См.: Али-Заде А.А. Матуридизм // Исламский энциклопедический словарь. –М.: Ансар 2007.

³ См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. – С.83-94.

г.) – Шамс ал-А’имма ал-Кардари (ум. в 642/1244 г.) – Хафиз ад-дин ал-Бухари (ум. в 693/1294 г.) – Хусам ад-дин ал-Хусайн ибн Али ас-Сигнаки (ум. в 711/1311-12 г. или 714/1314-15 г.).¹ А.Муминов считает, что в XIII-XIV вв. данная линия доходила до ас-Сигнаки, представителя Дашт-и Кипчака.

Последователи матуридизма относительно цепи передатчиков занимают разные позиции. Тот же А.Муминов считает, что цепь передатчиков имеет два временных разрыва со средой каламистов Самарканда. С одной стороны, лишь с третьего поколения ханафитов передатчики стали отражать ситуацию в этом городе, а с другой, в период после Абу Мансура ал-Матуриди его идеи стали активнее развиваться в другом регионе – Насафе (Южный Согд). Через некоторое время, точнее в XI в., окрепшая школа возвращается в Самарканд. Данную ситуацию А.Муминов связывает с приездом в этот город двух последователей Матуриди – Абул Йусра ал-Паздави и Абул Му’ина ан-Насафи.²

Между тем, по утверждению Рудольфа Ульриха, образование и развитие каламистской школы Самарканда заняли более длительный период, который можно подразделить на три четко различающиеся фазы. В первой фазе, продолжавшейся до конца X в., ничего значимого в развитии указанной школы не происходило. У Матуриди, основоположника школы, уже появились отдельные сторонники, наиболее известным из которых был Абу Салама ас-Самарканди. Благодаря именно ему мы имеем краткое изложение «Китаб ат-Таухид» Матуриди под названием «Джумал усул ад-дин». Но это ничего не меняло в общей интеллектуальной ситуации, потому, что большинство ханафитов Мавераннахра все еще следовало традиционному представлению о религии укоренившемуся в данном регионе, В качестве примера Рудольф Ульрих называет Абу л-Лайса ас-Самарканди (ум. в 373/983г.), который был доминирующей фигурой поколения, пришедшего

¹ См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. – С.83-94.

² Там же.

после Матуриды. Этот мыслитель оставил после себя множество сочинений - объемный комментарий к Корану, назидательные сочинения, такие, как «Танбих ал-гафилин», или «Вахй ал-асрар», известное произведение «Бустан ал-арифин», в которых религиозные наставления соединены с принципами литературы адаб. Он довольно часто писал на каламистские темы, придерживаясь при этом понятия веры, соответствующего стандарту «Китаб ас-Савад ал-а'зам» Хакима Самарканди.¹

В науке существует мнение, согласно которому основы ханафитской школы в Самарканде заложил Абубакр ал-Джузджани. Р.Ульрих с этим не согласен, а А.Муминов и некоторые другие исследователи поддерживают эту точку зрения. По замечанию А.Муминова, именно Абу Сулайман ал-Джузджани является основателем Самаркандской линии. Его жизнь и деятельность в основном прошли не в Мавераннахре, а в Багдаде. Последние свои годы он провел у себя на родине. В Самарканд Джузджани не приезжал, но Амир Катиб ал-Иткани ал-Фараби (ум. в 758/1357 г.) относил его к числу самаркандских ученых. Эта точка зрения ученых каламистов устоялась как минимум в начале VIII/XIV в.²

Говоря о роли Абу Сулаймана ал-Джузджани и его влиянии на Абу Бакр Ахмада ибн Исхака ал-Джузджани, Рудольф Ульрих заключает, что под наставничеством последнего Абу Мансур ал-Матуриды и Абу Наср ал-'Ийази изучали ханафитское право. Однако Р.Ульрих «не доверяет сообщениям о том, что именно Абу Бакр ал-Джузджани заложил основы ханафитской школы в Самарканде. Такой взгляд, допускающий возникновение самаркандской теологии лишь к середине III/IX в., излишне завышает роль личности ал-Джузджани. Ведь действовали в Самарканде до этого времени ханафиты Абу Мукатил ас-Самарканди (ум. в 208/823 г.) и Абу Бакр ас-Самарканди (ум. в 268/881-882 г.)». Далее, Р.Ульрих гипотетически

¹ См. Ульрих Рудольф. Ал-Матуриды и суннитская теология в Самарканде. – С.97-98.

² См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. –С.84.

рассуждает, что можно-де исходить из того, что при нем соединились воедино разрозненные нити передач разных традиций, и образовалась собственная традиция, которая в дальнейшем поддерживалась и развивалась. По мнению Р.Ульриха, у Абубакра ал-Джузджани было несколько учителей, и он привез в Самарканд достаточно разнообразные идеи для последующей эволюции религиозных представлений».¹

А.Муминов, анализируя высказывания Рудольфа Ульриха и опираясь на «новые сведения из слабо разработанных первоисточников», все же акцентирует внимание на деятельности аль-Джузджани. Он утверждает, что деятельность Джузджани проходила в рибате «ал-Мурабба'» в Самарканде, а его сын – Абу 'Абд Аллах ибн Абу Бакр ал-Джузджани, в этом же городе преподавал юриспруденцию. Более того, праву у него обучались Абу Наср ал-'Ийази, Абу Мансур ал-Матуриди и Абу Наср Мухаммад ибн Ахмад аз-Захаби ал-Хаддади.²

Согласно источникам, Абубакр аль-Джузджани вел свою деятельность среди военных, ремесленников, торговцев и других представителей среднего сословия. Благодаря его усилиям постепенно стала складываться устойчивая тенденция переходу военных от военной деятельности к научно-религиозной, превращения рибатов в центры торговли с жителями близлежащих селений и с кочевниками, в религиозные учебные заведения. К примеру, одним из известных научных центров стал рибат «ал-Мурабба'».

А.Муминов считал, что главным итогом деятельности Абу Бакра ал-Джузджани стало то, что при нем передача книг Мухаммада ибн ал-Хасана аш-Шайбани в Самарканде приобрела особенно устойчивый характер.³

Абу Бакр ал-Джузджани вел свою деятельность в очень сложный для Мавереннахра период. Именно в это время отношения между последователями Абу Ханифы и хадисоведами Самарканда несколько

¹ См.: Рудольф Ульрих. Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.101-102.

² См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. –С.86.

³ Там же.

обострились. Так, последователи этих двух школ отказывались заключать между собой браки.¹

Приверженцы учения Абу Ханифы проживали и в Бухаре. А.Муминов, сравнивая деятельность таких представителей Бухары и Самарканда, как Абу Абдуллах ал-Бухари и Абу Бакр ал-Джузджани, отмечает, что если ал-Бухари был активен, имел большой вес в Бухаре, то ал-Джузджани вел свою деятельность в основном среди военных и ученых-отшельников, был пассивен в общественном плане. Более того, ал-Бухари, как представитель мавераннахрского традиционализма, имел достаточное признание, а Абу Бакр ал-Джузджани и его преданные ученики – Абу Наср ал-Ийази и Абу Мансур ал-Матуриди, были сторонниками рационалистического подхода к религиозным наукам. В связи с этим, считает А.Муминов, их имена не упоминаются в биографических сборниках традиционалистически настроенного духовенства. Однако главное, что объединяет ал-Джузджани и ал-Бухари, это – передача ими книг аш-Шайбани,² считает исследователь. В свою очередь группа Абу Бакра ал-Джузджани старалась привлечь внимание к такому малоисследованному источнику, каким был трактат «Шарх джумал усул ад-дин» Ибн Яхья. Этот труд содержал важные, даже уникальные сведения. В нем Ибн Яхья обосновывал понятие «ахл ас-сунна в-ал-джама‘а», которое разработали «ахл ал‘илм» (ученые), руководящие общиной мусульман. К примеру, в Самарканде «традиционалистами» были признаны «ал-Джузджанийа» и «ал-Ийазийа», в Бухаре таковыми были последователи Абу Хафса, а в Балхе – сторонники Нусайра ибн Яхья (ум. в 268/881-82 г).

Итак, анализ раннего этапа матуридизма ясно показывает, какую роль сыграли Абубакр ал-Джузджани и Абу Наср Ийази в становлении и формировании основ матуридия в Самарканде. Не в Бухаре, а именно в

¹ См.: Мухаммад ибн Ибрахим ибн Ануш ал-Хасири ал-Бухори. Ал-Хави фи-л-фатово. Рукопись библиотеки Сулайманийа. Некимоğlu Ali Paşa. 402.Л.273.Б.

² См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. – С.86.

Самарканде, который был колыбелью матуридия. Здесь родился и сформировался как ученый Абу Мансур ал-Матуриди Самарканди, создавший не арабский, а мавераннахрский (таджикский) калам.

Абу Мансур ал-Матуриди, как авторитетный передатчик трудов и идей аш-Шайбани, являлся знатоком учений многих школ мусульманского Востока. Встав твердо на позиции «ханафитского мазхаба» по фикху (право), он разработал свое каламистское учение и старался обосновать как учение Абу Ханифы. Главными принципами деятельности Матуриди и его последователей были личная скромность в быту, неподкупность, нежелание предавать властям интересы своего социума.

Как представитель «мутакаддимун салихун», ал-Матуриди не ездил верхом, когда собирался на пятничную молитву, ходил на базар среди массы народа без рида' и тайласан, стараясь не выделяться из массы народа. Правители хотели использовать социальный капитал таких людей, как Матуриди и его последователи, в своих целях. Но Матуриди всегда занимал резко отрицательную позицию в отношении правящего класса. Он издал фетву по поводу несправедливого отношения правителей к народу: «Всем известно, – писал он, - что султан - насильник (джа'ир)». Из-за такого отношения к правителям Абу Мансура Матуриди называли «захидом», что означало «соблюдение дистанции в своих отношениях с султаном». Одним из первых к Матуриди примкнул Абу-л-Хасан 'Али ибн Са'ид Рустуфагни (ум. около 350/961 г.). Он прошел у него неполный курс обучения, часто бывал в Бухаре, устраивал публичные лекции (фи 'амматих).

Еще одним представителем матуридия этой эпохи был ученик Абу Ахмада ал-Ийази – Абу Салама Мухаммад ибн Мухаммад ас-Самарканди, который знал наизусть книги аш-Шайбани и передавал их от имени своего учителя. Он занимался «праведным» богословием. Ему в заслугу вменяется аналитическая работа по толкованию (талиин) учений своих «избранных»

предшественников. По мнению Р.Ульриха, Абу Салама по-особому был близок всему образу мыслей Абу Мансура ал-Матуриди.¹

Известным последователем матуридия считается Абул Касим Исхак ибн Мухаммад ибн Исма‘ил Хаким ас-Самарканди (ум. в 342/953 г.). В течение долгих лет он был верховным судьей Саманидов в Самарканде. По поручению правителя, он разработал учение ханафизма и заложил в основе своей книги «ас-Савад ал-а‘зам» («Великая община»). А.Муминов пишет, что сопоставительное изучение учений Абул Касима Хакима Самарканди и Абу Мансура Матуриди с очевидностью показывает, что между ними существует большое расхождение по многим вопросам, и поэтому, делает вывод ученый, Хаким Самарканди не мог быть прямым последователем Матуриди. Ульрих Рудольф же утверждает обратное. На самом деле, как показали последние исследования, Абул Касим во многом продолжил традиции тех ранних ханафитов, представители которых еще не начали всерьез заниматься рациональным каламом. Такое отношение Абул Касима к традициям символизировало преемственность в самаркандской среде.²

Хаким Самарканди был разносторонним ученым: среди его учеников упоминаются и суфии, и адибы, и последователи других учений. В целом можно сказать, что фигура Хакима ас-Самарканди была очень сложной.

Удачная общественно-политическая и научная деятельность в Самарканде известной группы факихов из области Насаф также оказала свое влияние на формирование цепи передатчиков, представленной в сочинении ал-Кафави. Абул Йуср Мухаммад ибн Мухаммад ал-Паздави ан-Насафи (ум. в Бухаре в 493/1100 г.), его брат Абу-л-Хасан Али ибн Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн ‘Абд ал-Карим ал-Паздави ан-Насафи (ум. в Кеше в 482/1089 г.) и Абул Му‘ин Маймун ибн Мухаммад Макхули ан-Насафи (ум. в 508/1115 г.)

¹ См.: Ульрих Рудольф. Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.107.

² См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения. –С.83-94.

унаследовали научные традиции ‘улама’ Южного Согда и принесли их в самаркандскую среду.¹

Абул Йуср продолжил линию Абу Мансура Матуриди через Абу Ибрахима Исма‘ила ибн ‘Абду-Садика ибн Абдуллаха (ум. в 494/1101 г.) и своего отца Абул-Хасана Мухаммада ибн ал-Хусайна ибн Абдул Карима ал-Паздави. Эта линия является фактически внутрисемейной: Абу Мухаммад Абдул Карим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави (ум. в 390/1000 г.) – дед Абул Йусра и Фахра ал-Ислам ал-Паздави, изучал фикх и калам у Абу Мансура ал-Матуриди. Эта традиция была сохранена и передавалась в этой семье. Абул-Йуср через судью Али ибн ал-Хусайна ибн Мухаммада ас-Сугди (ум. в 461/106869 г.) передавал также хадисы ал-Хакима Абдуллах ибн Мухаммада ал-Куфини.

Об Абул Му‘ине ан-Насафи ал-Кафави имеется немного сведений. «Цепь передатчиков» игнорирует его роль в возрождении школы Матуридия. Тем не менее известны его ученики, передававшие тексты в странах Ближнего Востока от его шимени. Это Абул Хасан Мухаммад ибн Джа‘фар ал-Балхи (ум. 548/1153 г.), Бурхан ад-дин ‘Али ибн ал-Хусайн ал-Балхи (ум. в 547/1152 г.) и др. Абул Му‘ин Насафи является автором трех книг по основам Матуридия – «Табсират ал-адилла фи усул ад-дин» (составлено в 500/1106 г. в Бухаре), «ал-Тамхид ли-кава‘ид ат-таухид» и «Бахр ал-калам». Причины его игнорирования можно видеть в том, что он был учеником Абул Йусра ал-Паздави и как бы продолжал эту линию. Более того, вторая линия, связывающая его с Абу Мансуром Матуриди, скорее всего отвечала семейной традиции. Его предок Абу Мути‘ Макхул ибн ал-Фадл ан-Насафи (ум. в 318/930 г.) унаследовал учение Абу Мансура Матуриди, которое передавалось внутри его семьи.²

¹ См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения. –С.83-94.

² Там же.

Переезд этих трех ученых из Насафа в столицу Самарканд основательно изменил направление развития ханафитского учения. Они сыграли главную роль в отражении нападков шафи'итов-аш'аритов на учение ханафитов. В их произведениях по каламу основной удар был направлен против аш'аритов. Главным результатом их деятельности стало упорядочение учения Абу Мансура Матуриди, содержащегося в основном в его сочинениях «Китаб ат-таухид» и «Китаб ат-та'вилат». В итоге учение Матуридия стало считаться основной учения всего ханафизма.

Именно в этот период личность Абу Мансура Матуриди начинает идеализироваться. Его начинают называть «Имамом истинного пути» (Имам ал-Худа), «предводителем двух партий» (Кудват ал-фарикайн, т.е. ханафитов и аш'аритов).¹

Однако вмешательство Малик-шаха в дела Мавераннахра в 481/1088-89 гг. положило конец успешной деятельности этой группы ученых в Самарканде: Фахр ал-Ислам ал-Паздави был сослан в Кеш, где он и скончался в том же году. Абул Йуср и Абул Му'ин со своими семьями и учениками перебрались в Бухару. Переезд этой группы ученых, особенно ученика обоих богословов – Ала'аддина Мухаммада ибн Ахмада ибн Абу Ахмада ас-Самарканди (ум. около 539/1145 г.) сыграл главную роль в распространении и последующем успехе учения Матуридия среди бухарских ученых. Усилиями Абул Му'ина ан-Насафи, Абул Йусра ал-Паздави, Абу Шукура Салими, 'Ала' ад-дина Самарканди это учение было возрождено в Бухаре. Появление в VI/XII в. труда «ал-'Ака'ид» Абу Хафса ан-Насафи стало знаменательным событием в истории Матуридия. В нем положения этого учения изложены в новом порядке. В последнее время стали известны факты близкого знакомства Насафи с произведениями аш'арита Абу Хамида ал-Газали. Комментарий на «'Ака'ид ан-Насафи» аш'аритского теолога

¹ См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения. –С.83-94.

Са‘дуддина ат-Тафтазани символизирует сближение позиций матуридитского и аш‘аритского калама.¹

Итак, период раннего формирования учения Матуридия охватывает 994-1100 гг. После смерти Матуриды развитием его идей и доктрин стали заниматься непосредственно его ученики и последователи в Самарканде. Ими были написаны основные трактаты матуридитов, а также труды по основам фикха ханафитского мазхаба. Именно здесь матуридизм получил наиболее серьёзное распространение и стал официальной схоластической школой.²

О становлении и формировании матуридизма, помимо А.Муминова, писали и другие ученые как Али Абдулфаттах Магриби, Айуб Алй, Билкасим Гали и др.³ В эти книги приводится научная цепочка матуридия. Выглядит она следующим образом:

Абу Мансур Матуриди Самарканди → Абу Наср Ахмад ибн Аббас ал-Ийази и Абу Бакр ибн Исхак ал-Джузджани → Абу Сулайман ал-Джузджани, Мухаммад Хасан аш-Шайбани и Кази Имам Абу Юсуф → Имам Аъзам-Абу Ханифа → Хаммад ибн Абу Сулайман → Ибрахим Нахаи → Алкама ибн Кайс → Абдуллах ибн Масъуд.

Известными учителями Матуриди являлись:

1. Абу Бакр ибн Исхак ал-Джузджани.
2. Мухаммад бин Мукатил ар-Рази (ум. 248 х./862 г.)
3. Абу Наср Ахмад ибн Аббас ал-Ийази (ум. 268 х./881 г.)
4. Нусайр ибн Яхья ал-Балхи (ум. 268/881 г.)
5. Мухаммад ибн Ахмад ибн Раджа ал-Джузджани (ум.285/898 г.)⁴

¹ См.: Муминов А. Ранний период в эволюции матуридитского учения. –С.83-94.

² См.: Матуридизм//ru. wikipedia.org

³ См.: Магриби А.А. Имам ахл ас-сунна ва ал-джама'а.; Али Айюб. Матуридия//Миён Мухаммадшариф. Таърихи фалсафа дар ислом. – Тегеран: Интишороти донишгохи Техрон, 1362 х.ш. Т.2. – С.367-397; Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди: Хайатуху ва асаруху ал-акдийа. – Тунис: Дар ат-турки, 1989 и др.

⁴ См.: Таш Кубризаде. Табакат ал-фукаха – Мосул, 1961. – С.56.

Известные ученики Матуриды:

1. Абул Касим Хаким ас-Самарканди (ум. 342 х./953 г.)
2. Абул Хасан Али ибн Саид ар-Рустугфани (ум. 345 х./956 г.)
3. Абу Бакр Мухаммад бин Наср ал-Ийази (ум. 361 х./971 г.)
4. Абу Мухаммад Абдулкарим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави (ум. 390 х./1000 г.)
5. Абу Ахмад ал-Ийази Фахрул ислам ал-Паздави (ум. 1089 г.)

Итак, одним из известных представителей Матуридия этого периода был Абул Йуср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Хусейн ибн Абдулкарим ибн Муса ибн Иса ал-Паздави.¹ Он родился в 421 г.х. (1030 г.) в местности Пазда (принадлежащей городу Насаф). С раннего возраста начал обучаться у своего отца Имама Абул Хасана Паздавия - знатока фикха и хадисов ханафитского мазхаба, который приобрел знание калама и фикха у своего отца Абдул Карима ал-Паздавия (ум. 390 г.х.), ученика Имама Абумансура Матуриды. По рассказам самого Паздави, его дед известные книги ханафитского мазхаба по науке калам «Таухид» и «Тавилат» - получил от самого Абумансура Матуриды.

Абул Йуср Паздави оставил большое научное наследие. До нас дошли его трактаты «ал-Мураттаб» (разъяснение к книге «аль-Джами аль - Сагир» Мухаммада аш-Шайбани, ученика Имама Абуханифы), «ал-Вакиат» и «ал-Мабсут» по праву, а также его известная книга «Усул ад-дин», посвященная науке калама. Последний труд был исследован ориенталистом Ханзом Бетерленсом в 1963 г.

Абул Йуср ал-Паздави воспитал большое количество учеников, которые стали известными учеными. Это его сын Кади (судья) Абул- Маали ал-Паздави, Наджмуддин Умар ан-Насафи, Усман ибн Али Байкинды, Ахмад

¹ См.: Захабй. Сяри аьломи нубало. - Бейрут: Рисолат. - Т.19. - С.49; Куршй. Чавохиру-л-музия. - Т.3. -С.322; Ибни Катлубиго. Точу-т-тарочим. - Карочй. – С.65 и др.

ибн Наср ал-Бухари и др. Имам Абул Йуср ал-Паздави умер в 493 г.х. в Бухаре.

Другим представителем Матуридия этого периода был Наджмуддин Абу Хафс Умар ан-Насафи¹ - правовед ханафитского мазхаба, родился и жил в городе Насаф. Он приобретал знания у известных ученых своего времени, среди которых были Абу Мухаммада ан-Насафи, Абул Йуср ал-Паздави и Абу Али ан-Насафи. Стал известным знатоком ханафитской правовой школы, хадисов, тафсира, литературы, языка и истории. Среди его учеников был Бурхануддин ал-Маргинани (ум. 1197 г.), автор знаменитого труда по ханафитскому фикху «ал-Хидая».²

Наджмуддин Умар Насафи является автором около сотни трактатов и книг по различным отраслям наук, среди которых особое место занимает «Символ веры», который известен под названием «ал-Акыда ан-Насафия», или «ал-Акаид ан-Насафия». Именно этому небольшому труду Насафи принадлежит решающая роль в распространении идей Матуриди. В этой книге автор собрал воедино главные и основные положения суннитского вероучения, с точки зрения ханафитов, и изложил их в достаточно сжатой форме, легкой для запоминания.

Толкования к «ал-Акаид ан-Насафи» писали ад-Даввани («Мулла Джалял») (ум. 1501 г.), Тафтазани (ум. 1390 г.), Курсави (ум. 1812 г.), Марджани («ал-Хикмат-ул-балига») (ум. 1889 г.) и др. Главным же источником для составления этого трактата послужил труд Абул-Му‘ина ан-Насафи «Табсират ал-адилла». Другие его труды, такие как «Китаб фи байан мазахиб ал-мутасаввифа» («Разъяснение суфийских толков»), «Ал-Канд фи тарих улама Самарканд», – это книги исторического характера.

Известным последователем Матуриди данного периода был Нуриддин ас-Сабуни ал-Бухари (ум. 580 г.х.). Калам он изучал по книге «Табсирату-л-

¹Захабӣ. Сияри аъломи нубало. - Т.2. –С.126-127; Куршӣ. Чавохиру-л-музия. - Т.2. – С.657; Ибни Қатлубиго. Точу-т-тарочим. –С. 47 и др.

² См.: Наджмуддин ан-Насафи//ru.wikipedia.org

адилла» Абул Му‘ина Насафи, о чем свидетельствует содержание его полемики с Фахруддином Рази.

Из числа трудов ал-Бухари можно назвать «ал-Бидая фи усули-д-дин», «ал-Хидая фи илми-л-калам», «ал-Кифая фи-л-хидая» и др. Его труд «ал-Хидая фи илми-л-калам» в 1389 г.х. был опубликован и издан Фатхуллой ал-Халифом, он представляет собой сокращенную версию книги «Табсирату-л-адилла» Абул Му‘ин ан-Насафи.¹

Другим учеником Матуриди являлся Мухаммад ибн Абдулвахид ибн Абдулхамид ибн Масъуд Камалиддин, известный как Ибн ал-Хумам.² Этот ханафитский знаток фикха был родом из Александрии (Египет).

Родился он в 788г.х./1388г. в городке Сайвас (Александрии) и умер в 861 г.х./1457 г. в Каире.

Начальные знания по фикху он приобрел в родном городе Искандария у Абдуррахмана Акбар ал-Искандари. В 813 г.х. ал-Хумам переехал в Каир. Здесь он поступил на учебу и продолжал совершенствовать свои знания у известных ученых своей эпохи, таких, как Шихаб Хайтами, Шамсиддин Заратини, Мухибуддин ибн Шахна, Джамал Хамиди, Абузур’а Бисати, Бадриддини Айни и др. Побывал он и в крупных центрах культуры и науки - Алеппо, Мекке и Медине. К числу его учеников принадлежат Шамсиддин Мухаммад аль-Халаби, Сайфиддин Ибн ал-Катлубига Ханафи, Бадриддини ал-Ираки ал-Малики, Зайниддин Касим ибн Катлубига Ханафи и др.

Его перу принадлежат «Фатху-л-кадир» (комментарии к книге Маргилани «ал-Хидая»), «Заду-л-факир», «ал-Мусаяра фи-л-акаиди-л-мунджия фи-л-ахира», которая была написана по методу и хронологии книги «Рисала Кудсия» Абу Хамида Мухаммада Газали.

¹См.: Ҳарбӣ.ал-Мотуридия. –С.124.

²См.: Шавконӣ. Ал-Бадру-т-толеъ. - Каир: Саодат, 1348. Т.2. – С.201-202; Каҳала. Муъҷаму-л-муаллифин. - Т.10. -С.264-265; Исмоили Бағдоӣ. Ҳадяту-л-орифин. - Истанбул,1960. Т.2. – С.201 и др.

Следующий последователь Матуриды - Нуриддин Абул Хасан ибн Султан Мухаммад известный как Али ал-Кари, был родом из Герата. Учился в родном городе. Далее продолжил учебу в Мекке и упорно продолжал поиск духовных знаний, обращаясь к признанным ученым своей эпохи. В Герате он изучал таджвид и науку коранических чтений у Муинуддина ал-Хирави и других ученых своего города, который был важным центром исламской культуры, где процветали науки и искусство.

После завоевания Герата султаном Исмаилом ибн Хайдаром Сафавидом последний приказал установить в городе основы веры и постулаты шиизма. Это привело к эмиграции большого числа ученых за пределы «земли нововведений» в земли ислама. Среди них были Абдул-Азиз ал-Абхари (ум. 928 г.х.), Али ал-Кари и другие приверженцы Матуридия.

Али ал-Кари вел простой, скромный образ жизни, зарабатывал себе на жизнь собственным трудом, был равнодушным к мирскому довольствовал тем, что имел. Он был великодушным и благородным, и считал, что, если льстить правителям, брать у них жалование или стремиться занять официальный пост, то это может пагубно сказаться на смирении и искренности. На эту тему он написал послание, которое назвал «Воздержание ученых от приближения к правителям». Али ал-Кари огромное значение придавал поиску знания и был крайне строг к тем, кто учился ради благ, например, ради карьеры, ведь такое благополучие тленно.

Его основными трудами были «Фатхул бабу-л-Иная», комментарий к книге Бурханиддин Маргилани под названием «ал-Хидая» по ханафитскому фикху, комментарий на комментарий к «Нухбат ал-Фикар» Ибн Хаджара ал-Аскалани по терминологии хадисов, «Миркат ал-Мафатих» - комментарий к сборнику хадисов «Мишкат ал-Масабих». «Джам ал-Васаил» - комментарий к «аш-Шамаил ал-Мухаммадийа» имама Тирмизи, сборнику хадисов о достоинствах Пророка. Комментарий к «аш-Шифа» Кади Аййаза по сире.

Комментарий к «Муваттаъ» имама Малик Послание «Воздержание ученых от приближения к правителям» Комментарий к «аш-Шатибийя» и «ал-Джазарийа» по таджвиду. «ал-Асар ал-Джанийя» об ученых ханафитского мазхаба и т.д.

Его учителями являлись Ибн Хаджар ал-Хайтами, Али из Индии, Майр Келан, Атийя ас-Суллами, Абдуллах Синди, Кутбуддин ал-Макки, Ахмад ибн ад-Дин из Египта. У него было очень много учеников, из которых упомянем Абдул Кадир ат-Табари, Абдуррахмана ал-Муршиди и Мухаммада ибн Фуруха ал-Мавруби, которые были весьма известными учеными своего времени.

Последователем Матуриды был и Камалуддин ал-Байази¹ Ахмад ибн Хасан ибн Синониддин ар-Руми ал-Байази (1097 г.х.) - судья города Мекки и глава кадиев (верховный судья) в Османском халифате. Ал-Байази - один из известных историков школы матуридитского толка ханафитского мазхаба. Он собрал почти все труды и мнения Имама Абуханифы в своей книге «Усулу-л-мунаййифа ли-л-имам Абиханифа» (другое название «Ишарату-л-имам мин ибарати-л-имам»). Данная книга считается одним из важнейших трудов матуридизма позднейшего периода.

Согласно проведенному анализу, историю развития матуридитской школы можно разделить на следующие периоды:

1) школа была основана в 258-333 гг. В 333-400 гг.х. она распространилась по многим территориям мусульманского мира;

2) в IV-V вв.х. становление и развитие матуридизма происходили особенно активно. В этот период особый вклад в дальнейшее развитие этого течения внесли Абул-Йуср Паздави и его брат Фахрул-Ислам Паздави. Неслучайно указанный период в истории матуридия называется эпохой Паздави;

¹См.: Хадяту-л-арифин. - Т.1. –С.164; Зирикли Х. ал-Аълум. - Т.1. –С. 112.

3) этот период был ознаменован именем Насафи. Прославились в это время и многие другие его современники. Данный период отличается тем, что были годы горячих споров между мутазилитами и матуридитами. Известными матуридами этого периода являлись Абул-Му‘ин ан-Насафи, Наджмуддин ибн Умар ан-Насафи, Хафизиддин Абдуллах ан-Насафи и др. Поэтому этот период стал называться Насафия;

4) последний период был связан с именем Сабуни. В это время велись активные дискуссии между представителями школ Матуридия и Ашария. Мухаммад ибн Нуриддин Сабуни возглавил матуридитов этого времени.

В эпоху существования Османского государства (700-1300г.х.) матуридийская школа развивалась в несколько этапов, связанных с именами ее наиболее известных представителей:

1-й этап с именем Садру-ш-Шариа Убайдуллаха ибн Мас’уда (747г.х.);

2-й этап с Имамом Са’дуддином ат-Тафтазани (712-792г.х.);

3-й этап с Имамом Джурджани (740-816г.х.);

4-й с Имамом Камалом ибн Хумамом (790-861г.х.).

Огромное влияние школа матуридия приобрела именно в период существования Османской империи, благодаря тому, что османские султаны в основном были приверженцами матуридия. Известным представителем Матуридия в это время, как мы уже отметили, был ал-Камал ибн ал-Хумам, автор книги «ал-Мусайара фи-л-акаид ал-Мунджия фи-л-ахира», которая по сей день изучается в некоторых университетах стран Ближнего и Среднего Востока.¹

В этот же период на Индийском субконтиненте также появилось несколько матуридитских течений:

деобандиты - религиозное течение ханафитов-матуридитов, получившее свое название от индийского города Деобанд, в котором расположен центр «Дар ул-Улум Деобанд». Движение было основано 30 мая 1866 г. (год

¹ Матуридизм//ru.wikipedia.org

открытия «Дар ал-Улум»), возглавлял его индийский богослов Валиуллах Дехлави. Представители деобандийской школы уделяли много внимания хадисоведению, они написали многожество трудов по этой дисциплине. У деобандитов был распространен культ почитания могил, что нашло отражение в их религиозных трактатах, например, в книге Халиля Ахмада ас-Сахаранфури «ал-Муханнад ала ал-Муфаннад»;

барелвиты - движение, основанное Ахмедом Раза-ханом Барелви. Барелвиты являются противниками деобандитов;

кавсариты - движение, основанное шейхом Мухаммадом Захидом аль-Кавсари. Кавсариты критиковали некоторых суннитских имамов прошлого, называя их муджассимитами и мушаббихитами (предающими тело Аллаху и уподобляющими себя его творениям). Такие суннитские книги, как «Таухид» Ибн Хузаймы, «аш-Шариа» ал-Лялякаи, «ас-Сифат» ал-Байхаки, «ал-Улув» аз-Захаби ал-Кавсари называл книгами «уподобленцев» (см. комментарии ал-Кавсари к книге ал-Байхаки «ас-Сифат»)¹ и т.д.

Итак, осмысливая исторический путь формирования и развития рационально-каламистского и религиозно-философского опыта в лице матуридизма можно с уверенностью заключить, что данная школа явилась одна из самых первых религиозно-философских школ на территории Центральной Азии. У данной школы была своя аудитория, заинтересованная в создании толерантной и умеренной школы Абу Ханифы в Мавераннахре и Хорасане. Она в качестве территориального звена включилась в единый процесс философско-теологического развития мазхаба Абу Ханифы.

1.2. Жизнь и творчество Абул Му‘ина Насафи

¹ Матуридизм//ru.wikipedia.org

Основоположник Мавераннахрской каламистической школы Матуриди Самарканди, как верный последователь Абу Ханифы, оказал решающее влияние на формирование и развитие данной традиции. Более того, по мнению Рудольфа Ульриха, он, как «основатель суннитской богословской школы в Трансоксиане»,¹ ввел в ткань религиозной жизни региона умеренный толерантный ислам в форме ханафизма. Зозрения Абу Ханифы получили дальнейшее развитие в учениях его верного последователя и систематизатора данной школы Насафи, который, по признанию большинства исследователей, являлся непревзойденным теоретиком каламистской школы Мавераннахра. На третьем этапе ее развития его труды наряду с трактатами Матуриди Самарканди стали отправной точкой для рассуждений об учении ханафизма. Самое ясное изложение учения ханафизма о единобожии, ханафизма, известное исследователям с ранних времен, в четко сформулированной форме можно найти в трудах Насафи «Табсирату-л-адилла фи илми-л-калом» («Объяснение доказательств в науке калама»), «Тамхид ли кавоиди-т-тавхид» («Освещение правил науки единобожия»), «Бахру-л-калям» («Море знание калама») и др.

Современный арабский исследователь жизни и творческого наследия Насафи Билкасим Гали считает, что «он является одним из авторитетнейших мыслителей, который сыграл неоценимую роль в развитии, интерпретации и распространении матуридизма. Наряду с такими личностями ашаритского калама, как Шахристани, Бакилани и Газали, он имел свое место и положение в развитии этой школы».² Здесь невозможно не согласиться с Билкасимом Гали, поскольку, как мы убедимся далее, он действительно, как систематизатор матуридия, ни в чем не уступал указанным мыслителям ашаризма.

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. - С.3.

² Гали Билкасим. Абу Мансур ал-Матуриди, хаётуху ва арауху-л-акидийа. – Тунис: Дару-т-турки, 1989. –С.19.

По мнению большинства исследователей жизни и наследия Насафи, он родился между 418-438 г.х./1027-1047 гг. Иранский ученый Сайид Лутфуллах Джалали, хотя и без обоснованных аргументов и фактов, уверенно утверждает, что Насафи родился в 1027г. (418 г.х.).¹

Эту версию поддерживают и современные арабские исследователи: Хайридин Зирикли в своем сочинении «Ал-а'лам»,² («Знающие»), Мухаммад Абдуррахман Шагул в «Тамхид ли кавайди-т-тавхид» («Освещение правила науки единобожия»),³ Умар Риза Кахала в «Му'джаму-л-муаллифин» («Сборник авторов»)⁴ и др.

Ибн Катлубига в книге «Таджу-т-тараджим» («Корона биографий») считает, что Насафи умер в 508 г.х. (1115г, христианского летоисчисления), в возрасте 70 лет. Если мы возьмем за основу эту версию, то, соответственно, мыслитель родился в 1045 (47) г. Подавляющее большинство исследователей Запада и Востока поддерживает данную версию, так как она опирается на соответствующие источники и является более достоверной.⁵ Здесь можно назвать трактаты Хаджи Халифа «Сулламу-л-вусул ило табакти-л-фухул».⁶ («Лестница достижения к жизнеописанию великих теологов»), Мухаммада Анвара Иса,⁷ одного из главных исследователей, «Табсирату-л-адилла» («Объяснение доказательств»). Абул Му'ин Насафи причиной отсутствия исторических, биографических дат, связанных с ханафитскими мыслителями, считает традиции, сложившиеся в средневековую эпоху мусульманского Востока и внутри ханафитского мазхаба.

¹ Джалали Сайид Лутфулла. Та'рих ва ақоиди мотуридийа. – Тегеран, 1390. –С.60.

² См.: Зирикли Х. Ал-а'лам. - Бейрут: Малаин, 2002. Т.7. - С.341.

³ См.: Шагул М.А. Дар тахкики китоби «Тамхид ли кавайди-т-тавхид-и Абул Му'ини Насафи. Египет: Дарбу-л-атроқ, 2006. – С.10.

⁴ См.: Кахала У.Р. Му'джаму-л-муаллифин. - Бейрут, 1957. Т.13. – С.66.

⁵ См.: Катлубига З.К. Таджу-т-тараджим фи табакати ханафия. – С.58.

⁶ См.: Хаджи Халифа. Сулламу-л-вусул ила табакати-л-фухул. –Истамбул: Евромат, 2010. Т.4. –С.153.

⁷ См.: Мухаммад Анвар Исо. Пешгуфтор// Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адилла. - Т.1. –С.12.

Итак, на основе вышеизложенного, можно заключить, что Насафи родился в 1044 (46) г. в селе Ибсан, которое находилось в 5-6 км от современного г.Карши (Насаф – Ксениппа).¹ По мнению узбекских исследователей, описание Ксениппы относится ко времени антимакедонского восстания согдийцев под руководством Спитамена. Ксениппа оставалась не покоренной Александром Македонским и как густонаселенная область могла служить убежищем для повстанческого отряда Спитамена.

Согласно последним данным историков Узбекистана, «локализация области Ксениппа в низовьях Кашкадарьи, представляется убедительной. Город Еркурган служил центром данной области. В исторической литературе этот город сопоставлялся со «второй столицей» Согдианы, потому что другие пункты, претендующие на роль «царского города», или «второй столицы» Согдианы, в бассейне Зарафшана были тогда не известны».²

«Упоминание области низовьев Кашкадарьи в эпоху раннего средневековья, - утверждает М.Е.Массон, - связано с китайскими источниками IV-VII вв., в которых название области приводится в двух формах – «Нашебо» и «Нашеболо», что является искажением согдийского названия Нахшаб». Объясняя значение этого термина, М.Е.Массон делал ссылку на предположение о том, что «Нахшаб означает «светящий» или «полнолунный»».³

Известный узбекский историк Эдвард Ртвеладзе считает, что «древнее название Каршинского оазиса, переданное греческими авторами,

¹ См.: Абу Исхак Истахри. Масолику-л-мамолик. - Лейден: Брилл, 1870. -С.365; Химави Ёкут. Му'джаму-л-булдон. - Т.7. -С.150; Казвини. Осору-л-билод. - Бейрут: Дору-с-содир. - С.466; Мухаммад Мусои Шариф. Уламоу Осиё Вусто байна-л-мози ва-л-хозир. -С.87; Райхонату-л-адаб. Т. 4. -С.189; Али Акбари Деххудо. Луғатномаи Деххудо. - Тегеран, 1377. Т.14. – С. 22644.

² См.: Ксениппа-Нахшаб-Насаф-Карши (эволюция исторических названий города)// Sanat. 2005. Вып. №2; Химави Ёкут. Му'джаму-л-булдон. - Т.7. –С.150.

³ См.: Массон М.Е. Столичные города в области низовьев Кашкадарьи с древнейших времен. - Ташкент, 1973. –С.19,21.

описавшими поход Александра Македонского в Согдиану, - Ксениппа, происходит от искаженного местного согдийского топонима «К'SN» или «К'SHN», который зафиксирован в легенде на так называемых «нахшабских или парфяно-согдийских монетах со сценой единоборства героя с львиноподобным чудищем». Период этих артефактов чеканки специалистами-историками установлен в пределах III-VI вв. н. э. Вся легенда состоит из двух слов и читается как «К'SN MRҮ», т.е. «Кешский правитель». Э.Ртвеладзе, акцентируя внимание на совпадении данного названия как по написанию, так и по звучанию, считает, что в данном случае этот термин следует понимать скорее «в политическом значении, нежели в историко-географическом», т.е. «в III-VI вв. н. э. области Кеша и Нахшаба составляли единое владение, управлявшееся кешскими династиями. Указанные монеты были обнаружены не только в Нахшабе,¹ но и в Кеше (т.е. современном Шахрисабзе и его окрестностях)». Э.Ртвеладзе приходит к выводу, что, по сведениям китайских источников, Нашебо (Нахшаб) в определенный период времени признавал над собой власть Кеша, исходя из этого, он даже именовался «Малым Кешем» (Малое Ши). Предположительно в VI в. н.э. или VII в. н.э. это единое владение распалось на два района - Нахшабское и собственно Кешское, подтверждением чему служат те же самые артефакты в нумизматической форме. С этого времени в Нахшабе и Кеше независимо друг от друга осуществлялись собственные монетные чеканы, в Нахшабе - с изображением правителя на лицевой стороне и идущей лошади на обратной стороне; а в Кеше – иконографические, по китайскому образцу от имени правителя Ахурпата».²

Согласно историческим описаниям и артефактам, начиная с V в. н.э. Нахшаб получает развитие на месте городища Кал'ай-Захаки Морон

¹ См.: Захир-ад-Дин Бабур. Бабур-намэ. - Ташкент, 1992. - С.53; Burns Alexandr. Travels into Bukhara. London: Spottis woode. V: I. P.26-262; Brill E.S. The Encyclopaedia of islam. Leiden, 1970. - V.7. - P.969.

² См.: Ртвеладзе. Э.В. От редактора// Сулейманов Р. Древний Нахшаб. - Ташкент, 2000. - С.3-4.

(«Крепость захаковских змей») (от имени персонажа «Шахнамэ» Фирдоуси), сооружение которого легенда приписывает мифическому царю Джамшиду. Древнейшее упоминание названия «Нахшаб» приводится в форме Nikhsaraya (Никшапа) - отсюда и искаженная греческая форма Ксениппа. «Эти данные нашли свое отражение в арамейском документе IV в. до н. э. (точная датировка, вероятно, 330 г. до н. э), происходящем из Афганистана».¹

По мнению арабских и персидских исследователей,² с завоеванием города арабами в VIII в. арабские историки и географы вместо названия Нахшаб используют термин Насаф. Согласно данным историка Табари, первое упоминание этого термина в арабских источниках относится к 701 – 702 гг.³ М.Массон обратил внимание на то, что «существует некий домысел, согласно которому слово «Насаф» означает местность с «мертвой водой», что применимо к Кашкадарье. Однако не исключено, что слово «Насаф» образовано от арабской глагольной основы «насафа», т.е. «кусать».⁴ Согласно другой версии, слово «Насаф» было образовано арабами от местного названия «Нахшаб». Автор данного предположения В.В. Бартольд отмечает, что «название «Насаф» сохранилось в памяти местных жителей в форме «Насеб»».⁵ Обращает на себя внимание то, что в окончании арамейского термина «Никшапа» присутствует авестийское слово «ап-вода», то же самое в окончании названия «Нахшаб», что можно связывать с авестийским «ап» и согдийским «об» - «вода», «река», т. е. название города и

¹ См.: Shaked Sh. Le satrale de Bactriane et son gouverznez/ Document aramteus du ivs. Avant notze ere provenant de Bactriane. - Paris, 2003. –Р.31.

² См.: Ибн Асир. Таърихи Комил. – Бейрут: Дору кутуби илмия, 2003. Т.3. – С. 345; Махмуд Шит Хаттоб. Кодату фатху-л-исломи фи билоди Мовароуннахр. – Бейрут: Дору Ибни Хазм, 1998; Джарири Табари. Таърихи Табари/ Пер. Абулқосими Поянда. - Тегеран, 1389; Абдурахман Ибн Халдун. Таърихи Ибни Халдун. – Бейрут: Дору-л-фикр, 2000; Исмоил Димишки. Ал-бидоя ва-н-нихоя. - Медина: Хиджр, 1998; Википедия и сайт regnum.ru

³ См.: Табари Дж. История ат-Табари. - Ташкент, 1987. –С.85.

⁴ См.: Массон М.Е. Столичные города в области низовьев Кашкадарьи с древнейших времен. – С.30.

⁵ См.: Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. - Т.1. –С.136; Он же. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. – М.: Наука, 1968.

в древности, и в средневековье так или иначе было связано с рекой, от которой зависела социально-экономическая жизнь в Каршинском оазисе. По утверждению специалистов, все это подтверждается также исторической географией области и топографией местных городских центров.

Более того, Насаф в XI – начале XIII вв. располагался непосредственно на берегу Кашкадарьи (на месте Шуллюктепа, всего лишь в нескольких километрах к северо-западу от современного Карши). В ряде средневековых источников отмечается, что «река Кеша (Кашкадарья) «пересекает город», «разделяет его» и «протекает среди города»,¹ что характерно и для современного Карши».

Как видно из приведенной нами небольшой исторической справки, Насаф во все периоды своего существования и развития был одним из важных городов Мавераннахра. Один из главных периодов процветания Насафа, как культурного и исторического центра, совпадает с периодом правления Сельджукидов, когда родился, жил и творил Насафи. Согласно дошедшим до нас первоисточникам (Ибн Абдул Вафа Кураши, Хаджи Халифа, Мухаммад Абдул-Хайй ал-Лакнави и др.), его полное имя Маймун ибн Мухаммад ибн Му'тамад ибн Макхул ибн ал-Фазл ан-Насафи ал-Макхули. Во всех источниках к имени Насафи прибавляются псевдонимы «ал-Имам ал-аджал аз-Захид» («Великий благочестивый имам»), «ал-Факих ал-ханафи сайфул-хак» («Имам ханафитской школы, истинный правовед»), «Иззу ад-дин» («честь религии»), «Джами' ал-усул» («собравший основы калама»), «Раис ахлю-с-сунна ва-л-джама'а» («Предшественник ахлю-с-сунна ва-л-джама'а») и т.д.²

¹ См.: Массон М.Е. Столичные города в области низовьев Кашкадарьи с древнейших времен. –С.35.

² См.: Лакнави А. Ал- фавоиду-л-бахия. –Пишавар: Хакканийа, -С.355; Зирикли Х. Ал-а'лам. - Бейрут: Малайин, 2002. Т.7. –С.341; Карши. Джавахиру-л-музия. - Эр-Рияд: Дару улум 1993. Т.2. –С.188; Сам'ани. Ал-Ансаб. Бейрут: Дару чинан, 1988. – С.541 и др.

В арабских и персидских биографических источниках отсутствуют необходимые сведения о детстве и периоде учебы Насафи. Однако все источники без исключения сообщают о его интеллигентном происхождении. С периода возникновения ислама все его предки и прародители занимались распространением и пропагандой науки.

Основателем этого рода был Абул Мути' Макхул ибн ан-Насафи – плодотворный мыслитель и писатель. Его сын, Мухаммад ибн Макхул, хотя и не достиг славы отца, однако обладал достаточным авторитетом в ханафитской среде, чтобы быть удостоенным записи в словаре Ибн Аби л-Вафи. То же было и с внуком - Ахмадом ал-Макхули, и с его племянником - Абу-л-Ма'али Му'тамадом, который также носил «нисбу» («родство») ан-Насафи аль-Макхули. Тремя поколениями позже из этого рода вышел Абул Му'ин Насафи. По утверждению Ульриха Рудольфа, «Макхул Насафи, несмотря на свою ключевую позицию, почти не оставил следов в биографической литературе. Источники сообщают, что он умер в 318/930г. Макхул Насафи, несомненно, обладал влиянием, что очень быстро становится ясно из трудов, дошедших до нас под его именем. Два из них полностью сохранились, в то время как о третьем, считающемся утерянным, мы знаем достаточно, чтобы воспользоваться этими сведениями для воссоздания образа его автора. Однако его сочинения сильно отличаются друг от друга по тематике и посвящены разным религиозным сферам. К области ханафитского права относится «Китаб аш-Шу'а» («Книга лучи»), другой его труд «Китаб ал-Лу'лу'йат» («Сборник жемчужин»), сохранившийся в рукописном варианте, носит более наставительный характер. В нем речь идет об угождении Богу и аскетизме, содержатся советы о том, как жить благочестиво. Непосредственно к области калама относится третья и наиболее известная из работ Макхула Насафи «Радд 'ала ахл ал-бида» («Опровержение последователей заблудших течений»). Она представляет собой чрезвычайно ценный источник. Хронологически ее

можно поставить рядом с «Макалат ал-Исломиийин» («Исламские статьи») Аш'ари. Обе работы были написаны предположительно в начале IV/X в. и обе подробно описывают, какие богословские идеи и течения встречались в то время в исламе».¹

Четвертый дед Насафи, Макхул ибн Фазл Насафи под псевдонимом «Абулмути'», по утверждению Кураши, «сочинил две книги под названиями «Ал-лубаб» («Здравый смысл») и «Лу'луйат» («Жемчужины»)».² Другие деды Насафи также написали труды по фикху, каламу и т.д.

Таким образом, Абул Му'ин Насафи, родившийся в интеллектуальной среде, с ранней молодости начал изучать официальные науки у своего отца Мухаммада ибн Мухаммада ибн Му'тамада – последователя калама ханафизма. Согласно системе образования того времени, юный Насафи показал свои особые старания в области хадисоведения, коранистики, юриспруденции и калама, поэтому не без основания в числе первых своих учителей он называет своего отца.

Но, к сожалению, в исторических источниках не приведено точных сведений об отроческих годах Насафи, о его учебе, учителях по конкретным наукам. Тем не менее можно догадаться, что, продолжая свою учебу, Насафи значительно совершенствовал свои знания по наукам, указанным выше.³

Заметим, что Мухаммад Захид Кавсари в своем труде «Ал-'алим ва-л-мута'аллим Иمامу-л-А'зам» (Анализ «Учитель и ученик» Имама А'зама»), говоря об отце Насафи как последователе Абуханифы, включает его в ряд интерпретаторов указанного труда.⁴ Безусловно, это говорит о том, что отец Насафи был из знатной интеллектуальной семьи с конкретными

¹ См.: Ульрих Рудольф. Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.58-59.

² См.: Кураши. Ал-джавахир-л-музия. - Т.1. – С.239.

³ См.: Мухаммад Анвар Хамид Иса. Дар тахкики «Табсирату-л-адилла»-и Абул Му'ини Насафи. - Т.1. –С.12.

⁴ С.: Мухаммад Захид Кавсари дар тахкики «Ал-'алим ва-л-мута'аллим»-и Имама А'зам. - Египет: Азхария. – С.4.

традиционными обычаями, члены которой были распространителями духовных и мировоззренческих ценностей ханафизма.

Другим учителем Насафи являлся его второй дед по линии отца - Абул Ма'али Му'тамад ибн Мухаммад (род. в 359 г.х.), который в свою очередь был учеником Абул Сахла Исфароини. Этот дед Насафи, находясь под воздействием книги своего учителя «Вестник Мекки» («Ахбори Макка»), часто цитировал его основные места в своих публичных выступлениях. Следующий его дед - Абул Бади' Ахмад ибни Мухаммад, был великолепным знатоком юриспруденции (фикх), и основу этой науки Насафи изучал у него.¹

Таким образом, согласно генеалогическим корням рода Насафи, основоположником этой интеллектуальной семейной традиции являлся Макхул Насафи, который в свою очередь был учеником Абу Сулаймана Джузджани (ум. в 815-816г.), а тот учеником Мухаммада ибн Шайбани – непосредственного последователя и ученика Абу Ханифы.²

В то же время Насафи считался достойным последователем и учеником Абу Мансура Матуриди, который, как и дед Насафи, был непосредственным учеником Абу Сулаймана Джузджани, Абубакра Джузджани и Мухаммада ибн Хасана Шайбани – последователей и учеников Абу Ханифы. Об этом говорит сам Насафи в своем труде «Табсирату-л-адилла» («Объяснение доказательств»), тем не менее анализ его трудов с очевидностью показывает, что особенно сильное влияние оказала на него «Китабу-т-таухид» («Книга единобожия») Матуриди.³

Согласно сведениям средневековых арабских историков, учениками Абул Му'ина Насафи по фикху были Мухаммад ибн Ахмади Самарканди (ум. 575 г.х), написавший книгу «Мизону-л-усул фи натоиджу-л-укул»⁴ («Источник ценности в интеллектуальных выводах»), Наджмиддин Умари

¹ См.: Кураши. Джавахиру-л-музийа. - Т.2. –С.239.

² См.: Мухаммад Анвар Иса. Дар тахкики «Табсирату-л-адилла»-и Абул Му'ини Насафи. Т.1. –С.15.

³ См.: Там же.

⁴ См.: Кураши. Джавохиру-л-музийа. - Т.2. – С.243

Насафи (461-537 г.х), написавший довольно известную книгу «Акоиди Насафия» («Вероубеждение ан-Насафи»), Ахмад ибн Мухаммад ибн Мухаммад ибн Хусайн ибн Муджахид Паздави ибн Абул Йуср (482-542 г.х), Абубакр Масъуд ибн Ахмад Кошони (ум.578 г.х.), Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад Абулфатх Хилми (470-547 г.х.), Ахмад ибн Махмуд ибн Абубакри Сабун¹ и др.

Насафи, не выезжая за пределы Самарканда и Насафа, всю свою сознательную жизнь посвятил пропаганде науки, в том числе юриспруденции, тем самым он продолжил развитие идей каламистской школы и традиций Матуриди Самарканди. Как упоминалось ранее, он описал самаркандскую школу в своей работе «Табсирату-л-адилла» («Объяснение доказательств»). При этом в ней он уделил много внимания Матуриди, различным деятелям его биографии, продемонстрировав одновременно и обширные знания его каламистских трудов.² Очевидно, что «старания Насафи были вызваны всеобщим ретроспективным признанием Матуриди как выдающейся личности в восточном ханафитском каламе».³

Такой подход Насафи к личности Матуриди говорит о том, что он стремился продемонстрировать всем и в первую очередь оппонентам непрерывность деятельности самаркандской школы. Насафи нацелен на то, чтобы имя Матуриди закрепилось в длинном ряду других ученых. Он бесспорно, ставил Матуриди выше всех мыслителей и считал себя его последователем. Как мы уже от метили, такие его сочинения, как «Тамхид» («Введение»), «Бахр ал-калам» («Море знания калама»), или «Табсират ал-адилла» («Объяснение доказательств»), очень близки по духу «Китаб ат-Таухид» («Книга единобожия»). Своими трудами он заложил фундамент для дальнейшего развития калама, которое происходило довольно быстро. Всего через несколько лет после его смерти Наджмуддин Насафи написал свое

¹ См.: Гали К. Абумансур ал-Матуриди хайатуху ва арауху-л-акидийа. – С.20.

² См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. -Т.1. – С.15.

³ См.: Ульрих Рудольф. Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.96.

знаменитое кредо, передававшее доктрину Матуриды в формулировках Насафи. И таким образом установилась новая традиция, которая задавала тон и далее, и хотя она все еще носила имя «асхаб Аби Ханифа», в действительности же эта традиция предполагала популяризацию идей Матуриды.¹

Насафи умер в 1114 г. (508 г.х) в возрасте 70 лет, похоронен он был в селе Ковчин Каршинского района Узбекистана. В 2017 г. его мавзолей был реконструирован, началось здесь также строительство других объектов, призванных стать центром духовного просвещения.

Насафи, как и его учитель Матуриды Самарканди, оставил после себя достаточно много произведений на арабском и персидском языках, но до нас дошла лишь небольшая их часть. Исходя из содержания этих трудов, их можно разделить на две части: трактаты по каламу и по юриспруденции (фикху).

Труды по каламу:

1. «Табсирату-л-адилла фи усули-д-дин ала тарикати Имам Абу Мансур Матуриды» («Объяснение доказательств основ религии, согласно школе Имама Абу Мансура ал-Матуриды»).

2. «Бахру-л-калам фи илми-л-калом» («Море знания калама о каламе»).

3. «Ат-тамхид фи усули-д-дин», или «Ат-тамхид ли кавоиди-т-таухид» («Пояснение основ вероубеждения», или «Освещение правил единобожия»).

4. «Изаху-л-махаджа фи кавни-л-акли худжатан» («Разъяснение аргументов, что разум является доводом»).

5. «Тасаййуду-л-кавоид фи илми-л-акоид» («Обоснование правил вероубеждения»).

6. «Ал-ифсод фи хида'и ахл-л-илхад» или «Ал-ифсад ли хида'и-л-илхад» («Разоблачение обмана заблудших еретиков»).

Сочинения по праву:

¹ См.: Ульрих Рудольф. Аль-Матуриды и суннитская теология в Самарканде. –С.250.

1. Шарху «Джамиу-л-кабир» Мухаммад Шайбани фи-л-фуру'и-л-ханафийа («Толкование «Большого сборника» Мухаммада Шайбани о ханафитском праве»).

2. «Манохиджу-л-аимма фи-л-фуру'» (Методы переводителей в [изучении] вторичных проблем») т.е. юриспруденции.

Об этих трудах Насафи и их принадлежности к каламу и фикху упоминается во всех первоисточниках. Однако арабский исследователь творческого наследия Насафи Мухаммад Салех Фарфур¹ во введении к своему исследованию пишет о том, что из большого числа произведений, Насафи которые дошли до нас, аутентичными являются следующие:

1. «Ал-'умда фи усули-л-фикх» («Главное в основе религиозных наук»).
2. «Бахру-л-калом фи илми-л-калом» («Море знания о каламе»).
3. «Табсирату-л-адилла фи илми-л-калом» («Объяснение доказательств в каламе»).
4. «Тамхид ли кавоиди-т-таухид» («Введение в правилах единобожия»).
5. «Ал-'алим ва-л-мута'аллим» («Учитель и ученик»).
6. «Изоху-л-махаджа ли кавни-л-акли худжатан» («Разъяснение аргументов, что разум является доводом»).
7. «Шарху ал-джаме'у-л-кабир ли-ш-Шайбани фи фуру'и-л-ханафийа» («Толкование «Большого сборника» Шайбани в ханафитском праве»).
8. «Манахиджу-л-аимма фи-л-фуру'» («Методы переводителей в [изучении] вторичных проблем») т.е. юриспруденции.

Как видим, Мухаммад Салех Фарфур включил в перечень трудов мыслителя книгу «Ал-'алим ва-л-мута'аллим» («Учитель и ученик»), не сомневаясь в том, что она принадлежит Насафи. Такого же мнения придерживается и другой исследователь творчества Насафи - Хайридин

¹ См.: Фарфур Мухаммад Салех. Пешгуфтор// Абул Му'ин Насафи. Бахру-л-калам. - Димишк, 2000. -С.38-39.

Зирикли.¹ Он также утверждает, что перу Абдуллы Насафи принадлежит и «Ал-'умда фи усули-д-дин» («Базис в основ религиозных наук»)² Об этом же пишет и Баязи.³

На наш взгляд, это ошибочные утверждения. Между тем они часто повторяются западноевропейскими и мусульманскими исследователями, которые, опираясь на труды Ибн ан-Надима «ал-Фехраст» («Оглавление»), Паздави «Усули-д-дин» («Наука об основах веры»), Хаджи Халифа «Кашфу-з-зунун» («Открывающий сомнения»), Баязи «Ишарат» («Наставление») и др., пытаются приписать этот труд Абу Ханифы Абул Му'ину Насафи.⁴ Однако Рудольф Ульрих, на основе тщательного анализа «Ал-'алим ва-л-мута'ллим» и сопоставления этой книги с другими трудами представителей матуридического калама приходит к окончательному выводу, что она принадлежит Абу Мукатилу ас-Самарканди⁵ (убит в 208/823 г.).

По утверждению Р.Ульриха «Китаб ал-Алим ва-л-мута'аллим» дает возможность проследить начало формирования ханафитской традиции. В этом сочинении высказывания по вопросам богословия принадлежат не самому Абу Ханифе, а одному из его учеников. И то, о чем он говорит, не содержит ничего нового и тем более ничего оригинального. «Это – самоотверженная попытка в точности передать и разъяснить взгляды учителя».⁶ Рудольф Ульрих отмечает, что мусульманская традиция долго не желала признавать самостоятельного значения этого произведения. Она снова и снова пыталась приписать этот труд перу Абу Ханифы, что и привело к тому, что даже в современных изданиях он указывается как автор

¹ См.: Зирикли Хайридин. Ал-а'лам. - Т.7.– С.341.

² Там же.

³ См.: Камалуддин Баййази. Ишарату-л-маром мин ибороти-л-имом. - Карачи: Зам-зам, 2004.

⁴ См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фехраст. – С.202; Паздави. Усулу-д-дин. - Каир: Азхария ли-т-турос. 2003. – С.4; Хаджи Халифа Кашфу-з-зунун. –С.437; Байази К. Ишарату-л-маром мин ибороти-л-имом –С.18.

⁵ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.29-34.

⁶ См.: Там же. –С.29.

рукописи. Однако факты говорят о другом и однозначно указывают на то, что автором «Китаб ал-'алим ва-л-мута'ллим» следует считать не Абу Ханифу, а его последователя Абу Мукатила ас-Самарканди.¹

Многочисленные сведения указывают на него лишь как на первого традента этого текста, но сам текст предельно ясно и однозначно свидетельствует об авторстве: в нем вопросы ученика отделены от ответов, которые он жаждет получить от учителя, и оба элемента диалога несут на себе следы одной и той же литературной обработки. Даже такой поздний автор, как Захаби, вопреки общему мнению, утверждает, что непосредственным «сахибом» (автор, владелец, хозяин) «Китаб ал-'алим ва-л-мута'аллим» был Абу Мукатил.² На этом настаивает и Ибн Хаджар.³ Ханафитские биографы поколения «табакат» («Жизнеописание ученых») обходят имя Абу Мукатила молчанием. Они считали, что он был как традент крайне ненадежен, что он приписывал себе ложные знания и в некоторых рассказах, чтобы приукрасить их, даже был способен выдумать иснады.⁴ В то же время он слыл набожным человеком, одержимым аскетизмом, и то, что он сделал в области фикха, было, по-видимому, все же признано его окружением.⁵ Однако все эти суждения ничего не говорят нам о его отношении к Абу Ханифе. Между тем один исторический анекдот сообщает, что Абу Мукатил поддерживал с Абу Ханифой доверительные отношения.⁶

Ульрих Рудольф, опираясь на достоверные данные, исходя из которых можно было бы говорить о возможности личного знакомства Абу Мукатила с Абу Ханифой, утверждает, что первый факт – это дата смерти Абу Мукатилы в 208 г.х. (823). Значит, нельзя исключить возможности его встречи с Абу

¹ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.29.

² См.: Захаби. Мизану-л-и'тидал фи накди-р-ричал. - Каир, 1962. Т.1. –С.558.

³ См.: Ибн Хаджар. Лисану-л-мизан. - Бейрут, 1971. Т.2. – С.322.

⁴ См.: Ибн Хаббан. Ал-Маджрухун. - Хайдарабад, 1970. Т.1. – С.257; Захаби. Мизан-л-и'тидал фи накди-р-ричал. - Т.1. –С.557.

⁵ См.: Ибн Хаджар. Лисан-л-мизан - Т.2. –С.322.

⁶ См.: Захаби. Мизан-л-и'тидал фи накди-р-ричал. –С.557.

Ханифой, даже если ученик был в то время еще очень молод. Имеются сведения и о другом важном факте, согласно которому Абу Мукатил посетил Мекку. Это также позволяет говорить о возможной их встрече, так как Куфа находится недалеко от пути, ведущего из Восточного Ирана в Хиджаз. Следовательно, мы все же можем предположить, что Абу Мукатил познакомился с Абу Ханифой и что его труд «Китаб ал-'Алим» основан на личном контакте и диалоге. «Но это предположение, однако, не может еще служить доказательством», заключает Рудольф Ульрих.¹

Кроме всего прочего, немецкий исследователь пишет о том, что неизвестно также, какое значение имела личность Абу Мукатила для распространения ханафии в Самарканде. «Так или иначе образ автора «Китаб ал-'Алим», - считает Рудольф Ульрих, - остается в мусульманской традиции достаточно бледным, так что никак нельзя окончательно избавиться от ощущения, что он притушевывался намеренно. Его текст, без сомнения, получил высокую оценку. Но в нем хотели видеть труд Абу Ханифы, а Абу Мукатила признавали лишь традентом, который услужливо предоставил в распоряжение мастера свой голос. Для большей правдоподобности такого образа, естественно, лучше было не наделять ученика самостоятельностью и индивидуальностью.

Это, разумеется, не повредило успеху и широкому распространению «Китаб ал-'Алим» в Северо-Восточном Иране. Напротив, мы знаем, что труд был воспринят там достаточно рано, и мы можем также установить, что на протяжении столетий он играл важную роль как один из источников теологии Мавераннахра. Первое доказывает «риуайа» («предание»), сохранившаяся до наших времен. Второе следует из того, что в работах по каламу, написанных матуридитами, то и дело встречаются ссылки на эту

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.30.

рукопись и цитаты из нее. Оба факта чрезвычайно важны и демонстрируют преемственность внутри ханафитской школы».¹

В европейской ориенталистике до Рудольфа Ульриха «Китаб ал-'Алим ва-л-мута'аллим» была всесторонне изучена немецкого профессора Джосеп Шахтом,² который писал, что изучая пути передачи «Китаб ал-'Алим», нужно опустить различные ссылки в рукописях и поздних преданиях, которые могут ввести в заблуждение, и сконцентрироваться на достойном внимания иснаде, который включил в свое издание текста Кавсари. Он свидетельствует о том, каким образом данная книга попала в Балх (совр. Мазари Шариф, Афганистан) и оттуда была распространена по Мавераннахру. Шахт не признавал достоверность иснада в его полном объеме.³ Его возражения касаются только более поздних столетий. Верхнюю же часть рассматриваемого здесь «ривайи» («предание»), в которых содержится упоминание об Абу Мукадиле, Шахт признает подлинной.⁴ Хронологические промежутки в ней достаточно короткие, и все названные в ней богословы связаны между собой отношениями «учитель-ученик». Абу Мути' ал-Балхи (ум. в 199/814 г.) и 'Исам ибн Йусуф ал-Балхи (ум. в 215/830 г.); Абу Сулайман Муса ал-Джуджани (ум. после 200/815 г.) и Мухаммад ибн Мукадил ар-Рази (ум. в 248/862 г.); Абу Бакр Ахмад ибн Исхак ал-Джуджани ученик Абу Сулаймана и одновременно учитель ал-Матуриди и наконец, сам Абу Мансур ал-Матуриди (ум. в 333/944 г.).⁵

«Китаб ал-'Алим ва-л-мута'аллим» имеет следующее содержание: оправдание теологической спекуляции (познание, действие, истина), определение веры, отсутствие иерархии в вере, обещание и угроза, требования одобряемого и запрет порицаемого, вера и грех, определение

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.30.

² См.: Schacht Joseph. An Early Murci'ite Treatise: The Kitab al-'Alim wal-Muta'allim. Brill: Orien's, 1964. –С.98.

³ См.: Там же. –С.99.

⁴ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.31.

⁵ См.: Там же.

неверия, возражения оппонентам, защита принципа ирджа' (обещание и угроза), позиция по отношению к хариджитами, поклонение (ибада) и т.д.

Другой исследователь творческого наследия Насафи - Мухаммад Анвар Иса, во введении к его «Табсирату-л-адилла» также утверждает, что «Ал-'алим ва-л-мута'ллим» принадлежит Насафи, и сомнений в этом нет.¹ Приведем его список произведений мыслителя:

1. Табсирату-л-адилла («Объяснение доказательств»).
2. Тамхид ли кавайди-т-тавхид («Введение в правилах науки единобожия»).
3. Бахру-л-калам («Море знания калама»).
4. Тасаййуду-л-кавайд фи илми-л-акаид («Обоснование правил в науке вероубеждения»).
5. Манахиджу-л-а'имма фи-л-фуру' («Методы ученых в доктринах юриспруденции»).
6. Ал-ифсад ли хида'и-л-ахли-л-илхад («Разоблачение обмана заблудших еретиков»).
7. Изаху-л-худжа фи кавни-л-акли худжа («Разъяснение аргументов, что разум из доводов»).
8. Шарху «Джаме'-ул-кабир» (Толкование «Большого сборника»).

Итак, как мы убедились, осуществить полную классификацию трудов Насафи сегодня очень сложно, здесь требуются усиленная работа специалистов высокого класса и наличие первоисточников для выявления их идентичности и аутентичности. Те попытки, которые были предприняты арабскими и иранскими исследователями, в отличие от западных, носят поверхностный характер. В данном случае следует использовать герменевтическую методику «понимать», только так можно определить подлинность первоисточников.

¹ См.: Мухаммад Анвар Иса. Дар тахкики «Табсирату-л-адилла»-и Абул Му'ини Насафи. -Т.1. -С.23.

Из трех вариантов классификации трудов мыслителя, которые мы рассмотрели, по нашему мнению, ни один не соответствует реальности. Конечно, в этих классификациях указаны произведения, принадлежность которых перу Насафи не вызывает никаких сомнений. Это в первую очередь знаменитый трактат мыслителя «Табсират-л-адила фи усули-д-дин ала тарикати Имом Абумансури Матуриди»¹ («Объяснение доказательств основ религии, согласно школе Имама Абу Мансура аль-Матуриди»).

Почти во всех первоисточниках утверждается принадлежность данной книги Насафи и подчеркивается, что в школе матуридия после «Китабу-т-таухид» Абумансура Матуриди она считается вторым достоверным и авторитетным источником.²

К примеру, Хаджи Халифа в своем «Кашфу-з-зунун», особо подчеркивая значимость этой книги Насафи, отмечает, что она отличается от других книг по каламу не только по содержанию и объективности, но и по своей методике и принципу изложения, которые превосходны. В ней нет крайностей в изложении доктрины матуридия.³ Об оригинальности, стиле и месте этого произведения в истории калама пишут также Кураши в «Джавахиру-л-музийа» («Сияющее сокровище»), Лакнави в «Фавоиду-л-бахия» («Великолепная польза»), Ибн Кутлубига в «Таджу-т-тараджим» («Корона жизнеописания»), Исмаил Пашша Багдади в «Хадяту-л-орифин» («Благостыня мыслителей»), Кафави в «А'аламу-л-ахёр» («Наилучшие теологи»), Шайхзаде в «Назму-л-фаваид» («Прелесть пользы»), Зирикли в «Ал-а'лам» («Великие мыслители»), Кахала в «Му'джаму-л-муаллифин»⁴ («Сборник авторов») и т.д.

¹ Абул Му'ина Насафи. Табсират-л-адила фи усули-д-дин. – Т.1.

² См.: Гали К. Абумансур ал-Матуриди хайатуху ва арауху-л-акидийа. - Тунис, 1989. - С.20.

³ Хаджи Халиф. Кашфу-з-зунун. - Бейрут: Эхёи туроси араби.Т.2. – С.337.

⁴ См.: Кураши. Джавахиру-л-музия. Т.II. –С.189; Лакнави. Фавоиду-л-бахия. - Каир: Дору-л-китоби исломи.-С. 355; Ибн Катлубига. Таджу-т-тараджим. – Лейпциг, 1862. – С.58; Исмаил Пашша. Хадяту-л-орифин. – С.355; Кафави. А'аламу-л-ахёр. – С.195; Шайхзада. Назму-л-фаваид. - Египет: Хазарат кадим. 1317. –С.12; Зирикли. - Ал-

Оригинальные рукописные варианты «Табсирату-л-адила» Насафи сохраняются в библиотеках «Нури ислами» Истанбула, №20979, «Уммавийа» Истанбула, № 3023, «Искандарийа» Египта, №779, «Тал'ат» Египта №5649, «Азхария» Египта №301, «Дорулкутуб» Египта №10 и т.д.

Арабский исследователь «Табсирату-л-адилла» Насафи - Мухаммад Анвар Иса - считает, что в аутентичности данной книги сомнений нет, так как автор дает некоторые сведения о себе и в особенности упоминает о своих учителях.

В XI в. спор с ашаритами становится доминирующим мотивом в учении ханафитов Мавераннахра. Наиболее известные ашариты в период правления Саманидов (903-999гг.) и Газневидов (926-1040гг.) сосредоточились именно в Нишапуре – столице государства. Среди них были такие мыслители как Абу Бакр Мухаммад ибн ат-Таййиб ал-Бакилани (940-1013гг.), Абу Бакр Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Исбахани, известный как Ибн Фурак (941-1015гг.), Абу Мансур Абдул Кахир ибн Тахир ал-Багдади (980-1037гг.), Абул Маали Абдул Малик ибн Абдуллах ал-Джувайни (1028-1085гг.), и др. Так, в «споре об атрибутах Ибн Фурак занимал антиантропоморфистскую позицию, полагая, что антропоморфные термины могут быть применимы к Богу только аллегорически, а сам Бог должен пониматься как трансцендентный. А Джувайни, используя «теорию модусов» Абу Хашима, идентифицирует «модусы» с «атрибутами», стараясь вписать полученный концепт в ашаритский контекст. Помимо этого, он устраняет различие между атрибутами самости (нафсийа, затия) и существования (ма'навия). Атрибуты самости – это те, что имеют отношение к «нафс», сущности как «самому» в душе и неотделимы от нее. Атрибуты существования – это те, которые имеют отношение к «причине» (илла), содержащейся в Боге. Например, атрибут «знающий» восходит к «знанию», к «ма'на», к «взаидействительной

а'лам. Т.7. –С.341; Кахала. Му'джаму-л-муаллифин. - Бейрут: Дару эх'и туроси араби. 1376.Т.13. – С.66.

сущности», которая содержится в Боге. Точно так же, когда он говорит о модусах, он различает те, которые «причинены», и те, которые «не причинены» в том самом характерном смысле. Таким образом, хотя Джувайни и использует понятие «модус», он фактически уходит от му'тазилитского «та'тил» и отрицания божественных атрибутов, оставаясь в рамках ашаритской традиции». ¹

Такой же подход у ашаритов Нишапура и к анализу божественного атрибута «созидать». В лагере ашаритов он был немного «раздут». Этот атрибут тоже был одной из причин спора между ними и матуридитами Мавераннахра. Решая данный вопрос, Абул Му'ин Насафи, как и Абул'Иуср Паздави, базировались на убеждении ханафитов Мавераннахра, которые называли Бога извечным творцом, правильным. ²

Абул Му'ин Насафи необычайно широко освещает эту проблему в «Табсирату-л-адилла» и конкретно описывает, вокруг каких центральных пунктов разворачивалась полемика с аш'аритами Нишапура. ³

По словам Насафи, «трое нишапурских аш'аритов начали стремительную атаку против ханафитов – матуридитов Мавераннахра. При этом двое распространяли лишь краткую полемику, в то время как третий отличался особым упорством и дерзостью. Он собрал аргументы из Корана, юриспруденции, грамматики и рациональной теологии, чтобы поносить ханафитов. Но в конце он еще и увенчал свою филиппику коварным наветом, что ханафиты всего «лишь кощунственные новаторы», ибо того, что они говорят об атрибуте «созидание», не утверждал ни один авторитет прошлого и ни один из предков. Речь идет «не более чем о свежевывдуманной ереси, которая появилась на северо-востоке Ирана только после 400-го, то есть после 1010-го года».

¹ См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. – С.79-82.

² См.: Насафи А. Табсирату-л-адилла. - Т.1. – С.310-312.

³ Там же. – С.355.

Упрек действительно был серьезными и тяжким и вынуждал Насафи на него отреагировать. Он делает это со всей тщательностью, совершая объемный экскурс в историю. Основная мысль заключается в том, что учение, о котором идет речь, не новое, его всегда придерживались сторонники Абу Ханифы. Чтобы подтвердить это утверждение, перечисляются поименно почти все ханафитские авторитеты. Важнее всего для Насафи то, что так думали ханафиты не только в Ираке или других областях ислама. Они следовали этому учению именно в Мавераннахре, в котором ключевую для Насафи роль играет город Самарканд. Поэтому он перечисляет множество самаркандских ученых II-III века по хиджре и объявляет, что все они уже тогда выступали за вечность атрибутов божественной деятельности».¹

Дискуссии с аш'аритами дали Насафи повод выдвинуть наследие Матуриды на первый план. Но это произошло не потому, что он чувствовал себя связанным с аш'аритами. Это произошло по причине конкуренции и вследствие жесткой ссоры. Поэтому важно знать, что ханафитский матуридитский калам в Мавераннахре дважды испытал потрясения, и это каждый раз приводило к качественным изменениям: к началу IV/X в. - с появлением му'тазилиты, в пику которой Матуриды сформулировал свой собственный калам; и в V/XI в. - благодаря вызову аш'аритов, приведшему к тому, что матуридия оформилась как школа.

Рудольф Ульрих особенно акцентирует внимание на том, что в этой книге Насафи часто называет имя Матуриды, цитирует его отдельные предложения из его сочинений (прежде всего из «Китаб ат-Таухид», а также из «Та'уилат» и «Макалат»). Но еще важнее то, что его «Табсирату-ладилла», даже если там не упоминается имя Матуриды, представляет собой единственный критический обзор «Китаб ат-Таухид». Полностью название сочинения звучит так: «Табсират ал-адилла фи усул ад-дин 'ала тарикат ал-

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриды и суннитская теология в Самарканде. – С.249.

имам Аби Мансур ал-Матуриди», и оно вполне оправдано. Нередко на многих страницах этого сочинения можно проследить параллельные формулировки и аргументы, причем язык Насафи, как правило, более понятен. Рудольф Ульрих после анализа полемики матуридитов и ашаритов приходит к выводу, что текст Насафи не только помогает человеку интерпретировать калам Матуриди; он также может быть очень полезен и при филологической реконструкции «Китаб ат-Таухид».¹

Таким образом, основная идея этой книги Насафи – это подтверждение фундаментальных идей «Китаб ат-Таухид» Абу Мансура Матуриди и защита основ веры ханафизма. Насафи более систематически и открыто приводит доказательства того, что в Мавераннахре цитируют великого куфийца Абуханифу. «Цель Насафи - доказать, что его учение передавалось из поколения в поколение полностью и непрерывно. Пример, на котором он это демонстрирует, - одна из проблем в учении об атрибутах. Написанное им в этой работе является одновременно и преклонением перед традицией, и программой на будущее».²

В первых строках труда Насафи говорится, что «во всем Мавераннахре и Хорасане все передовые умы были среди последователей Абу Ханифы (инна а'иммата асхаби Аби Ханифа ...куллахум), которые следовали его путем как в «принципах» (усул) так и в «ветвях» (фуру') и которые держались в стороне от и'тизал (т. е. учения му'тазилитов), и в давние времена придерживались одних и тех же взглядов по проблеме атрибутов. Затем в качестве доказательства приводится исторический экскурс, в котором объясняется, кого следует понимать под ведущими ханафитами Мавераннахра».³ В нем Насафи описывает историю Самаркандской школы, перечисляя абсолютно всех ученых, придерживавшихся, по его мнению, одних и тех же теологических воззрений. Начинается этот список с Абу Ханифы,

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.146

² Там же. – С.4

³ Там же.

продолжается Мухаммедом ал-Хасан аш-Шайбани, и через множество имен он приводит читателя к Матуриди и к ученым более позднего периода. Таким образом, «Матуриди трактуется как одно - пусть даже и выдающееся - звено «в гомогенном ряду» каламистов. Его вклад, согласно этой концепции, состоит в том, что он с особым блеском и остроумием служил учению, которому в основном следовали все. Поэтому Насафи в нескольких местах повторяет, что Матуриди всегда ссылался на высказывания основателя школы из Куфы».¹ И, наконец, он еще усиливает похвалу, возводя ученого из Самарканда в ранг одного из лучших знатоков воззрений Абу Ханифы (а'рафу-н-нас би-мазхаби Аби Ханифа).

Трактат «Бахру-л-калам»² тоже считается, причем бесспорно, сочинением Насафи. Его многочисленные рукописи имеются во многих библиотеках государств мира, в том числе Турции, Ирана, Египта и др.

Рукописи этой книги сохраняются также в библиотеке Дубай, №766, в «Авкаф» Багдада, №1_4365, «Дару-л-кутуб» Египта, № 113, «Захирийа» Дамаска, Александрии и др.

Толкование данного произведения Насафи под названием «Гайату-л-маром фи шархи «Бахру-л-калом» («Цель достижения в разъяснении «Бахр ал-калама») было осуществлено Алламом Бадриддином Хасаном ибн Абубакром Ахмадом Мукаддаси (ум.832 г.х.).

Ещё один трактат мыслителя под названием «Ат-тамхид ли кавайи-т-таухид»³ («Освещение в правилах науки единобожия») также посвящен проблемам единобожия и полемике Насафи с главными оппонентами школы матуридия. Мыслитель, придерживаясь тех же тезисов, которых придерживался Абу Ханифф, в «Рисала Усману ал-Батти» («Письмо Усману ал-Батти»), «Фикх ал-абсат» («Простейшее знание») и др., а также тезисов,

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.4.

² См.: Абул Му'ин Насафи. Бахру-л-калам. - Дамаск: Дару Фарфур, 2000.

³ См.: Абул Му'ин Насафи. Ат-тамхид ли кавайиди-т-таухид. - Каир: Мактабату-л-азхария, 2006.

изложенных в более поздних сочинениях ханафитов – матуридитов, постоянно в похожих формулировках, однако не ограничиваясь повторением доктрины, а обосновывая ее, активно выступает против своих противников.

Другая каламистская книга Насафи - «Изаху-л-махаджа фи кавни-л-акли худжатан» («Разъяснение аргументов, что разум также из доводов»). Это фундаментальное и очень важное произведение мыслителя. Многочисленные его рукописи находятся в различных книгохранилищах мира, в том числе в библиотеках Файзуллах Эфенди Стамбула и «Джаме'у-л-азхар» Каира. В этой книге, как и в предыдущих, рассматриваются проблемы единобожия, однако акцент делается на проблемы каламистского рационального характера.

Трактаты «Шархи «Ал-джаме'у-л-кабир ли-ш-Шайбани фи фуру'» («Толкование «Большого сборника» аш-Шайбани в мусульманском праве») и «Манохиджу-л-аймма фи-л-фуру'» («Методы ученых в доктринах ислама (юриспруденция)») по содержанию очень близки и главным объектом их анализа является правовая проблема ханафизма «фуру'» - «ветви». Причем в этих двух книгах Насафи делает акцент на опыт Самаркандской ханафито-матуридитской школы по вопросам «фуру'».

Как мы уже писали, при классификации произведений Насафи необходимо выявить и учитывать вполне определенный и конкретный признак, присущий всем произведениям мыслителя. Для носителя арабского языка очевидно, что сочинения мыслителя в текстовом и лингвистическом отношении имеют свои специфические особенности. На наш взгляд, именно игнорирование этих особенностей и привело к тому, что многие исследователи стран Ближнего и Среднего Востока приписали Насафи многочисленные произведения. Между тем для выражения своих идей он использовал уже вполне устоявшиеся термины и сравнительно простую схоластику, благодаря чему он внес свой вклад в духовные достижения Мавераннахра и Хорасана. Начиная с XII в., даже те каламисты, которые не

приняли теорий и доктрину Абу Мансура Матуриди, благодаря усилиям Насафи были как бы заморожены его терминологией и очень свободно ею пользовались.

Труды Насафи способствовали распространению идей матуридизма в указанном регионе и за его пределами. Для каламистов Мавераннахра и Хорасана сочинения мыслителя служили традиционными пособиями для постижения науки калама. В итоге при участии Насафи ханафитско-матуридический калам стал одной из ведущих школ во всем исламском мире.

1.3. Идеиные истоки философских и религиозных воззрений Абул Му‘ина Насафи

Философские и религиозные воззрения Насафи являются органической частью средневековой персидско-таджикской культуры. Это учение выражало «характерные интенции мироосмысления этой культуры, поэтому оно не может быть сведено к простому воспроизведению философских и мировоззренческих основ той или иной школы. Очевидно, что в условиях развития эпохи средневековья народов Мавераннахра и Хорасана взаимосвязь между философским и религиозным мироосмыслением, с одной стороны, и идейные расхождения между религиозными школами, с другой, способствовали формированию ряда влиятельных религиозно-философских течений, каждое из которых претендовало на выражение истины. Бурные диспуты между этими течениями и их идейные столкновения с очевидностью свидетельствуют о том, что, несмотря на господство религиозного мировоззрения, внутренняя сущность, общий характер и особенности каждого течения имели непосредственную связь с источниками слабо связанными с религией или вовсе не связанными с ней».¹ Учение и воззрения

¹ См.: Якубов С. Учение Абу Мансура Матуриди о бытии и познании. Дисс. раб. к.ф.н. - Душанбе, 2017. –С.53

представителей ханафитско-матуридийской школы, в том числе и Насафи здесь не были исключением.

Насафи, как доминирующая фигура поколения мыслителей, пришедших после Абу Мансура Матуриди, так же, как и его предшественники, придерживался промежуточной позиции между двумя доктринами диаметрально противоположных школ – ортодоксии и му'тазилитов, преобладавшей во всех фазах развития матуридитской школы. В своих трудах, особенно в «Табсирату-л-адила фи усули-д-дин ала тарикати имам Абу Мансур Матуриди» («Объяснение доказательств и основ религии, согласно школе Имама Абу Мансура аль-Матуриди») он аргументированно доказывает, что цель его учения сводится не к простым спекулятивным рассуждениям, а к подтверждению представлений Абу Ханифы и Абу Мансура Матуриди (принцип старшинства), выявлению философских основ их взглядов и подкреплению их собственно философскими и схоластическими рассуждениями. При этом в своем анализе он склонялся к диалектике.

Суть калама, как схоластической дисциплины, по утверждению его исследователей «сводится не к простым спекулятивным рассуждениям, следующим религиозным догмам или авторитетам, а рассуждениям, в первую очередь полагающимся на разум, требующим обоснованного выбора утверждений, их логической проверки, особенно в том случае, когда эти утверждения носят религиозный характер, поскольку важной определяющей чертой калама является то, что он отталкивается от специфической религиозной проблематики».¹

С учетом данного положения, можно считать, что свою задачу Насафи видел в сохранении рационалистических тенденций в матуридитском каламе, он стремился легализовать эту дисциплину как рациональное направление и

¹ Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. -Новосибирск, 2008. - С.6.

тем самым убересть его не только от нападков ортодоксов – традиционалистов (консервативный слой мусульман), му'тазилитов, но и, как бы парадоксально это не прозвучало, от ашаритов Нишапура. Эти последователи ашаризма «открыто упрекали жителей Мавераннахра в недопустимых нововведениях»,¹ которые пропагандировались в Самарканде и его окрестностях. Данные «нововведения в «лагере нишапурских ашаритов» «заклеймили как еретическое изобретение V/VI века, чуждое передовым теологам прошлого».²

Для того чтобы опровержение было более эффективным, Насафи должен был использовать аргументы в пользу своей школы, чтобы раз и навсегда прояснить ситуацию и разрешить все сомнения. Защита «верности учения» способствовала тому, что Насафи обратился к изучению огромного количества трудов мыслителей античности и современных ему авторов. Эти источники стали основополагающими началами формирования его мировоззрения. Ведь «фундаментальная роль сознания в человеческом поведении находит свое выражение через мировоззрение по той причине, что человек представляет себе мир в соответствии с тем, как он сам в этом мире укоренен. Мировоззренческая картина мира встраивается так, чтобы посредством представления о реальности дать разумное обоснование жизненным ценностным ориентациям людей, отождествляющих себя с культурой, мироощущение которой определено подобными ценностями».³

Иначе говоря, Насафи должен был путем своего «представления о реальности», с позиции разума и рациональности обосновать соответственно и свои «жизненные ценностные ориентации». Таким образом, картина мира, представленная в философских учениях о бытии, чаще всего выражала адаптацию ценностных ориентиров общества и основных форм социального

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.5.

² Там же. – С.6.

³ Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). - Томск: Изд-во Томского архива, 2003. – С.4.

поведения человека к миру соответствующей культуры и социальному целому.¹

Анализ трудов Насафи показывает, что все его философско-каламистские идеи имеют свои теоретические и мировоззренческие источники. С одной стороны, это были важнейшие мировоззренческие тезисы, закрепленные в Коране, Сунне и религиозных книгах, а с другой мыслитель пытался глубже вникнуть в самые различные философские и научные интенции мироосмысления.

Согласно Насафи, человек выстраивает в своем мышлении последовательность своих действий, и его представления о мире в виде знания о свойствах предметов, об их связях и взаимодействиях и о результатах таких взаимодействий являются необходимым условием организации предметного действия.

Предметное действие, о котором писал Насафи, в рамках его «философской картины мира», еще раньше получило закрепление в Коране и Сунне. Такое частое обращение мыслителя к этим религиозным источникам, с одной стороны, было своего рода требованием времени и нравственно – интеллектуальным долгом каждого мыслящего человека, а с другой, оно стало традицией для всех членов социума, в том числе и для интеллектуалов. К этим источникам обращались все.

На наш взгляд, влияние мыслителей Мавераннахра и Хорасана на развитие духовной жизни стран Ближнего и Среднего Востока трудно переоценить. По мнению таджикского исследователя Т.М.Гуламова, «одними из первых народы этого региона начали изучение Корана, к чему они призывали и другие народы, они также использовали изречения (хадисы) основателя ислама, и одна из сильнейших школ по изучению хадисов существовала именно в Хорасане и Мавераннахре. Многие исследователи

¹ Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). - Томск: Изд-во Томского архива, 2003. – С.4.

истории раннего ислама, в том числе Абдурахман Раф'ат-паша, убеждены, что среди последователей и приближенных пророка было семь представителей из Хорасана и Мавераннахра, а иранские чтецы Корана довели искусство чтения этой священной книги до совершенства».¹

Именно в этот период Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839-923гг.) в своем сочинении «Джаме' ал-байан фи тафсири Кур'ан» («Сборник разъяснений в толковании Корана»), впервые систематизируя и структурируя содержание Корана, «разделил коранические тексты на три категории: 1) те, которые недоступны пониманию людей; их подлинный смысл известен только Аллаху; 2) те, смысл которых можно выяснить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому пророку; 3) те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов».²

Более того, одними из знатоков хадисов, записавших последовательность устной передачи хадисов от пророка, были хорасанцы как Муслим ибн Хаджжадж Нишапури, известен как Имам Муслим (821-875гг.), Абу Иса Мухаммад ибн Иса ат-Тирмизи (824-892гг.) и Абу Дауд Сулайман ибн Ашъас ас-Сиджистани, известный как Абу Дауд (817-888гг.) и др. Другой известный собиратель хадисов хорасанец Абузакарийа ибн Яхья ибн Муайян Сарахси (ум.855г.) утверждал, что «своими руками написал тысячу тысяч хадисов»³. Одним из знаменитый собиратель и исследователь хадисов был Абу Абдуллах Мухаммад ибн Исмаил ал-Бухари (810-870гг.), более известен как Имам ал-Бухари. Его работа «ал-Джами' ас-сахих» («Достоверный сборник») получил известность во всем мусульманском мире. Она является одним из шести основных суннитских сборников хадисов (ас-

¹ Гуламов Т.М. Этнорелигиозные и этнокультурные процессы принятия ислама в Центральной Азии (философско-религиоведческий анализ): Автореф. дисс. к.ф.н. – Душанбе, 2011. –С.19

² Там же.

³ См.: Абдулхай Хабиби. Афғонистон баъд аз ислом. - Т. 2. –С.776-778.

сихаху-с-ситта). Большинство богословы считают «Джами ас-сахих» самой достоверной исламской книгой после Священного Корана.

В развитии школы экзегезы (тафсира) также велика заслуга следующего поколения ученых Хорасана и Мавареннахра, которые при толковании Корана использовали ссылки на аллегории, при этом в своих комментариях они нередко ссылались на многочисленные хадисы Сунны. К числу известных комментаторов Корана принадлежали Хафиз ад-Дин Абул Баракат Абдуллах ан-Насафи (ум.710г.), Абул Хасан Мукатил ибн Сулейман ал-Балхи (ум.767г.), Абу Мухаммад ал-Багави, известный как ал-Хафиз ал-Багави (1044-1122гг.), Абул Касим Махмуд ибн Умар аз-Замахшари (1075-1144г.г.), Фахруддин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Умар ар-Рази (1149-1209гг.)¹ и др.

Труды вышеперечисленных учёных и философов Насафи использовал в своих экзегетических и теологических исследованиях. В его эпоху экзегеза, как и в предыдущие периоды, получила свое более чем достаточное развитие в традиции «толкований» (тафсир, таъвил), тогда как потребность доктринального оформления ислама удовлетворялась «вероучением» (а'кида). И экзегеза, и вероучение ко времени Насафи были развиты достаточно хорошо. Более того, главной книгой его учителя Матуриди Самарканди в области «толкований» была «Та'вилоту-л-Кур'ан» («Толкование Корана»), или «Та'вилоту ахли-с-сунна» («Толкование ахлу-с-сунны»), которая наряду с вышеназванными трудами, являясь одним из источников формирования мировоззрения Насафи сыграла большую роль и в обосновании им своей интеллектуальной позиции.

Как считает таджикский исследователь творческого наследия Матуриди Самарканди С.Якубов² учение о толковании Корана продолжало развиваться

¹ См.: Ибн Курбан. Дар дурухаи фано ва эҳёи миллати кадим. – С.73; Али-Заде А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007.

² См.: Якубов С. Учение Абу Мансура Матуриди о бытии и познании. Автореф. дисс... к.ф.н. - Душанбе, 2017. –С.15

и в эпоху Матуриды, и его труд стал одним из первых официальных комментариев Корана в Мавераннахре. Благодаря этой книге в Мавераннахре и Хорасане сформировались каноны классического комментария. Основой этой науки являлся следующий постулат: каждый разумный человек должен понимать и осознавать разницу между «словом Бога» и речами простых смертных. Поэтому «божье слово» считалось Истиной в последней инстанции, кроме нее другой истины не существует.

«Для правильного толкования Корана Матуриды использовал особую методологию, позволяющую сохранить первоначальный смысл священного текста (трактовать Коран: на основе самого Корана, с помощью Сунны, словами и делами сподвижников, примерами из арабского языка). Таким образом, значение коранического текста для Матуриды и его последователя Насафи заключалось в парадигматическом закреплении тезиса о едином первоначале множественного мира, стоящем к этой бесконечной множественности в генетическом отношении и тем не менее совершенно от нее отличным, и о человеке как носителе разума и этического начала, поставленном выше всех существ и наделенном властью распоряжаться мирозданием к своей пользе»¹.

Для иллюстрации вышеуказанных идей приведем некоторые примеры из творческого наследия Насафи. В «Табсирату-л-адилла» мыслитель, опираясь на суры и аяты Корана, утверждает, что Творец (мухдис) существует. Его доводы и аргументы направлены на защиту и в пользу сотворенности (хадас) мира. Занимая рационалистическую позицию по отношению к познанию Бога, мыслитель пишет, что познавать Его следует естественными путями. Согласно его рассуждениям, все знакомые людям вещи и явления своими корнями уходят к Богу, так как мир является Его творением. То, что творение содержит указания на своего Творца, он знал из не подлежащего сомнению

¹ См.: Якубов С. Учение Абу Мансура Матуриды о бытии и познании. Автореф. дисс... к.ф.н. - Душанбе, 2017. –С.15.

источника. Это было написано в Коране, причем во многих местах, например, в суре Нахл (Пчелы), где сказано: «Он выращивает ею (водой – М.Э.) для вас посева маслины, пальмы, лозу и все плоды; поистине, в этом – знамение для людей, размышляющих! И подчинил Он вам ночь и день, солнце и луну; и звезды подчинены Его повелением, поистине, в этом – знамение для людей разумных! И то, что рассеял Он для вас по земле разным цветом; поистине, в этом – знамение для людей вспоминающих!».¹

Кроме того, есть достоверные факты, что Насафи многое постиг благодаря чтению книги своего прадеда Абу Мути' Макхул ан-Насафи (ум. 318/930г.) «Китаб ар-радд ала ахл ал-бида' ва-л-ахва» («Книга опровержения последователей заблудших течений»), где утверждается, что «ни один человек не может оправдать свое неверие тем, что он недостаточно знаком с откровением, ибо Бог не только послал нам пророков для наставления, но дал и другие доказательства (худжадж) своего существования, а именно, знаки (айат), примеры ('ибар), нашу собственную слабость (за'ф) и бессилие ('аджз), а также тот факт, что мы (как случайные создания) постоянно переходим из одного состояния в другое (ат-тахуил мина-л-хал ила-л-хал). Из этого не следует, что мы можем воспринимать Бога с помощью органов чувств, но вполне следует, что каждый, кто одарен разумом, в состоянии познать его, исходя из сотворения».²

Таким образом, Насафи каждым своим аргументом в ходе дискуссий со всеми оппонентами, показывая свою зависимость от откровения и опираясь на высказывание Матуриди в «Китабу-т-таухид»,³ настаивал на том, что человеку нужен импульс откровения, для того чтобы вообще осознать существование Творца.⁴

¹ Коран. Сура 16; аят 11-13/Пер. И.Ю. Крачковского. - М., 1990.

² См.: Абу Мути' Макхул ан-Насафи. Китаб ар-радд ала ахл ал-бида' ва-л-ахва. Дар тахкики Бернард Мари. - Каир 1980. –С.71-72.

³ См.: Матуриди Абумансур. Китабу-т-таухид. - Бейрут: Дар ас-садир, 2007. –С.176.

⁴ См.: Абул Му'ини Насафи. Табсирату-л-адилла. - Каир: Азхария ли-т-турос. 2011. Т.2. –С.672.

В «Табсирату-л-адилла», говоря о пророках, он часто обращается к высказываниям пророка ислама. Даже тогда, когда говорит о создании человека Богом: «Однажды пророк увидел мужчину, который ударил по лицу другого человека. Он остановил мужчину и сказал, что «Всевышний Бог создал человека по своему образу»,¹ как было предreshено в «скрижали». Далее Насафи попытался раскрыть суть данного хадиса, рассматривая каждое его слово.

Наряду с вышеназванными источниками в трудах Насафи особое место занимает фикх. По утверждению российского правоведа, специалист в области исламского права (фикх) Леонид Рудольфович Сюкияйнен «Фикх – наука и универсальная система социальных норм и правил внешнего поведения»,² и «развиваясь на протяжении веков в целом в общем русле религиозных представлений, под влиянием практики сумел выработать ряд концепций, которые спонтанно приближались к усвоению правовой идеи».³

В познании фикха Насафи опирался в первую очередь на «ал-Фикх ал-Акбар»⁴ («Величайшее знание»), «Муснад» Абу Ханифы, «Китаб-ул-харадж», «Китаб-ул-хийал» Имам Абу Юсуфа, «ал-Мабсут», «ал-Джаме’-ул-кабир» и «Джаме’у-с-сагир» Имам Мухаммада Шайбани, «Китабу-ш-шуа» и «Лу’луёт» Макхула Насафи (ум.930г.), а также на труды мавераннахрских и хорасанских факихов, таких, как Абу Абдуррахман Абдуллах ибн Мубарак (736-797 гг.), Абу Лайс ас-Самаракнди (ум.1003г.), Абу Ахмад ал-И’язи Фахрулислам ал-Паздави (ум. 1089 г.), Шамсу-л-аимма Абу Сахл ас-Сарахси (1009-1090гг.) и др.

Опираясь на Коран и Сунну, как каноническую основу фикха (права), Насафи в то же время не забывал и о других источниках, особенно трактатах Матуриди по фикху - «Китаб ма’хаз аш-шара’е», «Китабу-л-джадал»,

¹ Насафи. Табсирату-л-адилла. - Каир: Азхария ли-т-турос, 2011. Т.1. – С.288-289.

² Сюкияйнен Л.Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. М., 2008. –С.5.

³ См.: Абу Ханифа. Аль-Фикх аль-акбар. Величайшее знание. - Казань, 1999.

⁴ Там же.

«Китабу-т-тавхид» и др. Мыслитель попытался развивать эту науку далее, прежде всего в таких вопросах, как отменяющих и отмененных норм, соотношение общего и частного и положений закона. Он выявил не текстуальные источники права, разработал рациональные процедуры получения нового знания и уже текстуально зафиксированного. К последним относятся прежде всего «кийас» («соизмерение»)¹.

Защищая от нападков оппонентов идеи Абу Ханифы и Матуриди Самарканди и одновременно развивая их, Насафи попытался обосновать механизм описания соотношения между началом и следствием как между «основой» (асл) и «ветвью» (фар'), что позволило осмыслить связь между первично-утвержденным и зависимым, между общим ('ом) и частным (хос), между предшествующим и последующим, изначальным и производным как единым отношением. Объясняя же отношения между явным (захир) и скрытым (хафи), он подошел к пониманию структуризации внешнего мира и знания о нем, как этого сделал сам Матуриди в свое время.² Другим важнейшим элементом его общего теоретического инструментария стало учение о смысле (ма'на), в котором были разработаны принципы понимания слова и вещи, принятые в том числе и в философии.³

Именно с помощью права (фикх) Насафи приблизился к главной цементаобразующей основе калама - «вероучению» (акида). По мнению многих исследователей арабо-мусульманской философии, «вероучение» было особенно близко к фикху, который базировался на учении о «поклонении» и на науке о «взаимоотношениях». И в рамках «поклонения» фикх оказывался тесно связанным с «вероучением». «Вероучение» исторически обрело самостоятельность и получило определенное догматическое оформление в виде краткого набора тезисов: это вера в

¹ См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. - Т.2. – С.761-773.

² См.: Якубов С. Учение Абу Мансура Матуриди о бытии и познании. Дисс. раб. к.ф.н. –С.55.

³ Там же.

единственного Бога, в Пророков и Посланников, в Ангелов, в Судный день, в Писания Бога, в воскрешение после смерти, а также в Судьбу (преопределение добра и зла)».¹ Эта доктрина является главным источником учения и мировоззренческим фундаментом творчества Насафи. Свое же теоретическое оформление она получила в трудах великого факиха Абу Ханифы. Средневековый историограф Ибн Надим называет четыре из трактатов Имама Аъзама: «Величайшее знание» («ал-Фикх ал-Акбар»), «Учитель и ученик» («ал-Алим ва-л-мута'аллим»), «Письмо Усману ал-Батти» («Рисала ила Усман ал-Батти») и некий труд под названием «Опровержение кадаритов» («Радд ала ал-кадарийа»)².

Кроме того, с именем Абу Ханифы связаны еще два произведения - «Завещание о единобожии» («Васийа фи ат-таухид») и «Упрощенное знание» («Фикх-ул-абсат»), подлинность и аутентичность которых еще не доказана.

«Из перечисленных книг и трактатов Абу Ханифы, самым известным является «Величайшее знание» («Фикх-ул-акбар»), считающееся первым кратким изложением основных постулатов суннитского (ахлю-с-сунна ва-л-джамаа) вероучения».³

По утверждению российского исследователя Рустама Батыра, в наследии Абу Ханифы центральной темой «является тот комплекс вопросов раннего калама, который связан с проблемой соотношения веры и деяния, а также производной от нее проблемы статуса «[велико] грешника» в мусульманской общине».⁴

Здесь Рустам Батыр имеет в виду прежде всего веру, которая представлена двумя сторонами: внутренней, известной лишь одному Богу, и внешней, «явленной» через ее публичное «засвидетельствование на словах».

¹ См.: Насафи А. Табсирату-л-адилла. Ч.2 –С.756; Матуриди С. Китаб ат-таухид. – С.377; Ахмед С.К. Исламское вероучение (акыда). М.: Сад, 2010. –С.29-30.

² См.: Ибн ан-Надим. Ал-Фехраст. - Лондон: Фуркан, 2009. –С.15-17.

³ Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие/Под общ.ред. Д.В.Мухетдинова. – Нижний Новгород – Ярославль: ИД «Медина», 2007. -ч.1. – С.183.

⁴ См.: Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. – С.185.

«Внутренняя сторона веры, - пишет ученый, - недоступна восприятию окружающих, поэтому следует относиться к человеку, расценивая его как «верующего» или наоборот. Верующий может грешить, совершая при этом «великие грехи» и становясь «великогрешником», может вершить богоугодные поступки, но до тех пор, пока он не отказывается от истины и не впадает в «неверие» и «многобожие», он может «надеяться» на Божье помилование. Кстати, данный тезис проистекает из того, что сама вера не отождествляется с деянием и наличествует в человеке вне зависимости от того, как он исполняет «божественные законы» и «религиозные обязанности». Поэтому не следует обсуждать, что ждет грешника в следующей жизни, «оставив» («ирджа») этот вопрос на суд Всевышнего, равно как и все другие вопросы, где у человека нет должного знания».¹

Соответственно с вышеизложенным тезисам Абу Ханифы, Рустам Батыр приходит к выводу, что «глубина чувств (например, хауф, таква – «[бого] боязненность») и усердие в деле служения Богу у всех людей различны. Но с точки зрения словесных заверений, лишь на основании которых и допустимо суждение о человеке, все мы равны в вере, так как свидетельствуем одни и те же её постулаты. Только такой подход позволит гарантировать в общине каждому верующему «неприкосновенность» (хурма) его жизни и избежать кровопролитных братоубийственных войн».²

В этом и заключается толерантность каламистской доктрины Абу Ханифы и его последователей. Приведенные выше мировоззренческие основы калама Абу Ханифы, стали фундаментальной базой для формирования философско-схоластических воззрений Насафи. Здесь нужно отметить, что основные принципы и проблемы персидско-таджикской философии более или менее определились именно в период зарождения калама, основоположником мавереннахрской школы, которого и был Абу

¹Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. – С.185.

² См.: Там же. – С.186.

Ханифа. В процессе дискуссий каламистов о решении или постановке различных философских вопросов был высказан и непроверяемый, по их мнению, тезис об универсальном и первичном делении на первоначало (Бог) и все прочее (иное чем Бог). Примечательно то, что этот тезис не подвергался сомнению на протяжении всего развития классической персидско-таджикской философии. Согласно ему, вопрос о возможности соотнесения единства начала и множественности порождаемого им мира имел непреходящее значение. Определение их связи опиралось на понимание того, что такое «вещь» и как она может быть представлена как таковая в познании человека. И здесь пространство для дискуссий значительно расширилось, но это уже особая тема и для другого исследования. Здесь же отметим, что изучая основные вопросы своей школы калама, Насафи явно склонялся к познанию им решению проблем онтолого-гносеологического и антропологического характера. Пытаясь понять, как соотносятся единство начала и множественность порождаемого мира и самоидентичности начала, «рассматриваемого в его различных отношениях к «иному»-предметному миру, (Насафи – М.Э.) придает своему учению более систематизированный вид, где ясно прослеживается соотношение калама и философии. Этот его подход и предопределил характер последующего развития калама как важнейшего направления средневековой мысли в Мавераннахре и Хорасане».

Эти споры нашли свое отражение в его «Табсирату-л-адилла», где мыслитель, защищая позицию Абу Мансура Матуриди от нападок нишапурских ашаритов, использует всю свою интеллектуальную мощь. Он хочет доказать своим оппонентам, что они далеки от традиционного мышления Мавераннахра, которое берет свое начало у их куфийского земляка, великого мастера Абу Ханифы. Кроме того, его последователи в этом регионе во главе с Абу Мансуром Матуриди предприняли все попытки, чтобы сберечь и сохранить традиции славных предков. Этим они обязаны

были в первую очередь Абу Мансуру Матуриди. По утверждению Насафи, «Если бы среди них был один только имам Абу Мансур ал-Матуриди, который нырнул в море науки, чтобы поднять на поверхность ее перлы..., то этого было бы достаточно. Кто не знает о его достижениях, мог бы прийти к заключению, что Бог отметил его чудесными силами (карамат) и милостью (мавахиб), поддержкой (тауфик), указанием истинного пути (иршад) и управлением (тасдид) при естественном течении событий (фи-л-адат ал-джарийа), многие ученые вместе взятые не обладали тем знанием, которое собрано им одним.¹

Из контекста «Табсирату-л-адилла» следует, что мыслитель борется за то, чтобы его учение, которое берет свое начало в трудах духовного наставника, восторжествовало над его противниками и оппонентами. Как мы уже отмечали, ведя диспуты главным образом с нишапурскими каламистами ашаритского толка, Насафи не ограничивался только каламистскими аргументами, а попытался использовать и философско – метафизические идеи и методы представителей античной философии. Это особенно ярко выражается при анализе им таких проблем, как «отрицание возможности бесконечности» и цепочки причин, которую невозможно представить без начала. Эти проблемы, которые рассматривались почти всеми каламистами матуридитского и ашаритского толка, напрямую были связаны с вопросами о «случайности мира». Эти проблемы подробно излагаются Матуриди в «Китабу-т-таухид»,² и, видимо, под его воздействиями они «перекочевали» в «Табсирату-л-адилла»³ Насафи. Оба мыслителя считают, что «из возникших во времени частей мира не может составиться бесконечный (и тем самым вечный) ряд». Этот аргумент принадлежит Аристотелю⁴, но сам он был

¹ Насафи. Табсирату-л-адила.- Т.1. - С. 358-359.

² См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.147.

³ См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. - Т.1. –С.196-202.

⁴ См.: Аристотель. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль. Т.1. 1976. – С.22-23; Flashar, Hellmut. Aristoteles. // Grundriss der Geschichte der Philosophie.III. Altere Akademie-Aristoteles- Peripatos. – Stuttgart, 1983. – С.393.

сторонником не «случайности мира», а его вечности, и считал, что как время, так и движение не имеют начала. В отношении же пространства Аристотель придерживался точки зрения, что предположение бесконечного растяжения, т.е. бесконечно вытянутого тела, невозможно. Его аргументация оказала влияние на многочисленных иудейских и мусульманских мыслителей. В философии ал-Кинди (ум. после 250/864 г.) и его последователей тоже встречаются аналогичные идеи. По мнению Рудольфа Ульриха, можно найти и в раннем каламе, т. е. у му'тазилитов, в частности у Назама (ум. до 232/847 г.).¹

На наш взгляд, немецкий исследователь во многом прав, и не исключено, что идеи Матуриды и Насафи имеют не только му'тазилитские корни, но и сформировались под влиянием Аристотеля, ал-Кинди и других представителей восточного перипатетизма.

Предположение о том, что «цепочку причин невозможно представить без начала», естественно, напоминает об Аристотеле, который использовал это основное положение в своем учении о «Первом Двигателе» и утвердил его в качестве генерального принципа.² Но и здесь, считает немецкий исследователь, Аристотель символизирует лишь начало долгой традиции, так как эта мысль приобрела самостоятельность и встречается регулярно, когда в поздних античных или арабских философских текстах речь заходит о Боге как о «первопричине»³. В другом звучании, но с тем же смыслом это представление проникло в му'тазилитский калам. Здесь этот аргумент впервые можно обнаружить у му'тазилита Исафи (ум. в 240/854 г.). У него соответствующие рассуждения очень кратки и сведены до квинтэссенции. Но это не свидетельствует против его принадлежности к этой традиции, а лишь показывает, что он был заинтересован в непосредственном доказательстве

¹ См.: Ульрих Рудольф Ал-Матуриды и суннитская теология в Самарканде. – С.188.

² См.: Там же.

³ См.: Аристотель. Сочинения. Т.1 – С. 22-23.

существования творца.¹ О Насафи можно сказать то же самое, так как он, подобно своему учителю, лишь повторяет, что «каждая цепочка событий должна быть вызвана первой причиной». Кроме того, он дополняет это представление еще одним аргументом: если существует (созданное) произведение, то следует предположить и наличие оказывающего влияние Создателя.²

По некоторым другим вопросам Насафи также был склонен к восприятию некоторых идей других античных мыслителей, в том числе и воззрений об истоках бытия. «Особенно заметно это в мотиве божественного руководства, где скрытым подтекстом Насафи так же, как и Матуриди, повторяет космологическое или теологическое доказательство существования Бога, разработанное в стоицизме».³ Это доказательство давно было известно отцам христианской церкви, и они очень уместно использовали его в своих высказываниях. Не чужда мысль о божественном руководстве и Корану. В суре 27, например, говорится: «Скажи: «Хвала Аллаху, и мир над Его рабами, которых Он избрал! Аллах лучше ли или те, которые становятся Его сотоварищами? Тот ли, кто создал небеса и землю и низвел вам с неба воду? Мы взрастили ею сады, обладающие блеском. Вы не в состоянии были вырастить их деревья! Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?.. Тот ли, кто сделал землю твердой, и устроил в расщелинах ее реки, и устроил для нее прочно стоящие горы, и устроил между двумя морями преграду? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?.. Тот ли, кто отвечает притесненному, когда тот взывает к Нему, и удаляет зло, и делает вас наместниками на земле? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом?.. Тот ли, кто ведет вас во мраке суши и моря, и кто посылает ветры радостной вестью

¹ Аристотель. Сочинения. Т.1 – С. 22-23.

² См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. Т.1. –С.223, 511.

³ См.: Davodson, Herbert A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. JAOS, 1989. –С.216; Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. - New York, 1987. –С.157.

под Своим милосердием? Или есть какой-то бог вместе с Аллахом? Превыше Аллах над всеми, кто Ему присоединяется!».¹

Наряду с указанными фактами Насафи, как и Матуриди, опираясь на идеи древнегреческих мыслителей, особенно в метафизических вопросах, говорит о том, что между подобного рода богословско-космогоническими рассуждениями, в которых первостепенное значение имеют мифо-религиозные и идейно-политические соображения, имеются различия. Эти различия, коим он был обязан Матуриди, собственному пониманию и учению Платона² о государстве и аристотелевой метафизики,³ позволили ему «в спорах против нишапурских ашаритов селективно и очень незаметно использовать платоновскую теологию и космологию в созданных им философско-теологических трудах и вместе с тем дать изложение философии Аристотеля в форме, очищенной не только от неоплатоновских доктрин, но и в форме религиозной теологии и космогонии».⁴

В подтверждение того, что Насафи, как и Матуриди, действительно попытался их совместить, обычно приводят их трактаты «Китабу-т-таухид» и «Табсирату-л-адилла». Уже с первых строк их полемики с «дахритами» у Матуриди и ашаритами у Насафи становится вполне ясным, что оба мыслителя оперируют «общераспространенными мнениями» и что интерпретация идей их оппонентов осуществляется ими в утилитарных целях. Знакомство с ходом содержащихся в этих двух известных книгах рассуждений приводит к убеждению, что именно такая цель и имела место, и заключалась она в первую очередь в согласовании креационистской доктрины и метафизики Аристотеля и Платона с религиозными постулатами, и, естественно, в том, чтобы одержать верх в полемике.

¹ Коран. Сура Хашр, аят 59-63/Пер. Крачковского И.Ю. –М., 1963.

² См.: Платон. Государство// Платон. Сочинения в 4-х. СПб., 2007. Т.3.

³ См.: Аристотель. Сочинения. – М.: Мысль, 1976. Т.1.

⁴ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.189.

Так для чего же Насафи и его учителю понадобилось в скрытом подтексте и в религиозном облики согласовать некоторые пункты креационистского мировоззрения Платона и Аристотеля с религиозным суннитским мировоззрением?

С нашей точки зрения не исключено, что рационализация веры, которая развивалась в начале VIII в. как систематическое направление мысли, или, как говорят специалисты по каламу (особенно М.Н.Вольф), «му'тазилитское направление», была «по сути просто попыткой поставить ислам на базовые принципы или основания рациональности посредством представления последовательной рациональной интерпретации различных догм и доктрин ислама. Но когда му'тазилитские рационалисты начали изучать арабские переводы работ греческих ученых и философов, в том числе и Платона и Аристотеля, они начали применять греческий философский метод и концепции к интерпретации также и базовых религиозных принципов ислама, вплоть до принципа единобожия».¹

Более того, именно «му'тазилиты в рамках своего сугубо рационалистического учения, под влиянием греческой философии имели тенденцию стать абсолютно свободной спекуляцией, и в ряде случаев это вело к негативной оценке му'тазилитизма. Именно они в истории калама, сделав разум единственным критерием истины, совместили сферу философии со сферой религии и попытались интерпретировать веру в терминах чистой мысли, не принимая во внимание тот факт, что многие базовые принципы религии, носящие сугубо метафизический характер, не совместимы с логическими доводами и рациональными доказательствами».² Поэтому М.Н.Вольф пишет, что они «разрушили Бога как личность и свели Его к голой неопределимой универсальности или абстрактному единству. Эта идея абстрактного имперсонализованного Абсолюта, разумеется, не

¹ См.: Вольф М.Н. Средневековая арабская философия. Ашаритский калам. –С.42.

² См.: Там же.

смогла найти отклика среди обыкновенных мусульман»,¹ а у таких великих интеллектуалов как Матуриди и Насафи, тем более.

Напрашивается здесь и такой вывод, что все каламисты-матуридиты и ашариты, используя философский метод с целью противостояния диалектическому рассуждению му'тазилитов, так или иначе сами стали «добычей» данной философской системы и опираясь в основном на аристотелевский силлогизм, решали многих противоречивых идей. Об этом свидетельствует и множество высказываний не только Насафи, но и Матуриди, Паздави, Хакима Самарканди и других представителей мавераннахрского калама.

Основываясь на «концепции мудрости» Матуриди, Насафи попытался «связать» свой образ Бога с описанием мира. Тем самым «мудрость» приобретает ключевую роль в его мышлении и миропонимании и позволяет из разрозненных единичных рассуждений составить общую системную картину.

Хотя все последователи Матуриди, в том числе и Паздави в рамках теологической традиции своей школы объявляли, что «человек состоит из разума и из натур»,² иногда для защиты своей позиции во время дебатов они использовали и аристотелевскую традицию: «Человек есть одаренное разумом смертное живое существо».³ Еще нагляднее другая цитата: «Философы» (ал-хукамо) тоже утверждали, что «человека можно назвать микрокосмосом (‘олами сагир)»⁴

Исходя из вышеизложенного, можно заключить, что Насафи явно придерживался аристотелевских, му'тазилитских традиций в диспутах и доказательствах посредством противоречий и акциденций. Влияние этих

¹ Там же.

² См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.10.

³ Валиюддин Фарфур. Фи тахкики Бахру-л-калом. - Дамаск: Дору Фарфур, 2000. – С.5; Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.43; Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С. 188.

⁴ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.5.

традиций прослеживается и тогда, когда мыслитель говорит о «телесных субстанциях» (а'йан), «акциденциях» ('араз) и «натурах», т.е. не об общедоступных посылках, которые мог бы разделить любой античный философ, а о предпосылках, которые были основообразующими для антологических идей мыслителя.

Таким образом, можно заключить, что почтительное, но при этом и критическое отношение Насафи к предшествующей философской и духовно-культурной мысли народов Мавераннахра, и Хорасана выражало его стремление не только к Истине, но и к тому, чтобы определить свое место в ряду мыслителей Востока. Для него было очевидно, что в основе многих идей, предлагаемых философией прошлого, лежал поиск общечеловеческих истин. И в этом поиске участвовали как представители традиционных и нетрадиционных философских учений, так и известнейшие мыслители античной Греции, которые разработали ряд новых, ранее неизвестных концепций о человеке, знании, бытии и др. Критически осмыслив также многие учения интеллектуалов Мавераннахра и Хорасана своей эпохи, в процессе формирования собственного учения Насафи опирался в основном на труды всех вышеназванных школ и философско–схоластические традиции. В итоге он систематизировал основу матуридитского калама.

ГЛАВА II. ФИЛОСОФСКИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБУЛ МУ‘ИНА НАСАФИ

2.1. Онтологические проблемы философских и религиозных воззрений Насафи

В течение многих тысячелетий философские проблемы религии были и остаются по сей день важнейшими не только для философии, но и для многих других отраслей науки. Английский мыслитель Гилберт Кит Честертон писал, что «повесть о Боге неповторима – и сразу за этим понял, что неповторима и повесть о человеке, которая вела к ней».¹

Конечно раскрыть тайну человеческого бытия очень сложно (если вообще возможно) бесчисленное множество представителей различных философских, религиозных учений, течений, направлений, концепций, идей глубоко задумывалось над тайнами происхождения человека, пытаясь с помощью своего интеллектуала преодолеть непреодолимые барьеры, раскрыть самую сокровенную и интригующую тайну происхождения мира и, естественно, связанную с этим тайну происхождения человека.

Такие попытки делались и в давние античные времена, и в средние века, и в эпоху возрождения, и в новое время. Продолжаются они и сегодня. Как пишет Р.Г.Садиков, «здесь речь идет о попытке научного постижения грандиозного материального объекта, причем такого, который – как целое эмпирически недоступно и не будет доступно никогда, а возможность его теоретического воспроизведения будет проблемой всегда. В решении этой проблемы разум человека подвергается серьезному испытанию».²

Но, как мы знаем, все известные профессиональные философы утверждают, что ими, наконец – то создана философская система, которая

¹ Честертон Г.К. Вечный Человек/Пер. с англ. –М.: Политиздат, 1991. –С. 96.

² Садиков Р.Г. Концепция человека в философии Ибн Сины. – СПб.: Изд-во С.Петербур. ун-та, 2006. –С.13.

дает ответ на самые трудные вопросы мироздания и происхождения человека. Например, С.Зайнудинов считает, что «Абуали Ибн Сино (Авиценна) – единственный человек в мире, кто разработал цельное, законченное и совершенное мировоззрение, которое охватывает мир с его составляющими частями».¹

К.Маркс и Ф.Энгельс, подвергая суровой критике «идеалистическую» систему Гегеля, в том числе и его теорию историко–философского процесса, заявили о том, что их «философия кладет конец плюрализации философских учений, ибо она, философия марксизма, «завершает развитие философии путем создания научно – философского мировоззрения».²

По этому поводу замечательный современный российский философ Т.И. Ойзерман после глубокого анализа заявлений многих выдающихся философов пишет: «Не трудно понять, что выдающиеся философы подвергали отрицанию все предшествующие философские учения, противопоставляя им свою философскую систему как единственно возможный путь к согласию между философами. Однако развитие философии постоянно приводило к разрушению философских учений, выявляя несостоятельность их претензий на истинное знание. Все это приводило к пессимистической оценке положения дел в философии».³

Т.И.Ойзерман не без основания говорит «о пессимистической оценке положения дел в философии», поскольку все философы, начиная с философии античности, до философии экзистенциализма и других философских систем, считали и считают, что «их философская система окончательно решает проблемы, которые до них оставались не только

¹ Зайнудинов С. Мировоззрение Ибн Сино (Авиценны) с точки зрения современного естествознания. – М.: Изд-во «Спутник +», 2012. –С.10.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - Т.IV. –С.374; Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Сочинения: в 12-и т. –М.;Л.: Соцэкгиз, 1935. - Т.XI.

³ См.: Ойзерман Т.И. К критике негативистского отношения к многообразию философских учений// Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. –М.: Прогресс – Традиция, 2010. –С.88.

нерешенными, но и неправильно поставленными».¹ И.Кант, нисколько не умаляя роль других философов, пишет, что «было много таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная философская система».² Кант, естественно, под «такой системой» подразумевает свою философскую систему.

Таких примеров в истории философии Запада очень много, есть они и в философии Востока. У каждого философа свое убеждение в этом, которое, по его мнению, является «исторически сложившейся догмой».³

Естественно, возникает вопрос: как оценивали положение дел в истории персидско–таджикской философии ее наиболее выдающиеся представители? Как оказалось, и перипатетики и му’тазилиты и каламисты и суфии и ишраkitы и исмаилиты, и приверженцы других течений и школ заявляли, что «об истине» говорят только они. Абул Му’ин Насафи, подобно своим выдающимся предшественникам, считал, что его каламистская система окончательно решает проблемы, которые до него оставались не только нерешенными, но и неправильно поставленными представителями многих течений и школ.

Хотя идеи и учение Насафи не представляют собой вершину философской мысли мусульманского Востока периода средневековья, тем не менее ему удалось творчески переработать и обогатить каламистское учение своей эпохи и духовное наследие Самаркандской школы. Свое учение он изложил в систематизированном виде в своих трудах, в первую очередь в «Табсирату-л-адилла».

¹ См.: Кант И. Сочинения. - М., 1966. Т.4 (2). –С.114.

² Там же.

³ Ойзерман Т.И. К критике негативистского отношения к многообразию философских учений. –С.95.

Каламистская система Насафи – мировоззрение особого рода, она представляет собой и фундамент его концепции о мире и человеке. Отсюда следует, что его учение имеет два отправных пункта: с одной стороны, он рассматривает мир, дает его онтологическое разъяснение и объясняет все то, что в совокупности существует вне и независимо от человека, его сознания, его воли, а с другой стороны, он исследует самого человека, который не может существовать вне мира и является неким его звеном.

Изучение идей Насафи, их понимание и осознание невозможны вне его учения о человеке, его месте и роли в системе мироздания, потому что именно человек является единственным разумным существом, разум, мышление и мироощущение, которого направлены на разгадку тайн Вселенной и самой сущности человека. Все это необходимо самому человеку, на это направлены все его духовные искания. Исходя из этого, Насафи прекрасно осознавал, что, независимо от самого индивида, многие стороны его мировоззрения так или иначе связаны с человеком. Более того, человеку, стремящемуся к разгадке тайн мироздания, в первую очередь необходимо понять, что он есть сам, какова его духовная и материальная сущность, в чем заключается его двуединое начало и т.д.

Концепция человека Насафи не отделима от его концепции мира. Сложность и важность этой проблемы в творчество мыслителя обусловлены тем, что в процессе ее анализа он попытался путем раскрытия природы человека показать, что онтологическое, гносеологическое и этическое никак нельзя отделять от антропологического. Это ясно прослеживается во всех трудах Насафи. В отличие от своего учителя Матуриди Самарканди, который особо данный вопрос не анализировал и не ввел его в единую систему, он попытался разрешить вопрос о сотворении бытия. Насафи не только объясняет взаимообусловленность проблем мира и человека, но и представляет свое онтологическое миропонимание в расширенной и систематически очерченной форме. Для мыслителей XI в. этот факт не был

неожиданным, так как к этому времени в ашаритском и матуридитском каламе «уже давно были намечены рамки, внутри которых исламский мыслитель размышлял о структуре сотворенного бытия».¹

Опираясь на мусульманские первоисточники и античную мудрость, Насафи, как бы «размышляя о структуре сотворенного бытия», создает свою концепцию о божественной сущности, отношении человека и Бога, человеческом знании. Как и Матуриди, его волновал вопрос о единобожии («таухид»), как противоположении политеизму, язычеству. Российский исследователь Е.А.Фролова пишет: «Идея монизма, единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой теоретического богословия, калама, и первые развитые концепции единства бытия были предложены му'тазилитами. Эту проблему они обсуждали, оперируя доводами разума, логики, философии, используя уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности Бога, му'тазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи».²

Действительно, Е.А.Фролова права в своей оценке роли му'тазилитов – каламистов в развитии концепции «единства бытия». Примечательно, что «пантеистическая ориентация на решение вопроса о соотношении Бога и мира также нашла свое отражение прежде всего в учении му'тазилитов «о маъдуме и кумане», в утверждении об извечности мира; в концепции тождественности божественных атрибутов с божественной сущностью, с одной стороны, и с миром – с другой; всемерном подчеркивании «интеллектуализирующей» функции Аллаха в ущерб «агностицизирующей»; в утверждении тождества происхождения в мире процессов с «действиями» Бога и подчинением вторых – первым; в логике их рассуждений, по которой, как отметил Ибн – Таймия, «нет ни создания и созданного, ни творения и

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.190.

² Фролова Е.А. История арабо–мусульманской философии. – С.30-31.

тварного, но тварное есть сам творец, и созданное есть сам создатель. Му'тазилиты, таким образом, были у истоков той прогрессивной традиции в философии средневековья и нового времени, которую Гегель назвал «спинозоизмом».¹

Следуя пантеистическим установкам му'тазилитов, ашариты тоже пытались решить вопрос о соотношении Бога и мира. Как пишет Т.К.Ибрагим, «это выражалось в их настаивании на близости Бога к миру, на том, что божественное начало «находится рядом с каждой вещью и в каждой вещи»; и «связано с ней своим бытием»; в утверждении пространственно – временной тождественности Бога и мира (что имплицитно содержит и утверждение об извечности мира и о бесконечном существовании в будущем); в учении о Боге как о «первом последнем»; «скрытом и явном»; в концепции извечного божественного «знания», символизирующего метафизически интерпретируемый мир, извечной божественной «воли», символизирующего принцип развертывания в пространстве и во времени вещей, находящихся в божественном знании, причем «воля» может действовать только согласно извечному «знанию». Пространственно – временное тождество Бога и мира привело некоторых ашаритов к утверждению единства пространства и времени, к идее о бесчисленности миров как вполне допустимой возможности. Каррамиты же это тождество доводят до объявления Бога субстанцией, первома́терией всех вещей».²

При рассмотрении каждого из перечисленных выше вопросов Насафи применил системный подход к их решению. В XI столетии существовало три конкретных модели онтологической структуры творения, и Насафи избрал такую модель, которая не ограничивала бы простор для исследования. И это была атомистическая модель. Как отмечают исследователи, атомистические теории в свою очередь тоже предлагали несколько моделей, и среди

¹ См.: Ибрагим Т.К. Философия калама (VIII-XVвв). Автореф. дисс... д.ф.н. - М., 1984. –С.32.

² См.: Там же.

каламистов IX –XI вв. особенно распространилась модель Абул Хузаила.¹ С некоторыми модификациями она была воспринята Джуббаи (ум. в 303/915-916 г.) и таким образом «нашла дорогу» в поздний калам. Согласно этой модели, «каждая сотворенная вещь (шай'), обладающая бытием (вуджуд), должна быть либо телесной, либо акциденцией. При этом телесное определялось как то, что занимает пространство (мутахайиз), что принимает акциденции (хамил или мухтамил ли-л-'араз), а также иногда - в немного туманной формулировке - то, что может существовать само по себе (ка'им би-нафсиhi). Акциденции приписывались противоположные качества. Она должна была не занимать никакого пространства и помещаться в чем-то другом (ка'им би-гайриhi). Следовательно, она постоянно нуждалась в субстрате (махалл), причем этим субстратом, по определению, опять-таки могла быть только телесная субстанция (джисм). Структура телесного представлялась атомистический».² Здесь вставал вопрос о том, сколько же атомов требовалось для образования одной субстанции? «Абул Хузаил считал, что шесть, Му'аммар предполагал, что восемь; они мыслили в трех измерениях и тем самым способствовали распространению преобладающего среди му'тазилитов мнения, что тело имеет длину (тавил), ширину ('ариз) и глубину ('амик). Однако еще в III/IX в. звучали иные голоса. Например, ал-Искафи, которому было достаточно двух измерений и который высказывался за минимум из двух атомов. К нему, по-видимому, присоединился Аш'ари,

¹ См.: Biram Arthur. Die stomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensem und Bagdadensem. - Berlin 1902. -С. 10; Pretzl Otto. Die fruhislamische Atomenlehre. Ein Beitrag zur Frage uber die Beziehungen der fruhislamischen Theologie zur griechischen Philosophie// Der Islam. - 1931. -С.118; Pines, Shlomo. Beitrage zur islamischen Atomenlehre. - Berlin 1936. -С. 1; Frank Richard. Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classic Period. - Albany, 1978. -С.39; Daniel Gumaret. La doctrine d'al-Ash'an. - Paris, 1990. - С.43; Dhanani, Alnoor. The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazill Cosmology. - Leiden 1994. -С. 38; Рудольф Ульрих. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. -С.191; Daiber, Hans. Das theologisch-philosophische System des Muammar ibn 'Abbad as-Sulam. - Beirut, 1975. -С.322.

² См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. -С.190-191.

отдававший предпочтение другому определению тела, в котором говорилось, что оно является соединением (из двух частиц) (ал- му 'аллаф/ал-му 'талиф или ал-муджтами')».¹

Таким образом, атомистическая концепция, вытесняя две другие модели, долгое время формировала физическую картину мира калама. Но безоговорочно это можно сказать только о школах му'тазилитов и аш'аритов. Насафи, как яркий представитель и систематизатор матуридия тоже выбирает такую же онтологическую структуру творения.

Как уже упоминалось, Матуриди и другие каламисты Мавераннахра до XV в. не придавали атомизму большого значения, тем не менее Насафи осознанно и целенаправленно избрал атомистическую онтологическую структуру творения, он глубоко обосновывает проблемы мира и человека, вопрос бытия Бога.

Прежде чем мы обратимся к изучению того, как Насафи решал проблемы бытия Бога, отметим, что здесь главным источником для него был Коран. Эта священная книга мусульман требовала от последователей ислама веры в сверхъестественное. При этом в Коране говорится о том, что Бог может открыть Себя через предметы и явления мира (с человеком в нем) и этот тезис в творчестве Матуриди, Насафи и других каламистов Мавераннахра занимает приоритетное место. Мир (космос, природа) служит иной разновидностью Божьего откровения – «общим», или «естественным» откровением. По мнению Т.К.Ибрагима, «самораскрытие Бога, таким образом, воплощено в двух Писаниях/Книгах – Коране и Космосе, порой характеризуемых мыслителями классического ислама, как ал-Китаб ат-тадвин («Книга писменная») и аль-Китаб ат-таквин («Книга осуществленная») соответственно. В случае священного откровения

¹ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.191.

«инструментом» обычно выступают пророки, а в случае естественного – человеческого разум». ¹

В Коране рефреном звучат такие слова, как «размышляйте», «назирайтесь», «вникайте», «неужто они не понимают», «для людей, понимающих» и т.д. В аяте же 47: 19 однозначно констатируется: «Узнай, что нет божества кроме Бога». Этой рационалистической установке следовали все три школы калама – му'тазилитская, ашаритская и матуридитская. Все они объявляли умозрение первейшей обязанностью человека и единственным надежным путем познания Бога. ²

Бытие Бога и Его единства в каламе му'тазилитов обосновывается самим разумом. Ашариты же считают этот вопрос чисто религиозным, так как только закон вправе предписывать что-либо из области религии. ³ Срединную позицию в этом вопросе – как и вообще по многим теологическим предметам – занимают матуридиты, ⁴ в том числе Насафи, признавая за разумом право учреждать соответствующие положения при отсутствии закона.

Основным вопросом, который в первые века существования калама, в период выработки его догматики, занимал умы философов и богословов был вопрос о единобожии (таухид). Идея единства бытия, единства и единственности мироздания стала центральной темой каламистских диспутов. Как религиозная и философская, она обсуждалась в двух планах – в плане мистического видения ее разрешения и в плане рационалистического обоснования.

Наиболее радикальными в критике традиционалистского течения в исламе, запрещавшего подвергать писание какому-либо переосмыслению, были му'тазилиты. Они считали, что все принципы вероучения должны

¹ См.: Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе/Ишрак. - М: 2010. №.1. – С.284.

² См.: Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С.285.

проверяться разумом. По мнению мутазилитов, только разум должен и может быть критерием, мерилем истинности и всякого утверждения.

Соответственно этому, му'тазилиты проблему единобожия обсуждали, оперируя доводами разума и логики. Рассуждая о единстве и единственности Бога, му'тазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи. Единство Бога означает отсутствие в нем какой-либо множественности, а, следовательно, и каких – либо качеств, атрибутов. Признание их наличия в Боге нарушает это единство, потому что из этого следует, что эти качества и атрибуты могут существовать и вне единственности Бога. В итоге они утверждают, что Бог может характеризоваться лишь через отрицание, через отказ ему в атрибутах. Эта идея была отвергнута матуридитами, поскольку такой Бог превращался в предельную абстракцию.

Стремясь отождествить Бога с закономерностью, пронизывающей все сущее, они заявили о том, что Бог, придав в единовременном акте не - сущему существование, в дальнейшем уже не мог делать абсолютно ничего.

Хотя по указанным и многим другим вопросам между представителями мутазилизма и матуридия, в том числе Насафи, существовали некоторые противоречия, тем не менее для нашего мыслителя именно «му'тазилитский атомизм послужил онтологической базой теологического окказионализма с его теистическим креационизмом (доктриной о непрерывном творении Богом мира) и индетерминистическим волюнтаризмом (утверждением о Божием абсолютном всемогуществе и отрицанием естественной причинности во Вселенной. По мнению исследователей калама, от возникновения сущностей в каламе развивалось множество рациональных доказательств бытия Бога, главным из которых является «аргумент от возникновения/появления (худус)». Суть данного рассуждения такова: все тела – возникшие/явившиеся (ходиса), т.е. их бытие имеет начало во времени; и всякое возникшее/явившееся непременно нуждается в ком-то, от кого оно получает свое бытие, в дарителе возникновения - Явителе (мухдис). В творчестве мутакаллимов

очень распространена была формулировка, в которой от возникновения тел приходят к появлению/возникновению мира в целом, а от последнего – к Явителю/Дарителю возникновения. Методы обоснования мутакаллимами возникновения тел, а с ними и мира, заслуживают отдельного рассмотрения».¹

Т.К.Ибрагим считает, что «прообраз доказательства от возникновения мутакаллимы усматривают в рассуждениях Авраама, о которых повествует Коран. Согласно 6-ом суре, Авраам, увидев однажды ночью восходящую звезду, подумал, что она и есть Господь, но, когда звезда скрылась, воскликнул: «Не стану я любить исчезающих!». То же разочарование постигло его при созерцании луны, а затем и солнца. И тогда Авраам заявил перед сородичами, что он предается «Творцу небес и земли» (6: 75-79). Как толкуют данную историю мутакаллимы, приход и уход светил, их «появление» привело Авраама к осознанию Явителя-Бога.²

В античной философии доказательство бытия Бога, исходя из возникновения мира можно найти в платоновском Тимее (28b b c): Вселенная – «возникающая и порождаемая», и «все возникающее нуждается для своего существования в некой причине», в творце и родителе». Исходя из этих двух примеров, Т.К.Ибрагим приходит к выводу, что основная схема аргументации калама о возникновении такова:

- 1) акциденции – возникшие/становящиеся;
- 2) тело неотделимо от акциденции;

¹ См.: Сагадеев А.В. Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. - 1974. Вып. №3. – С.453-488; Ибрагим Т.К. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. - М.: МГУ, 1978; Он же. Философия калама. - М.: Ин-т философии АН СССР, 1984; Он же. Некоторые проблемы изучения классического наследия // Ислам в советском и постсоветском пространстве. - Казань, 2004; Он же. На пути к коранической толерантности. - Нижний Новгород, 2007; Он же. On kalam Atomism and its Role in Islamic Culture // Russian Oriental Studies. – Leiden; Boston, 2004; Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. - Moscow: Progress, 1990. - С.4.

² Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – С.286-287.

3) неотделимое от возникшего – само есть возникшее.¹

Таким образом, представители калама, в том числе и Насафи находят для разума «очевидным» (бадахат аль-'акл), «необходимым» (зарури) следующее положение – «явившееся нуждается в явителе».² «Иные из каламистов считают это положение выводимым, доказуемым. По мнению му'тазилитов, действия человека нуждаются в человеке для своего появления; точно так же и возникшие вещи (или мир в целом) нуждаются в явителе, в действителе, так как именно возникновение здесь и там обуславливает эту необходимость».³

Анализируя данную проблему, Т.К.Ибрагим отмечает, что «другое обоснование тезиса «явившееся нуждается в явителе» апеллирует к концепции «тахсис» - партикуляризации, или «тарджих» - склонению [чаши весов]. Смысл ее заключается в том, что если вещь обладает конкретным свойством, но может также обладать и альтернативным, то должен существовать некий «партикуляризатор» (мухассис), благодаря которому вещь приобрела данное частное/партикулярное свойство. Другими словами: поскольку вещь в одинаковой мере могла быть и такой, и иной, то у нее непременно был «склонитель» (мураджих), который и перевесил чашу весов».⁴ По словам Т.К.Ибрагима, «мутакаллимы считают, что возникшее явилось к бытию после небытия, и потому само по себе оно только «возможное», т. е. могло быть, но могло и не быть, а следовательно, должен быть партикуляризатор, вызвавший его к бытию».⁵ Интерес вызывают дальнейшие рассуждения Т.К.Ибрагима, который по сути изложил точку зрения каламистов: «Партикуляризатор требуется и для определения

¹ Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – С.286; On kalam Atomism and its Role in Islamic Culture // Russian Oriental Studies/ Leiden. - Boston, 2004 и др.

² См.: Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адилла. –С.125; Он же. Бахру-л-калам. –С.99; Он же. Тамхид ли кавайди-т-тавхид. –С.17. и др.

³ Там же. –С. 264.

⁴ См.: Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – С.287.

⁵ Ал-Джувайни. Китаб аш-шамил. - Александрия, 1969. Т.3. –С. 265.

конкретного момента появления возникшего, раз для него ни один из моментов времени не является предпочтительным. Кстати, оба аргумента применимы и к конкретной, индивидуальной вещи, и к миру в целом. По этому поводу Матуриди выдвигает следующий аргумент: если бы мир был самоявившимся, то он избрал бы для себя лишь самые прекрасные качества и состояния. А тот факт, что в мире присутствует безобразное, свидетельствует о его несамовозникновении».¹

Доказательство «от появления/возникновения» обычно завершается следующим обоснованием: «подлинный явитель должен быть не возникшим (ходис), а извечным (кадим), иначе цепь возникших явителей уходила бы в бесконечность, а это абсурдно. Далее показывается, что извечный явитель – един. По той же схеме строятся и другие аргументы в пользу бытия Божьего. Поэтому изложенное ниже каламское обоснование единства Бога, хотя оно и имеет самостоятельное значение, но субстанциальным образом связано с доказательством Его бытия».²

Т.К.Ибрагим считает, что «концепция «партикуляризации» служит не только вспомогательным доводом, обосновывающим само возникновение мира или завершающим рассуждением в рамках аргумента «от возникновения». Данная концепция может представлять собой и самостоятельное, прямое доказательство бытия Бога.

Согласно аль-Джувайни, который считается основателем этой концепции, любая вещь в мире имеет качества, которые лишь «возможны», т. е. могут быть иными. Тело, например, может иметь большую или меньшую величину, чем оно имеет, или может быть иной формы, чем оно есть. Движущееся может быть неподвижным, и наоборот. Более того, тело может двигаться в иную сторону, противоположную стороне своего привычного движения. Так, тело падает вниз, но может устремляться и вверх. Огонь же,

¹ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. - Бейрут, 1970. – С.17; Джувайни. Аш-Шамил. – С.264; Ал-Бакилани. Китаб ат-Тамхид. - Каир, 1947. – С.23.

² Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. –С.288

взмывающий вверх, может спадать вниз. Небесные тела, которые движутся круговым движением, могут иметь и другие орбиты. Звезды на небосклоне могут быть упорядочены по-иному. Мир в целом может иметь альтернативное местонахождение. Поскольку любая часть в мире и мир в целом могут быть иными, чем они суть, должен быть действитель, который выбирает для каждой части мира, как и для мира в целом, надлежащие качества».¹

По мнению исследователей калама, данная концепция связана с именем му'тазилита ан-Наззама (ум. до 232/847 г.) согласно которому горячее противоположно холодному, а противоположности не могут находиться в одном месте сами по себе. Но если эти противоположности оказались соединенными, то у них должен быть некий соединитель, причем соединивший их и принудивший их к соединению, вопреки их естеству. Ан-Наззам писал: «Принуждаемый же слаб. А его слабость, распоряжение им принудителем свидетельствует о его возникновении и о некоем явителе... Это и есть Бог».²

Аналогичным образом рассуждает и Матуриди, но у него встречается и более общее положение, апеллирующее не к соединению качеств, а скорее к соединению тел: «Ни одна вещь – [тело] в наблюдаемом мире не соединяется и не разъединяется сама по себе. Следовательно, это осуществляется благодаря другому».³

По аль-Ашари, «субстанции (т.е. тела, или атомы) претерпевают соединение или разъединение. Сами по себе они не соединяются и не разъединяются, так как состояние, которое вещь по своей сущности

¹ См.: Аль-Джувайни. Ал-Акида ан-Низзамия. Каир, 1948. –С.8,13; Шахристани. Нихайату-л-икдам. Лондон: Оксфорд, 1934. –С.12.

² См.: Ал-Хаййат. Китаб-ул-интисар. Бейрут, 1957. –С.40-41.

³ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. – С.17.

предполагает, неизменно, а субстанции изменились. Поэтому для них должен быть соединитель и разъединитель».¹

Итак, мы кратко рассмотрели различные «космологические» доказательства бытия Бога, выдвинутые му'тазилитами, матуридитами и аш'аритами. Для того, чтобы эти доказательства стали более иллюстративными, приведем более показательные примеры. Так, в «Китаб ал-Лама'» («Книга блесков») ал-Ашари пишет: «наличие у тварей создателя видно из того, что без делателя-ткача хлопок не может превратиться в пряжу, а потом в ткань. Ведь если кто приобретет хлопок и будет ждать, что хлопок сделается пряжей, а потом тканью без посредства делателя, ткача, то такой человек расходится с разумом, впадая в глупость. Точно так же глупцом будет тот, кто, выйдя на голое место и не найдя там готового дворца, будет ждать, пока глина сама собой не превратится в кирпичи, а кирпичи один над другим не сложатся в здание. А поскольку преобразование капли семени в сгусток, сгустка - в мясо, мяса - в плоть, кости и кровь более чудесно, то оно сильнее свидетельствует о создателе, который создал каплю и преобразовал ее из одного состояния в другое».²

Аш-Шахристани, анализируя высказывание аль-Аш'ари, приходит к выводу, что «если человек поразмыслит о своей природе — с чего он начался и как он вращался в [разных] состояниях природы, [переходя] из одного состояния в другое, пока не достиг совершенства природы, — и достоверно узнает, что по своей сущности он не в состоянии управлять своей природой, перенести ее с одной ступени на другую и возвысить ее от недостатка до совершенства, то он обязательно признает, что у него есть Творец всемогущий, знающий, желающий, потому что нельзя представить себе возникновение этих совершенных действий по естественной

¹ Шахристани. Нихайату-л-икдам. –С.11.

² Аш'ари. Китаб аль-Лама' («Книга блесков»). – С.6-9.

необходимости из-за очевидных следов воли в этом создании и ясных следов совершенства и мастерства в этой природе».¹

Если вышеизложенные аргументы рассматривать в логической последовательности, то можно понять, что представляла собой каламистская концепция по атомистике. Как таковая, предназначалась для узкого круга интеллектуалов стран Ближнего и Среднего Востока. Исходя из этого Т.К.Ибрагим заявляет о полностью несостоятельном стереотипе об атомистическом окказионализме мутакаллимов. Западные исследователи калама в данном случае писали о «специфике» духа носителей арабо-мусульманской культуры. По их мнению, последние якобы обладали «символическим», «атомарным», чисто «аналитическим» мышлением, которое просто не способно было охватить целое. Т.К.Ибрагим в свою очередь отмечает, что атомизм не только не был характерен для средневековой арабо-мусульманской культуры в целом, но и не имел места и в учениях самого калама, в частности в его натурфилософии. Более того, между самими мутакаллимами шли споры по вопросу о бесконечной делимости тел. В центре внимания «атомистов» калама «стоял вопрос об обосновании существования предела делимости. Именно этой цели и подчинялось обсуждение ими таких проблем, как минимальное число атомов в теле, протяженность атома, его сторон, местоположение и форма. В отличие от античных атомистов, учителя калама, утверждая принцип финитизма, не слагают тело из его частей-атомов, не выводят свойства тела из характеристик его частиц».²

Следует сказать, что российский исследователь прав в своих рассуждениях о том, что явные элементы атомизма в средневековой арабо-мусульманской культуре в целом и в учениях калама в частности отсутствуют. Об этом свидетельствует и концептуальная позиция

¹ Шахристани. Книга о религиях и сектах/ Пер. С.М. Прозорова. М., 1984. Ч.1. –С.90.

² См.: Ибрагим Т.К. Философия калама (VIII-XV вв.). М.: Инст. Философии ФР СССР, 1984.

матуридитского калама о неприемлемости применения атомистического подхода к решению многих вопросов онтологического характера. Тем не менее все же мы можем говорить о том, что атомистическая концепция существовала в онтологической системе му'тазилитов, особенно в учениях его ранних представителей. Поскольку интеллектуальная атака нишапурских ашаритских каламистов на систему матуридия была всеохватывающей, а Насафи, как ее защитник, хотел быть победителем в этой интеллектуальной войне, постольку он использовал многие положения му'тазилитского атомизма, чтобы рационально, аргументированно отстоять и обосновать позицию своей школы. Примечательно, что Насафи, как и другие «поздние» каламисты, не апеллирует к теологическим положениям при доказательстве существования Бога-Творца, но при обосновании 99 атрибутов Бога он к ним все же обращается. Приверженцы калама считали, что теологические доводы нужно использовать для просвещения простолюдинов (ом), более доходчивы. «В некоторых трудах каламистов теологические заключения о существовании Бога присутствуют лишь в качестве второстепенных, «убеждающих» (икна'иййа) доводов, дополняющих подлинные, «решающие» (кат'иййа) доказательства.¹

Эти «убеждающие» доводы в основном имели место в самом Коране и Сунне. Анализируя данные онтологические проблемы калама, Т.К.Ибрагим констатирует, что «для «систематического» калама характерно также выделение четырех логически возможных методов обоснования бытия Бога, соответствующих, с одной стороны, понятиям «возникновение» и «возможность», а с другой, - делению вещей на «сущности» (тела) и «качества».² Эти четыре типа доказательства суть следующие: от возникновения сущностей; от случайности сущностей; от возникновения качеств; от случайности качеств. Ко второму типу относят авиценновский

¹ См.: Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – С.292.

² Там же.

метод, основанный на анализе понятия «бытийно-возможное» и «бытийно-необходимое». Третий тип представляют ашаритское доказательство, апеллирующее к трансформации человека, а также традиционное аристотелевское доказательство «от движения», отстаиваемое андалусским перипатетизмом Ибн Рушдом».¹

Здесь следует еще раз подчеркнуть, что для всех каламистов, к каким бы направлениям они не принадлежали, идея единобожия (таухид) была определяющей в их творчестве, поэтому и саму дисциплину калама часто называют «наукой о единобожии».

Каламисты в первые века ислама поставили перед собой задачу защиты строгого единобожия. Обусловлено это было тем, что в регионе появились течения и школы, которые коранического Бога пытались толковать с антропоморфических и инкарнационистских позиций. Среди многочисленных доводов, в обоснование единобожия, доказательство «от взаимопрепятствования» (таману', или мумана'а) было выдвинуто представителями калама на первый план. При этом согласно Корану, утверждали, что сосуществование множества богов обязательно повлекло бы за собой их соперничество. Например, если допустить существование двух богов, то, значить, нужно думать, что оба они всемогущественны, и всё одинаково должно быть подвластно им. Но если бы один из них захотел сделать что-то, а другой – противоположное этому, то либо должны были бы исполниться оба их желания, либо только одно, либо ни одно. Первое - логически абсурдно, второе же и третье означают, что один из богов слаб, или слабы они оба.

Так рассуждали ранние представители калама. В эпоху же Насафи му'тазилиты предложили свою версию обоснования единобожия и не очень хорошо излагает Т.К.Ибрагим: «если имеются два бога, одинаково всемогущих, то каждый из них властен над всем, что подвластно (макдур)

¹ Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. – С.292.

другому; в таком случае оба они не могут произвести никакого действия. Ведь конкретное подвластное действие (например, приведение тела в движение) осуществляется либо двумя богами совместно, либо одним из них, другой при этом исключен. Первое допущение абсурдно, ибо оба действующая суверенны, независимы, а при наличии одного такого действующая действие становится необходимо осуществимым благодаря ему, и эта необходимость не дает ему опираться на другого действующая. Также абсурдно и второе допущение, поскольку оба действующая находятся в одинаковом отношении к действию, и осуществление его одним действующая предполагает наличие превалирующего фактора, «склонителя [весов]» (мураджих), что абсурдно».¹

Опровергая данную концепцию, аш-Шахристани в своем произведении «Нихайат» пишет, «что му'тазилиты, разрабатывая данное доказательство, тем не менее проявляют непоследовательность, ибо допускают расхождение божественной воли (соответственно и действия) и человеческой».²

Кроме того, идея божества предполагает самодостаточность (истигно), т.е. божество абсолютно ни в чем не нуждается. Наличие же двух богов противоречит самодостаточности, ибо абсолютно самодостаточный – это тот, кто достаточен, сам по себе, но при этом без него никак не обойтись. Об этом четко инедвусмысленно говорится в Коране: «Бог ни в чем не нуждается (ганий), а вы нуждаетесь (фукара)» (айат 47:38).³

В своем доказательстве единобожия каламисты используют и аргумент «от экономии», который предполагает следующее: для создания мира и управления им вполне достаточно одного божества. Необходимость же наличия еще одного Бога недоказуема. Следовательно, надо ограничиться одним богом.

¹ См.: Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. –С.295.

² См.: Аш-Шахристани. Нихайат. –С.110.

³ Шахристани. Нихайту-л-икдам. –С.92-93.

Замечателен и еще один аргумент в защиту единобожия: если бы богов было больше одного, то это привело бы к тому, что их число было бы бесконечным, так как ни одно число не имеет преимущества перед другим. Но бесконечное число сущих невозможно. Бесконечное число богов невозможно и потому, что в таком случае миров оказалось бы бесконечное число – по действию каждого из богов.

Монотеистическая аргументация Матуриди и Насафи отличается тем, что включает в себя еще и доводы от предания. «Все народы во все времена превозносили единство как высшее проявление превосходства. Поэтому говорится: «Уникален для своего времени один в своем роде и т. д. Исходя из этого, следует признавать одного-единственного Бога».¹

Следует отметить, что матуридиты, опровергая идеи о многобожии, разработали особые доказательства, направленные против дуалистов (санавийя). Последние допускали наличие двух враждующих между собой богов – Света и Тьмы. К дуалистам Матуриди и его последователи причисляли манихеев, дайсанитов, маркионитов и магов. Все они исходят из того, что Бог не может быть одновременно началом добра и зла, а потому добра производится одним богом – Светом, а зло – другим, Тьмой.²

Отрицая дуалистические учения, представители калама, например, рассуждали так: Бог – это всегда добро, и если Он в силах отвратить зло, идущее от Бога-зла, не делает, он этого, то Он – злой. А если он не может противостоять злу, то Он – не всемогущ. Значить, таковой никак не может быть Богом.³

Согласно Матуриди, манихеи учат о двух богах – Свете и Тьме, и оба они вечные. В мире Свет и Тьма соединены друг с другом. В свою очередь дайсаниты тоже считают Свет и Тьму вечными, но при этом Свет, по их мнению, живой, а Тьма – мертвая. Маркианиты же вообще настаивали на

¹ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. – С.19.

² См.: Там же. –С. 157-176.

³ Тафтазани С. Шарху-л-макасид. Стамбул, 1305. Т.2. –С.46.

том, что наряду со Светом и Тьмой существует еще и третье начало, «которое занимает промежуточное положение между ними и обуславливает их соединение».¹

Маги (маджус: под ними обычно подразумеваются зороастрийцы и маздеисты) Свет – это Ахурамазда, а Тьма – Ахра-Майнью. Некоторые из них вечность приписывают и тому, и другому. Но есть среди магов и такие, которые полагают, что второе божество возникло во времени (по одной из версий, оно появилось из дурной мысли первого Бога).

Т.К.Ибрагим, глубоко исследовавший атомистику калама, отмечал, что попытки западных авторов объяснить специфику арабо-мусульманского духа на основе натурфилософии каламистов, а именно на основе их атомистического учения, несостоятельны. Главный его довод заключается в том, что это учение занимает чрезвычайно незначительное место в их теоретических построениях.² Интересно в данном случае высказывание Гегеля. Изучая атомистику калама по книге М.Маймонида, он называет идеи каламистов «шатанием, головокружением всего существующего»,³ хотя сам использовал идею каламистов о «непрерывном творении».

Но каким бы «шатанием» ни был калам и какую бы «пантеистическую ориентацию»⁴ он не имел, можно утверждать, что атомисты калама внесли значительный вклад в развитие атомистики. Они не только продолжили древнегреческую атомистическую традицию и способствовали ее возрождению в Западной Европе, но и развили ряд идей, которые античные мыслители только начали осознать. У греков многие идеи не были четко сформулированы и выражены. Например, сюда относятся идеи о различении «протяженности» вообще и «телесности», о «положении» и «месте», «физической» и «математической» делимости («стороны» атома –

¹ См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. – С.19.

² Ибрагим Т.К. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. М., 1978.

³ См.: Гегель. Сочинения. - М.;Л., 1935. Т.11. – С.104.

⁴ Там же. – С.103.

математические, но его «части» не физические, что позволяет образовывать континуум из «неделимых»), о «математическом» и «физическом» минимумах (точке и атоме). Вероятнее всего, именно посредством источников по каламу эти воззрения дошли до натурфилософов эпохи Возрождения.¹

«К атомистам Нового времени через калам перешла также античная концепция «пауз». В учении мутакаллимов-атомистов и их оппонентов были кристаллизованы те основные философские и математические аргументы в защиту и в опровержение существования «неделимых», которые в разных вариантах будут повторяться на протяжении последующих столетий в Европе. Более того, на средневековом Ближнем и Среднем Востоке существовала солидная традиция математического атомизма, представители которой, на основе применения ими инфинитизимальных методов, пришли к ряду важных математических результатов, которые будут "переоткрываться" европейскими учеными спустя несколько веков.²

Учитывая заслуги калама в истории арабо-исламского интеллектуального развития, известный мусульманский реформатор Мухаммад Икбал попытался соединить атомизм калама с западноевропейскими философскими учениями и превратить «ашаритскую атомистическую схему в спиритуалистический плюрализм».³

2.2. Вопросы познания в философских и религиозных воззрениях

Насафи

В истории персидско-таджикской философии решение гносеологических проблем, осуществляющееся в рамках мировоззренческих парадигм философско-религиозных школ, зависело от того, какие

¹ См.: Ибрагим Т.К. Философия калама. (VIII-XV вв). – С.35.

² Там же.

³ Iqbal M. The reconstruction of religious in Islam. - Lahore, 1962.

представления о знании были положены в основание их теорий познания. В частности, здесь речь идет об основной мыслительной форме, в которой существует знание и которая может быть представлена по-разному. Ярким примером сказанного является каламистская философско-схоластическая школа Мавераннахра, представителем которой и был, как мы уже писали, Абул Му‘ин Насафи, который в новый период ее развития (XI-XII вв.) продолжил разрабатывать гносеологическую концепцию основоположника школы Матуриди Самарканди. Эта концепция свидетельствовала «об оптимистической принципиальной позиции относительно возможностей познания».¹

Данная концепция, которая берет свое начало в учении Абу Ханифы, в центр духовного мира человека помещает разум. На наш взгляд, условно такой подход можно назвать «гносеологическим трансцендентализмом», согласно которому в процессе постижения бытия и восприятия вещей и явлений в системе мироздания, как результата «Волевого акта Абсолюта», человек «направляется» к познанию первоисточника этого акта (идей).

Когда мы говорим «трансцендентализм», мы не имеем в виду гносеологический трансцендентализм И. Канта, где мышление предстает как трансцендентное ощущение и где трансцендентальными являются априорные способности познающего субъекта и применение этих способностей.²

Исключается здесь и «трансцендентальная философия» Садриддина Ширази (1571-1640), о котором Е.А.Фролова пишет как о создателе нового в исламской философии направления – «трансцендентной мудрости (философии)», или «престольной мудрости», в которой мыслитель видел средство постичь вещи «такими, каковы они на самом деле», т.е. духовные

¹Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.181.

² См.: Кант И. Сочинения. - М.: Мысль, 1965. Т.1. – С.20.

основы вещей, «просвечиваемые Богом в чувственно воспринимаемых вещах».¹ Иначе говоря, «вещи в себе».

Говоря о гносеологическом трансцендентализма по отношению к Насафи, мы имеем в виду проявление трансцендентальной природы человека, о которой говорил этот мыслитель в своих сочинениях.

Оптимистический дух данной концепции проявляется в том, что человек, осознавая суть многочисленных ложных представлений о познании мира, осознанно начинает отходить от фатальной склонности к авторитетам, авторитаризму и слепого доверия им. Как мы уже знаем из истории, незнание сути «вождизма», например, в религии, привело не только к деградации ее основ, но и к катастрофическим изменениям в жизни людей, к неправильному истолкованию источников и преданий. Люди должны были выйти из возникшего тупика, им нужно было правильное, аргументированно доказанное, «правильное вероучение».

Посредством трех форм познания - «накл (предание), акл (разум), хавоси салима (чувства), считали создатели анализируемой нами концепции (в том числе Матуриди, Насафи и Паздави), возможно постижение бытия, предметного мира, истины. Понятийно-образное проникновение человеческого ума в реальную действительность – это своего рода приобщение к ней, а через нее - к величайшему творческому поиску Абсолюта, совершаемому по преимуществу человеческим мышлением. Основоположники концепции попытались выделить те единицы знания, т.е. его элементы, которые помогли бы человеку постичь картину подлинной реальности, а затем (а может быть, и одновременно с этим) осознать существование Абсолюта, ускользающих от непосредственного чувственного и рационального восприятия индивида.

Как мы уже отметили выше, данные идеи и эпистемологические положения имеют глубокие корни в философии Древней Греции, в

¹ См.: Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. – С.139.

платоновской системе, стоицизме и неоплатонизме. Представители этих течений предприняли попытку указать путь к получению относительно правильных суждений о мире, исключив ложные представления о нем. Какую бы оценку не давали доктринальным учениям каламистов, они, как первые диалектики на Востоке, находились под влиянием греков. По этому поводу знаменитый французский арабист Бернар Карра де Во пишет, что «арабы, прежде всего, ученики греков, их наука продолжает греческую, которую она сохраняет, культивирует и в ряде пунктов развивает и совершенствует».¹

«Культивация» греческой науки, и посредством этой науки «культивация» разума человека, его очеловечивание были присущи всем областям науки, в том числе и области, посвященной изучению самой сущности разума, как основного инструмента разума. Гегель, восхищаясь этим, отмечал, что «с такой же быстротой, с какой арабы распространились по восточному и западному мирам, они поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре, гораздо больше, чем западный мир».²

При рассмотрении вопросов познания и интеллектуальной основы эпистемологии Насафи можно только удивляться уровню образованности этого мыслителя, благодаря которому он смог так глубоко анализировать проблемы познания мира, выявляя одновременно и истинный смысл познания мира предметного.

По справедливому замечанию молодого исследователя творчества Насафи Ф.О.Нофала, «свои трактаты АбуМу‘ин Насафи открывал традиционным для каламического дискурса XI-XII вв. образом - с рассмотрения эпистемологических проблем, которые естественным образом были связаны с вопросами онто-теологическими. Пытаясь дать корректную,

¹ Кара де Во. The legacy of Islam. (Наследие ислама). - М., 1867. –С.53.

² Гегель. Сочинения. - М.; Л., 1929. Т.12. – С.135.

на его взгляд, дефиницию категории «знание» ('илм), Насафи, вопреки классической арабо-мусульманской традиции, сознательно разводит ее с понятием «познание» (ма'рифат): вначале мыслитель полагал, что познание-знание («познание известного в соответствии с его [сутью]»), будучи процессом, является прерогативой твари (махлукин), но не совершенного Творца, изначально объемлющего своим знанием (ихата) все бытие. Немного иной предстает перед нами теория познания мутакаллима в его более поздней работе, где автор подходит к знанию апофатически, определяя его как «то, что делает своего носителя знающим ('алим)»; 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».¹

Иначе говоря, в своем гносеологическом учении Насафи излагает пути и методы отделения истинного от ложного. В трактате «Табсирату-л-адилла» он определяет три главных пути познания - познание мира; познание вещей и явлений и познание Бога посредством предметного мира. В этом сочинении мыслителем был задан основной подход к изучению проблем происхождения мира, были определены пути его чувственно-рационального познания. Насафи последовательно развивая начатое предыдущими мыслителями своей школы, основное направление своих исследований в «Бахру-л-калам» и «Табсирату-л-адилла» сводит к такому принципиальному вопросу, как познание Абсолюта посредством разума. В этом сложном и противоречивом процессе мышление, как продукт разума человека, предстает как трансцендентное ощущение окружающего мира. Этот фундаментальный тезис был изложен еще Абу Ханифой в его известных трактатах «Учитель и ученик», «Письмо Усаману ал-Батти», «Упрощённое знание» и особенно в

¹ Нофал Ф.О.Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения// Философский журнал. – 2016, Т.9. №1. – С.138.

его известном сочинении «Величайшее знание».¹ Проблемное поле этих составили такие вопросы, как чувственно-рациональное восприятия мира, и «предания», которые, конечно, помогают людям не только в решении повседневных проблемах, но и в вопросах мировоззренческого характера. Но при этом значение чувственного восприятия отступает на задний план, а на передний выходят рационально-умозрительные заключения и предания.

«Действительно, концепция Абу Ханифы изначально исходила из того, что предметная «тварная» действительность дана человеку через чувственно-рациональное восприятие. Однако чувственное восприятие становится познавательным актом лишь в той мере, в какой оно свидетельствует уму о свойствах вещей».² При этом поиск чувственной (посредством ощущений) связи между мыслью и предметным миром наталкивается на принципиальные и неразрешимые трудности. Причем эти трудности могли быть осознаны по преимуществу на пути, по которому шел матуридитский калам в лице самого основателя школы, а также его прославленных учеников, - Абулюсра Паздави, Абул Му'ина Насафи и др.

В своей эпистемологии, в рамках указанной концепции, Насафи опирался не только на соответствующее учение Абу Ханифы, но и на достижения перипатетической философии, на му'тазилитские идеи и взгляды философов античной Греции. Однако приоритетное место в его концепции познания занимали все же рационально-умозрительные заключения самого Насафи, которые свидетельствовали о высокой «интеллектуальной культуре» их создателя.

Следует отметить, что кроме умозрительного принципа, к му'тазилитским моделям Насафи добавил еще необходимое (зарури) и

¹ См.: Абу Ханифа. Величайшее знание// Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие/Под общ. Ред. Д.В.Мухетдинова. – Нижний Новгород; Ярославль. ИД «Мадина». 2007, Ч.1. – С.244-250.

² См.: Там же.

приобретенное (муктасаб) знание,¹ которые, по мнению исследователей, со времен рационалистических диспутов Джубаи и его последователи были введены в ткань каламистских споров.²

Эти критерии, включенные Насафи в теорию познания матуридатов, решительно отличают его учение не только от учения его главных оппонентов - нишапурских аш'аритов, но и от своего учителя, т.е. Матуриди, который, опираясь сугубо на разумное познание, чувственное познание считал поверхностным и не доверял ему. Кроме того, Насафи под непосредственным влиянием «Китабу-т-таухид» Матуриди, «четко выделил основные правила, объясняя, базируется ли какой-нибудь аргумент на впечатлениях чувственного восприятия, на рациональных выводах или же на высказываниях из преданий».³

При таком подходе Насафи, гносеологическая проблема взаимопроникновения мышления и природного мира переходит в онтологическую модель взаимодействия двух субстанций – материальной и протяженной. Последовательная операция мышления должна быть соотнесена с актами чувственного восприятия, которое обнаруживает не столько схождение этих крайних рубежей познавательной деятельности. Вскрывая качественное отличие объектов мышления и свойств мышления от чувственного восприятия, Насафи подходил к той границе, за которой приходится признать принципиальную невыводимость мышления из ощущения».⁴

Следует отметить, что разграничение между мысленным знанием и чувственным, которое предложили Насафи и другие матуридаты, не было чем-то принципиально новым в истории персидско-таджикской философии. Такое разграничение проводили и му'тазилиты и натурфилософы («асхоби

² См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.181.

³ Там же. – С.182.

⁴ См.: <http://philosophy.ru>

хайюло»), и перипатетики и др. Однако названная проблема, которая была поставлена матуридитами, особенно Насафи в контексте исследования познавательных способностей человека, приобрела новое качество.¹

В своей концепции познания Насафи каждый свой постулат обосновывает с помощью трех путей познания (чувственного, рационального и предания), и в итоге доказывает, что окружающий нас предметный и чувственно-воспринимаемый мир следует понимать не как вечный космос, а как случайное образование, созданное Творцом и появившееся во времени. Это утверждение прослеживается во всех книгах матуридитов, поскольку именно оно «открывает» все их сочинения: «Бог сотворил всё из ничего. И Бог извечно знал предметы еще до их появления. Он – тот, кто предопределил и предустановил».²

Насафи в духе теоцентризма тоже заявляет, что «Бог сотворил всё из ничего».³ «Исходя из этого главного каламистского постулата, Насафи должен был неопровержимо и в чисто гносеологическом плане доказать сотворенность мира, поскольку сам Бог в Коране открыл всем, что он Творец всех вещей».⁴

Как уже отмечалось, онтология Насафи не исключает возможность прямого чувственного познания бытия. Но это познание (илму-л-хисс) не может обойтись без рационального рассуждения.⁵ При всем том чувственное познание прямо соединяет познающего субъекта (человека) с познаваемой реальностью, которая, по мнению Насафи, мыслится как сотворенная Богом и представляющая собой воплощение воли Бога.⁶ Человек, постигая замысел Божий через осознание совершенства природного мира, с необходимостью приходит к выводу, что во всех делах творения так ясно видны признаки

¹ См.: <http://philosophy.ru>

² Абу Ханифа. Величайшее знание. – С.245.

³ Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.1. – С.196.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. – С.141.

необычайной мудрости и силы, что всякое разумное существо, которое серьезно подумает о них, не может не открыть Создателя.¹

Здесь необходимо отметить, что Насафи так же, как и Матуриди, вовсе не собирается утверждать, что чувственное познание целиком и полностью опирается на ощущения. Под понятием «илму-л-хисс» Насафи имеет в виду все, что можно воспринимать органами чувств, т.е. телесные субстанций.²

Чувственное восприятие, как внешний опыт, т.е. ощущения, возникающие при воздействии внешних предметов, в отличие от истинного содержания реальности вещей, конечно, субъективное, т.е. оно существует только в восприятии человека, субъекта. Но эти ощущения не произвольны, они причинно обусловлены свойствами внешнего мира, созданный Богом.³

Когда Насафи говорит о чувственном познании он имеет в виду то, что можно воспринимать пятью человеческими органами чувства. Для каждого же конкретного случая «подразумевается наличие рациональных размышлений. Однако предпосылки, из которых вытекают эти размышления, являются чувственными, поскольку речь идет о телесных субстанциях, и о том, что они, конечны, зависимы и отмечены внутренними противоречиями».⁴ Всему этому человека учит восприятие, так что фундамент всей аргументации Насафи можно обозначить как чувственно воспринимаемый.⁵

Насафи при рассмотрении вопросов познания исходил из того, что в человеческом опыте сохраняются отдельные данные о предметах внешнего мира. Согласно учению Насафи, пять внешних чувств - зрение, слух, вкус, обоняние и осязание, являются внешними познающими силами. В сложном процессе познания мира каждое чувство имеет свое определенное назначение, т.е. с помощью пяти внешних органов чувств человек познает

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Бахру-л-калам. – С.89.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.186.

⁵ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С.139-144.

отдельные стороны и свойства предметов внешнего мира. Каждое из этих чувств связано с конкретной системой живого организма, благодаря чему воздействие свойств внешних предметов передается в мозг человека.

Насафи, в частности, считал, что все чувственные тела (айан) объединяют в себе противоположные натуры (табаи) и подчинены принуждению извне, что свидетельствует о том, что они не могут быть автономными, а подчиняются Создателю.¹ Отдельные части мира, бытия, тела конечны (в отношении пространства и времени).²

Насафи полагал, что люди могли ничего и не знать о сущности природных явлений и вещей и это было бы не столь удивительно, как если бы они не знали о Боге – Создателе этого предметного мира и происходящих в нем различных явлений.³ Можно сказать, что в этом суждении явно заявляет о себе мировоззренческая ханафитско-матуридическая концепция познания, согласно которой человеческий ум - это средство самоопределения человека, инструмент постижения Бога, себя самого и сотворенного Богом мира.

Анализируя соотношение мышления и ощущения, Насафи называет одно принципиальное различие между ними: ощущения дают знание единичных фактов, и поэтому чувственный опыт не содержит в себе необходимой связи идей. Из этого следует, что, хотя чувства и необходимы для приобретения действительных знаний, однако их недостаточно. Полного познания здесь не происходит. Поэтому изначальное доказательство истины возможно только с помощью разума.

Таким образом, Насафи от обсуждения чувственного познания переходит к рациональному. Предметом его гносеологии становятся познавательные способности человеческого разума. Умозрительное заключение, принимаемое мыслителем, «заключается в признании

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С.139-144.

² Там же.

³ См.: Насафи Абул Му'ин. Бахру-л-калам. –С.89.

априорного характера исследуемых им способностей человеческого мышления. Такая форма мышления обеспечивает привнесение связей в действительность чувственного восприятия созданных Богом вещей».¹ Согласно Насафи, «разум и сознание обеспечивают мысленное конструирование действительности, которое и является собственно знанием».²

Знание, как утверждает Насафи, возникает из способности получать представления, а также из способности познавать через эти представления предмет.³ Априорные начала содержатся в обеих названных способностях. Получать представления человек как субъект познания может благодаря своим умственным способностям, которыми наделен он благодаря Богу и Его особому отношению к нему.⁴

Для Насафи способности познающего человека являются трансцендентальными, и применение этих способностей в процессе познания мудрости (хикма) Бога тоже является действием сокровенным. Сам Насафи нигде не использует термин «трансцендентальное познание», однако он считает, что посредством вещей и явлений предметного явного мира, которые созданы по воле Бога, а не по необходимости, познавательную способность разума человека можно направить в русло трансцендентного познания самого Создателя. Благодаря такому возвышению ума человек узнает, что те или иные представления применяются и могут существовать исключительно для познания трансцендентного начала (источника) божественной мудрости (идеи), они «сообщают» человеку об истинности и абсолютности этого начала. Поэтому «трансцендентальным», на наш взгляд, может называться только знание, представления, о чем вообще не имеют эмпирического происхождения.

¹ См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. –С. 138.

² См.: Насафи Абул Му'ин. Бахру-л-калам. –С.63.

³ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С.136-137; Он же. Бахру-л-калам. – С.61.

⁴ Там же.

Из теории познания Насафи с необходимостью следует вывод о непознаваемости вещей (и Бога) самих по себе. При этом трансцендентальная безысходность теории познания мыслителя усилена ханафитским учением о «мудрости Бога». Он не пытается выйти за пределы дилеммы «чувственное-рациональное» - «предания» (ахбар, сам'),¹ и не стремится к тому, чтобы, как суфии, «вывести» поставленную проблему познания за пределы уже установленной дилеммы. Возможно, «трансцендентный» подход в его эпистемологии абсолютизирующий границы между «ощущением», мышлением и «преданием», осложнил преодоление им возникших в его антропологических и гносеологических положениях барьеров.

Учение о мудрости Бога, о котором мы упоминали выше, и которое было развито в «Китабу-т-таухид» Матуриди, так или иначе связано с созданием, творением и деянием Творца.² Здесь в центре внимания Насафи оказывается вопрос о том, подчиняются ли «деяния Бога» «внутренней закономерности или... осуществляет ли Бог свои действия так, чтобы их можно было проследить при помощи нашего разума?»³

Для Насафи было вполне естественно, что Бог «хаким» (мудр), так как Он постоянно действует мудро.⁴ Однако вызывало сомнение определение божественных качеств. Безусловно, божественная мудрость для Насафи – это абсолютное качество божественной сущности. Человек имеет возможность понять божественный порядок мироздания, и благодаря разуму он может разума видеть следы этой мудрости, которые встречаются повсюду в предметном мире и с очевидностью говорят о своем Создателе.

Но здесь возникает еще один вопрос о разуме и рассудке. В религиозной антропологии эти понятия разграничиваются. У Насафи эти способности, как

¹ См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. –С. 141-142.

² Там же. –С. 141-142.

³ Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С. 230.

⁴ См.: Насафи Абул Му'ин. Бахру-л-калам. –С. 171-172.

выясняется при решении им вопроса о божественном происхождении и природе самих способностей человеческого ума, разум и рассудок являются безусловными предпосылками познавательного процесса.¹

Познавательный процесс, в котором большое значение имеют доказательства разума, у Насафи основан исключительно на рассудке. Границу между путями и формами познания Матуриди и Насафи определяют не с чисто эпистемологической точки зрения, а вовлекают в это сам объект познания, т.е. предметный физический мир,² а именно вещей, которые сами по себе говорят об умном, знающем Создателе.

В учении Насафи доказательство на основе разума в основном опирается на одну посылку, постижимую только рационально. К примеру, Насафи заявляет, что, как известно разуму, тело (джисм) может находиться либо в покое (сукун), либо в движении (харакат), и то, и другое не может происходить одновременно, и, следовательно, не может происходить вечно. «Покой и движение возникают попеременно, а значит, они ограничены во времени. А если невозможно представить себе тело без покоя и движения, то и все тело, т.е. и весь мир должны были появиться во времени.³

«К тому же неживые тела находятся в состоянии покоя или движения не сами по себе, а потому что на них оказывается влияние извне, и таким образом они служат потребностям (хаваидж) или пользе (манофе') других тел. Но то, что служит другим, самостоятельно, значит, сотворено. И живые тела, извлекающие пользу из неживых, тоже могут быть только сотворенными».⁴

Итак, «аргументы, предполагаемые и существующие в акциденциях, таких, как движение, покой, соединение и т.д., познаются в форме абстракции. Здесь существует определенное правило: то что тело движется,

¹ См.: Насафи. Бахру-л-калам. –С.89.

² См.: ал-Матуриди Самарканди. Китабу-т-таухид. –С.16.

³ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.1. –С.200-206; Ал-Матуриди. Китабу-т-таухид. – С.12.

⁴ См.: Там же. - С.2.

человек воспринимает глазами (чувственное восприятие). Но то, что это движение происходит посредством акциденции под названием «движение» («харак»), может установить только разум (рациональное познание). Разум определяет также, какими свойствами обладает эта акциденция (араз), и почему из нее можно сделать заключение об ограниченности во времени данного тела и целого мира вообще».¹

Таким образом, Насафи в основу своего учения положил возможности человеческого мышления, способности достижения или достоверности, активность ума в процессе познания, его способность к абстракции, что имеет особенно важное значение. По мнению мыслителя, «источником идей является внутренний опыт, представляющий собой деятельность ума, в ходе которой ум обращается к сопоставлению полученных впечатлений и из этой умственной рефлексии выносит новые идеи».²

Следует отметить, что Насафи, акцентируя внимания на роли разума в познании явлений, при этом не отрицает и другие пути решения познавательной проблемы. Он считает, что все они органически связаны с общей тональностью каламистского умозрения, в контексте которого и складывалась матуридитская гносеологическая концепция. В рамках этой концепции наряду с органами чувства (а'йан), умозрительным заключением (назар), с присущим человеку разумом (акл), свое место занимает предания (ахбар), «если они могут считаться достоверными».³ Именно они, по Насафи, помогают человеку в решении повседневных проблем, при этом значение чувственного восприятия отступает на задний план, и основной груз доказательства будет лежать на умозрительных заключениях и преданиях.

Почему же в концепции Насафи преданиям и разуму придается одинаково важное значение? Естественно, что ему не пришлось обосновывать здесь какие-то новые аргументы, которые он приводит.

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С.142-144.

² Там же.

³ Там же.

Многие из них он нашел у более ранних авторов, в том числе у Абу Ханифы и Матуриди.

Одним из первых аргументов, соотносящихся с преданием, как и у других каламистов, у него является Коран. Насафи хочет показать, что Бог сам рассказывает о своей созидательной деятельности. Мыслитель не только цитирует этот источник, но и рассуждает о том, что он привел из Священной книге как аргумент.

Такой же подход можно обнаружить по отношению к Сунне пророка. Для утверждения своих идей Насафи часто прибегает к высказываниям пророка, подкрепляя их конкретными примерами.

Сам факт существования категориальных и концептуальных схем по отношению к разуму, преданию и откровения в творчестве Насафи и других ханафитско-матуридических каламистов так или иначе поставил вопрос о соотношении разума, веры и откровения. Его решение каламистами и му'тазилитами оказалось различным. Как мы уже убедились, Матуриди и Насафи расходились с му'тазилитами в вопросе о том, что должно быть основанием или источником истины - разум или откровение. Хотя и те, и другие признавали роль разума в рациональном понимании веры, но расходились в оценке того, что является более фундаментальным – разум или откровение (вера) и что является более предпочтительным в случае конфликта между тем и другим. Му'тазилиты утверждали, что разум более фундаментален, чем откровение, и он предпочтительнее откровения. Откровение только подтверждает то, что принято разумом, и в случае конфликта между ними разум предпочтительнее, а откровение должно интерпретироваться в соответствии с тем, что диктует разум. Матуридиды же считали, что откровение более фундаментально в качестве источника абсолютной истины, при этом роль разума ничуть не умаляется и сводится к подтверждению того, что дано посредством откровения. Точно так же разрешается и конфликтная ситуация между разумом и откровением –

последнее предпочтительнее. Фактически это один из фундаментальных принципов, который четко показывает, чем рационализм му'тазилитов отличается от рационализма матуридитов. Если бы у Насафи единственным основанием или источником истины, включая фундаментальные принципы ислама, был бы разум, то мы получили бы спекулятивную философию. Однако наряду с чувствами и разумом в его концепции познания имеет место и предание. Но система калама матуридитов базируется на таких принципах или концепциях, которые невозможно рационально аргументировать. Чтобы использовать эти принципы в качестве какой-либо базы, их следует принять на веру. Откровение, таким образом, оказывается основанием истины в их доктрине. А вот вера, основанная на откровении, вполне может быть рационализирована. Разум тем самым должен быть подчинен откровению. Функция разума состоит в рационализации веры на основе принципов религии, а не в том, чтобы подвергать сомнению вескость и истинность принципов, установленных в основании откровения и воплощенных в Коране и Сунне. Примерно так можно представить ход аргументации в разрешении проблемы веры и разума в учении Насафи.¹

Наряду с Кораном и Сунной, как источниками «предания» Насафи апеллирует и к опыту людей. Здесь в первую очередь Насафи подразумевает знание, которое издавна передается из поколения в поколение. Под влиянием «Китабу-т-таухид» Матуриди и книг других каламистов, он поддерживает положение о том, что каждый знает на своем примере и примере других, что люди существуют не вечно, а рождаются, чтобы затем пройти много стадий развития и совершенствования.²

Помимо стадий «нутфа» (сперма), «алака» (эмбрион) и «мудга» (зародыш), человек проходит и другие стадии, чтобы в конечном счете

¹ См.: Насафи. Табсирату-л-адилла. –С.144-148.

² См.: Насафи Абул Му'ин. Тамхид ли кавиди-т-таухид. –С.17.

развиваться и стать.... Он подчеркивает несамостоятельность человека и в итоге делает вывод о его сотворенности.¹

В своей концепции Насафи стремился раскрыть суть человеческого познания. Гносеологические изыскания привели мыслителя к осознанию того, что познание мирак имеет различные формы и типы.

В его системе превалирует некий «трансцендентальный» поиск того, на что способны человек, его разум, и другие его познавательные способности, но при этом учение Насафи «наполнено конкретным позитивным содержанием. Выражается это в том, что мыслитель глубоко и последовательно вскрывает, и решает действительные проблемы взаимодействия мышления (разума) и реальности человеческого познания. Насафи, предлагая свое решение проблемы познания и познаваемости «трансцендентного», подвел разум человека к той границе, преодоление которой требует принципиально нового подхода к пониманию природы человека и характера познавательного отношения человека к миру, созданному по воле Бога. Существенный прорыв в этом направлении предполагает более глубокое и всестороннее исследование возможностей чувственного и рационального (умозрительного) познания с позиции возможности соединения вышеназванных форм познания, которые в конечном итоге приводят к богопознанию.

Как мы убедились, концепция познания Насафи представляет собой попытку синтеза теорий познания на базе идей Мутириди и других каламистов Мавераннахра. В связи с этим, Насафи можно назвать наследником эпистемологического учения Матуриди, поскольку именно оно и стало основным при разработке им своей концепции познания мира и Бога.

Если учения о познании Абу Ханифы и Матуриди ориентированы на исследование разумного знания и методов его применения в познании идеального источника «созданного мира», то Насафи эту проблему

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Тамхид ли кавиди-т-таухид. –С.17.

рассматривает более широко. Концептуальная идея мыслителя сосредоточена на конструктивной роли сознания, которое, по сути дела, творит мир для человека. Человеческое сознание предстает как исходная точка видения мира. Согласно мыслителя, нет объекта (природы) без субъекта (человека), поскольку объект есть представление реальности субъектом. Сознание порождает это представление, оно задает его структуру, эмпирический материал в этом процессе играет вторичную роль, конкретизируя видение божественной реальности.

Нельзя не признать, что идеи Насафи, объявившего, что пять внешних чувств являются началом познания, имеет под собой определенное основание. Действительно, мир сознания существует лишь в сознании, и в этом смысле положение о единстве субъекта и объекта вполне оправданно, поскольку речь идет о мысленном объекте, или, иначе говоря, о мысленном представлении реальности. Мыслимый объект есть факт сознания, и вне сознания он не существует. Однако из этого еще не следует, что мыслимая реальность спонтанно возникает из недр сознания и определяется структурой последнего.

Насафи считает, что мир воспринимающему человеку дает через его образы - представления, которые являются фактами сознания. В этом смысле внешний мир есть мир человеческого сознания, который создан Творцом. Однако жизнь человека не исчерпывается сферой сознания. Сознание – инструмент, позволяющий человеку «наметить» свою траекторию в этой среде. Теория познания Насафи приводит к выводу о необходимости исследования предметного мира как средства познания Творца.¹

Итак, в своей концепции познания Насафи исходит из представления о человеке как деятельном существе, обладающем разумом и мышлением. Основанием для такого подхода к оценке человека мыслителем послужили предшествующие идеи, взгляды, учения матуридитов Мавераннахра.

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Тамхид ли кавиди-т-таухид. –С.17.

Действительно, человек обладает разумом и сознанием, в котором наличествует конкретная структура, сквозь призму которой воспринимается мир (действительность). Данная структура важна как некая целостность, обслуживающая общую мировоззренческую схему восприятия мира, и посредством него - Создателя мира.

2.3. Проблема свобода воли в религиозной системе Насафи

Творческое наследие Насафи, стало неотъемлемой принадлежностью духовной культуры народов, населяющих Мавераннахр. В его философском учении о проблеме свободы воли, посвященная человеку и его нравственному совершенствованию, получили развитие идеи многих известных течений греческой и восточной философии, нашли свое отражение этические взгляды платоников, гностиков, восточных аристотеликов, му'тазилитов, каламистов и др. Его стиль мышления сильно отличается от того, как размышляли и обосновывали свои идеи и концепции представители указанных течений. При этом все же необходимо отметить, что во всех его основных учениях используются многие их элементы, которые растворяясь в его учениях, получают новую смыслообразующую основу. И всё это в совокупности направлено на постижение истины о человеческом существе.

Насафи в рамках своего концептуального построения рассматривает человека не как абстрактного носителя чувств и разума, а исходит из представления о человеке как деятельном, активном и целеполагающем существе, обладающем мышлением. Основанием такой позиции является предшествующая Насафи ханафитско-матуридитская концепция, которая опиралась на каламистское учение о мудрости Бога и о человеке, как единственном создании, обладающем разумом и живущего в обществе. В целом учение Насафи, охватывая указанные качества человека, тоже ориентировано на исследование характерных качеств человека как

мыслящего и деятельного существа. Говоря современным философским языком, в данном случае речь идет о «гносеологическом субъекте», вступающем в познавательный процесс.

Насафи, исходя из учения о мудрости и воле Бога, Его атрибутов и фундаментального вопроса эпохи средневековья – о свободе воли и выбора человека, старается тщательно и аргументированно обосновать все свои рассуждения по обозначенным пунктам. В центре рассуждения мыслителя стоит «созидательность» («таквин») Бога,¹ так как именно в процессе созидания мира деятельность Бога представлена самым наглядным образом.

Здесь следует отметить, что большинство европейских исследователей возникновения калама связывает с началом обсуждения теологических вопросов, прежде всего проблемы свободы воли и предопределения, обусловленных разного рода внешними влияниями. Некоторые из этих ученых, такие как А.Кремер, Т.Ж. Де-Бор, К.Г.Бекер, К.А.Наллино, Свитман, Л.Гардэ, М.Анавати, Сеел, А.Вольфсон и др., в том как в каламе решается вопрос о свободе воли, видят даже влияние христианства.² В свою очередь представители «паниудаистской» концепции утверждают, что учение о свободе человеческой воли калам непосредственно заимствовал у иудаистских богословов. Европейский исследователь Уотт Монтгомери, посвятивший проблеме свободы воли в исламе отдельное исследование, отрицал какое-либо иудейское или христианское влияние.³

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С.491-498, 569-570 и след.

² См.: Kremer von A. Culturgeschichtliche Streitige aut dem Ge-biete Islams. – Leipzig,1873. - S.3;6;7; De Boer T.J. The history of Philosophy in Islam. Transl. by E.R. Jonas, B.D. - London: Lucaz & Co., 1903. S.43; Becker C. Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung. - Berlin, 1912, Bd.26. - S.184; Wolfson Hanry. The Philosophy of Kalam. Harward University Press, 1976; Gardet Louis, Anawati U.M. Introducnifn a la theology musulmane Essai de theologu compare, 3 ed. - Paris, 1981 (Etudes de philosophie medieval,37).

³ Watt. M. Free Will and Predestination in early Islam. - London: Lucaz & Co, 1948. - P.2.

В «Табсирату-л-адилла» и «Бахру-л-калам» Насафи писал о том, что Бог создал мир, имея полную свободу воли. Следовательно, созидание в матуридизме – это не выражение и не качество его сущности Бога, а всего лишь действие, осуществляемое Богом не по необходимости, а лишь потому, что он этого хочет. Бог всегда был в состоянии его совершить. Поэтому считать, что акт созидания происходит не в нем, а должен быть идентифицирован с созданным результатом, - не что иное как измышление (вахм).¹ Правильная точка зрения заключается в том, что испокон веков мы приписываем созидание Богу (вусифа ллаху би-т-таквини фи л-азали), даже если творения не существовали испокон веков². Это значит, что Он всегда был творцом вещей, которые однажды появились в мире как творения.³

Другими словами, Бог был всегда творцом вещей, которые появились как творения в тот момент времени, о котором Он знал и которого Он хотел. Действия Бога происходят иначе, чем действия людей, они ускользают от нашего понимания. «Но как раз это и является основанием для того, чтобы настаивать на вечности («таквин»). Ибо Бог действует не так, как мы, люди, в определенные моменты времени и с помощью орудий труда. Его действия происходят без вспомогательных средств и без ограничений. Они совершенны и свободны во всех отношениях. Ибо Бог действует сам по себе (би-нафсихи) так же, как Он сам по себе (би-датихи) обладает волей и знанием. Только поэтому Он мог создать это творение, появившееся из ничего. Оно не стоило Ему никакого труда. Он просто произнес слово».⁴

«Божественные деяния, наоборот, следовало радикально отделять от его вечной сущности. Ведь они подвержены изменениям, так как Бог выполняет

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. –С. 949-950.

² Там же. –С.491-498.

³ Там же. –С.493-494.

⁴Там же.

различные действия. Они временны и не могут быть свойственны Его неизменной сущности. Их место должно быть вне Бога. Оно обычно перемещалось на объекты божественных действий. Например, акт сотворения (халк) происходил не в Боге».¹

«Его предустановления и всемогущества сотворены Им, соответствуют Его решению и знанию, поддерживаются Им и записаны Им в Святохранимой скрижали («Лавхи махфуз»)).²

Во второй вид действий Абу Ханифа включил благие (фазилат) действия, которые «не повелеваются Богом»³, но «протекают в соответствии с Его волей».⁴ Они не выходят за рамки, предустановленные и предопределенные Богом, «соответствуют его решению и знанию», поддерживаются и созданы Им и записаны Им в Святохранимой скрижали. «Сотворены Им», т.е. «обращены Им в бытие», «ибо Бог-Творец деяний Своих рабов».⁵

И наконец, третий вид деяний – богоослушные, которые «не предписаны Богом», но протекают «в соответствии с Его волей». Они, в отличие от обязательных и благих деяний, «не сподоблены Его любви», «соответствуют Его предустановлению, но неуютны Ему», соответствуют предопределению Бога, но «не поддерживаются Им»⁶.

Насафи тоже в своей книге «Табсирату-ладилла» писал вышеуказанного по всем пунктам.⁷ Другие мыслители-ханафиты высказывались практически аналогично, но не по всем пунктам. Но главное, что бросалось в глаза, – это следование одному определенному принципу, установленному Абу Ханифой. Он гласил, что правильная позиция в вопросе человеческих

¹ Абу Ханифа. Завещание о единобожии //Рустам Батыр. Абу-Ханифа: Жизнь и наследие. Ч.1. – С.240.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Ч.1. – С.240.

⁶ Там же. – С.241.

⁷ Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адилла. –С.950.

действий – срединная, так как джабариты считали, что и хорошие, и плохие деяния были сотворены, потому что, по определению, кроме Бога, они есть только творения. Но в то же время убедителен и довод кадаритов, который гласит, что человек сам должен осуществлять свои поступки, чтобы действительно нести за них ответственность. Итак, следовало связать оба принципа. Таким образом, приверженцы Абу Ханифы разработали синергистическую модель. «Согласно ей, Бог желает (машиа), предопределяет (кадар), предустанавливает (када) и создает (халк) все без исключения действия; но осуществляет (фи'л) их никто иной, как человек. При этом, если речь идет о добром деле, он может рассчитывать на поддержку (тауфик) Бога, в то время как в момент плохого деяния он будет покинут (хизлан) Богом».¹

По утверждению Л.Р.Сюкияйнена, исходя из такой постановки вопроса, «ряд правовых принципов предписывает оценивать поступки человека в зависимости от мотивации: «Дела и поступки оцениваются по преследуемым ими целям», «Содержание сделок зависит не от слов, а определяется делами, которые преследуют при их заключении, и смыслом, который в них вкладывают. При этом в фикхе было обосновано положение, что намерения, лежащие в основе того или иного поступка, должны приниматься во внимание лишь при условии их внешнего подтверждения, поскольку шариатский суд в своих решениях исходит из внешней стороны рассматриваемого дела».²

Насафи, решая эту сложнейшую проблему каламистской антропологии, задавал себе следующие вопросы: свободен ли человек при выборе своих целей в осуществлении своих желаний, за свои поступки и деятельность? Или же его поступки и его поведение навязаны ему? Вынужден ли он беспомощно выполнять конкретные действия и принимать определенные

¹ См.: Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адилла. –С.843-850; Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –С.235.

² Сюкияйнен Л.Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. –С.11.

решения? Является ли он невольным орудием в силу действия внешних для него факторов?

Для Насафи было ясно, что поведение по своей природе представляет собой действия, совершаемые в природном, общественном и символично-смысловом (т.е. традиционном) пространстве.

Поэтому в конструировании действительности, по отношению к которой человек самоопределяется как существо, созданное Богом, обладающее сознанием (рассудком) и способное к осмыслению своих действий, проявляет себя разумное начало человека. Но при всей принципиальной гармонии, которая нашла выражение в концепции ханафитов, поддерживаемой Насафи, осталась открытой одна важная проблема. Она касалась способности людей к действиям. Здесь его учитель Матуриди использовал термин «истита'а» (способность). Насафи пришёл к выводу, что он распространяется не на какое-то определенное действие, а включает в себе возможность совершения двух противоположных действий.¹

Однако оставалось неясным, когда человек получал от Бога способность действовать: то ли во время действия (ма'а л-фе'л), то ли еще до него (кабла л-фе'л). Абу Ханифа об этом определенно ничего не говорит. Он только сделал общее замечание, что человеку дана способность выполнять заветы Бога. Матуриди же утверждал, что «истита'а» появляется только во время действия (ма'а л-фе'л).² Тем самым он хотел, подчеркнуть, что весь процесс действия происходит под эгидой Творца, о чем говорил и Абу Ханифа.

Насафи в своих высказываниях, защищая мысль о взаимодействии Творца со своими творениями, утверждал, что Бог должен их (действия) создавать (халк), а человек – их выполнять (касб). Каждый поступок

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. Т.2. –С.780–781.

² См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.47.

охватывает несколько аспектов (джихат), которые отчасти следует связывать (изафа) с Богом, а отчасти – с человеком.¹

По его мнению, когда человек действует, он всегда обладает способностью к двум противоположным поступкам (ал-истита'а ли-з-зиддайн).² Это утверждали и Абу Ханифа, и Матуриди. Но Насафи придал этой идее особое значение, так как он связал действие со свободным выбором человека, т.е. с «ихтияром».³

Согласно Насафи, существует не одна, а две способности к действиям.⁴ Первой человек наделен от природы. Она связана с невредимостью (саламат-ул-асбаб) и здоровьем (сиххат-ул-алат), т.е. с наличием тела и разума.⁵ Она является предпосылкой для всякого планомерного действия. Поэтому он называет ее «способностью к средствам и состояниям» (истита'ат ал-асбаб ва-л-ахуал).⁶ Она всегда должна быть в наличии у человека, причем здесь Насафи избегает формулировки «до действия» (кабла л-фе'л), но по сути имеет в виду именно это.

Вторая же способность, наоборот, сообщается человеку только во время самого действия (ма'а л-фе'л). Она приводит его в состояние, в котором он может воспользоваться имеющимися средствами.⁷ Она также является способностью к двум противоположным поступкам, например, к послушанию и ко греху.⁸ Таким образом, у человека есть возможность свободного выбора (ихтийар).⁹ Но он все-таки остается в зависимости от своего Создателя, так как он не может ничего выбрать и не может

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Бахру-л-калам. –С.147-148; Он же. Табсирату-л-адилла. – С.929-930.

² См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.2. – С.780-785.

³ Там же.

⁴ См.: Там же.

⁵ Там же. –С.780-781.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

воспользоваться ни одним своим органом, пока не получит эту вторую «истита'а»¹

Решение, предложенное Насафи, - это не его решение, а Матуриди, который хотел освободиться от влияния Ибн Карама.²

Рудольф Ульрих, рассматривая данную концепцию в творческом наследии Матуриди, приходит к выводу, что то, что делал Матуриди, это не компромисс между ханафизмом и му'тазилитом Ибн Карама в вопросе свободы воли человека, а синтез этих двух концепций.

Тем самым Матуриди старался найти между двумя противоположными точками зрения (джабаритов и кадаритов) более верную третью.

При решении этого сложнейшего вопроса философии и схоластики Матуриди разделял мысль каррамитов, что Бог не должен ни к чему обязывать людей до тех пор, пока он не дал им способности к этому. Чтобы доказать это, он рассматривает различные религиозные заветы, такие как хадж, раздача милостыни и др. При этом он подчеркивает, что не имеет никакого смысла подобным образом затруднять верующих, если они принципиально не в состоянии (истата'а) выполнить эти обязанности.³ Для этого нужна долговременная естественная способность, которую и подразумевает первая истита'а.

Другую точку зрения Матуриди позаимствовал у Абу Ханифы, где говорится, что человек не может быть уполномочен действовать совершенно самостоятельно. Это, в конце концов, сделало бы его вторым творцом.

«Таким образом, доктрина, сформулированная Матуриди и поддержанная Насафи, была гармоничной и в высшей степени подходящей для укрепления позиции середины, к которой стремилась ханафитская школа».⁴

¹ Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.2. – С.780-781.

² См.: Матуриди. Китабу-т-таухид. –С.263, 309 и след.

³См.: Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – С.238.

⁴ Там же. – С.239.

Насафи, исходя из двух способностей к действию – из принципиального наличия членов тела и непосредственной способности к поступку,¹ развил данную концепцию дальше. И благодаря его влиянию эта идея вошла в символ веры Наджма ад-Дина ан-Насафи. Тем самым она закрепилась в «памяти школы», так что наиболее важный вклад Матуриды в теорию человеческих действий в конечном счете был сохранен и передан далее Насафи.

Насафи старается тщательно обосновывать свои рассуждения. Рассматривая различные характеристики действий и выбора человека, в центр своих рассуждений он ставит нравственную обоснованность действий человека.

Насафи рассматривает мораль не как нечто производное, зависящее от свободы выбора. Наоборот, он считает свободу выбора порождением присущего морали специфического механизма детерминации человеческого действия, которое берет свое начало от Создателя. Иными словами, он считал, что не мораль возникает потому, что существует свобода выбора, а свобода становится возможной благодаря человеческой морали.

Именно в действиях человека, направленных на совершенствование своих нравственных возможностей, заключена цель, которая предопределена Создателем. Именно в этом и заключен смысл позиции Насафи. С этой точки зрения, «человек, по его мнению, подчиняется божественному нравственному закону и, следуя вопреки своей природе, тем самым борется со своей природой, со своими склонностями и привычками, преодолевает недостатки своей природы».²

При всей противоречивости такого понимания морали следует отметить явный позитивный момент, содержащийся в нем. Состоит он в том, что

¹ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.2. – С.784-785.

² См.: Там же. – С.779-780.

мораль, действительно, является более высоким уровнем детерминации человеческого поведения по сравнению с уровнем природной детерминации. И хотя мораль не всегда вступает в конфликт с биологической природой человека, тем не менее в случае такого конфликта голос морали вполне может победить голос природных влечений. Мораль также, как правило, не признает оправдательных ссылок на давление внешних обстоятельств, собственного неумения и т.п. Требование свободного выбора своего поведения оказывается специфическим требованием морали.¹

Но как быть с божественной детерминацией, которая имела доминирующий характер в школе матуридия, опирающейся на идеи Абу Ханифы? Толкование этого принципа ставит свободу воли выбора (ихтийар) в зависимость от божественного предопределения сводит на нет человеческую активность. «Защитники божественной детерминации, особенно джабариты и ашариты, как сторонники провиденциализма, всесторонне защищая позицию предопределенности и отрицая причинность вообще, считали, что если предполагать, что человек располагает свободной волей, тем самым сузится сфера могущества Бога и его власти. Если допускать, что тот или иной человек производит собственные поступки, этим отрицается владычество Бога над всем созданным, что в свою очередь, не совместимо с атрибутом Бога как творца: «В каждом атоме времени Аллах заново создает атомы и свойства вещества, и они действительны только в пределах этой частицы времени. Путем сцепления в атомы пустом пространстве образуют различные предметы. Все это происходит по воле Аллаха, причинность существует только по видимости. Законов природы не существует - постоянное

¹ Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-адилла. - Т.2. – С.779-780.

творчество Аллаха создает видимость этих законов. В любую минуту Аллах в состоянии прекратить создание бытия».¹

Итак, вера в свободную волю может привести к политеизму и дуализму. Согласно ашаритам, отмечает В.В. Соколов, «то, что представляется людям причиной и действием, в действительности есть следствие того, что Бог поражает такого рода привычки в людях»². Иными словами, это необходимость, а последняя понимается как веление Бога и принимается для подтверждения и истинности необходимости Бога.

Как вытекает из содержания концепции Насафи, мыслитель признает, что порядок, наблюдаемый нами в мире, - это божественный порядок, связанный с мудростью Бога, охватывающий вещи во всем их многообразии. «Отклонение от этого порядка и предписания приведет к гибели и разрушению. Невзирая на свои способности и талант, человек, по его мнению, безусловно образует часть универсального порядка; его нельзя считать свободным от влияния всеобъемлющих законов. Единственным обстоятельством, отделяющим его от других вещей, является обладание свободой выбора, дающей ему возможность творить и, действительно, он может гордиться тем, что единственный среди всех тварей этого феноменального мира, обладает способностью к деятельности - благодаря этому уникальному качеству».³

Создавая человека, Бог показал довлеющий порядок мироздания, и те изменения, которые происходят с этим порядком в тех случаях, когда человек перестает подчиняться.⁴

Если действия человека, считает мыслитель, не имеют общего с его свободной волей, то усилия тщетны; спасти человеческое общество и

¹ Брентес С. Ибн Сина (Авиценна)/Пер. с нем. - Киев: Изд-во Киевского гос. ун-та, 1984. - С.13.

² Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. - М.: Высшая школа, 1979. - С.230.

³ См.: Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-аддила. - Т.2. - С.891-911.

⁴ Там же.

направить его на созидание и обретение высших ценностей не имеют смысла. Другими словами, по его мнению, «Бог сведущ о всех явлениях, но человек должен знать, что это не означает, что он все делает по принуждению. Знание Бога основано на принципе каузальности; которое тоже принимается к явлениям или поступкам человека».¹

Следует отметить, что с выбором человека связана также проблема добра и зла. По мнению Насафи, божественная мудрость (хикма) проявляется двумя путями (тарикан). Первый - это путь доброты (фадл), а второй - путь справедливости ('адл).² Доброту Бога он считает неизмеримой. Она не знает границ (нихайа). Поэтому никогда нельзя утверждать, что в божественном деянии нашел свое выражение максимум доброты (ал-афзал).³ Справедливость, напротив, руководствуется определенным правилом. Но оно состоит не в том, что Бог совершает что-то наибольшее, например, самое благотворное (ал-аслах). Бог справедлив скорее всего потому, что обращается с каждой вещью так, как с ней подобает обращаться. У мыслителя по этому поводу есть две формулировки. Одна, краткая, гласит, что быть мудрым - значит поступать правильно (ал-исаба).⁴ Другая используется почти как определение и сообщает, что Бог мудрый, потому что он «каждую вещь ставит на свое (характерное) место» (ваз'у кулли шай'ин маузи'аху).⁵

Как видим, описывая Бога как принцип, который указывает вещам их место (ваза'а) по своим правилам, он оставляет творениям их право, ибо они располагаются не произвольно, а являются частью порядка, в котором каждая вещь имеет «свое место» (мавзи'уху). Это есть во всех действиях Бога, в каждом акте, связывающем Его с его созданиями, ибо все они -

¹ Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-аддила. - Т.2. - С.891-911.

² Там же. - С.778-780.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ См.: Там же.

мудры. А это означает для Насафи, что они выбираются свободно и все же доступны рациональному пониманию.¹

Му'тазилиты утверждали, что разум, а не откровение является критерием любого морального суждения, и, следовательно, суждения о благодети и неблагодети действия так же проверяются рациональными средствами: моральная ценность вещей и человеческих действий должна быть определена разумом.

Насафи же считал, что главными критерием в определении того, что является благом, а что нет, являются и откровение, и разум. Благодеть и неблагодеть действий не есть качество, им присущие; они суть простые акциденции ('араз). Действия сами по себе ни благо, ни не благо. Божественный закон делает их благом или не благом. Они должны познаваться через откровение и разум, а не только разумом, как полагали му'тазилиты. Так как откровение в состоянии определить, является то или иное действие добром или злом. То, что регулируется законом (Шар'), является благом, а то, что им запрещено, - не благо. Закон может изменить то, что раньше объявлялось добром, в зло, и наоборот. Поскольку действия сами по себе не есть ни добро, ни зло, нет ничего в них, что сделало бы их достойными награды (добром) или наказания (злом). Они становятся таковыми в силу откровения.

Все, что говорит Насафи, является прямым следствием его концепции о человеке. Он использовал системный подход к проблеме. В итоге его доктрина произвела большое впечатление на других ханафитов и нашла признание в их школе.

В творческом наследии Насафи моральное поведение неразрывно связывается с интеллектуальной процедурой установления характера и способом воздействия влияющих на субъект такого поведения сил. Поведение, таким образом, согласно мыслителю, интеллектуализируется:

¹ Насафи Абул Му'ин. Табсирату-л-аддила. - Т.2. - С.778-780.

недостаточно иметь «доброе сердце» или «моральное чувство», чтобы совершать добрые поступки и избегать злых, нужно еще обладать навыками определенного способа мышления. А само мышление приобретает этический компонент, так как выбор в пользу мышления, его осуществление уже оказывается связанным со стремлением избегать зла, с выбором этической позиции. Желание «разобраться» говорит о выходе за пределы позиции неразличимости добра и зла, из которой зло зачастую осуществляется. Именно в ответ на поставленные эпохой вопросы в области нравственности Насафи пишет о добре с тем, чтобы защитить добро. Из этой первоначальной задачи постепенно выросла вторая – попытаться разработать позитивную теорию добра. Кроме того, в своей работе мыслитель такую специфическую задачу, как рассмотрение основных этических понятий – добра, зла, смысла жизни, смысла смерти, страдания, любви не ставит.

Насафи осознал необходимость говорить о свойствах добра не как об отвлеченных моментах идеи и не как об эмпирических фактах, а имея в виду полноту нравственных норм для всех основных практических отношений в индивидуальной и общественной жизни. Таким образом, для мыслителя проблема добра выходит за рамки этики.

В итоге следует констатировать, что для Насафи проблема свободы воли человека – это был не вопрос о детерминированности воли, а вопросом о том, является ли человек «творцом» своих поступков, или они творятся Богом. «Многие каламисты маневрировали между утверждением пантеистического Бога, что прямо вело к фатализму, и отрицанием теистического Аллаха, а вместе с ним и религиозного фатализма. Это утверждение, к примеру, привело джахмитов к фатализму пантеистического типа. В свою очередь, отрицая теистический фатализм, му'тазилиты максимально отстраняли Бога от сферы человеческих действий, считая человека «творцом своих поступков, как благих, так и тлетворных». Синтез этих двух ориентаций привел некоторых му'тазилитов, а вслед за ними и ал-Ашари, к известной концепции

«касба» ал-Джувайни - к поиску возможности свободы в рамках необходимости, царящей в мире. Ал-Бакилани же, синтезируя каррамитское учение о Боге как материи всех вещей и му'тазилитскую концепцию человека как «творца» своих действий, различает сотворенное Богом «бытие как таковое», «основу действия» и конкретные модусы бытия, движения, которые подвластны человеку».¹

Насафи, как и его наставник Матуриди, выбрал то, что было начато еще Абу Ханифой.

¹ См.: Ибрагим Тауфик Камель. Философия калама (VIII-XV вв). дисс., д.ф.н. – М., 1984.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философские и религиозные воззрения, концепция происхождения и сущности человека, его интеллектуальная природа и нравственно-духовные основания бытия, как и у других мыслителей эпохи средневековья, находились в центре внимания представителей мавераннахрского калама. В духовном наследии Абул Му‘ина Насафи эти проблемы тоже занимают весьма важное место. Главные аспекты, которые для Насафи представляли особый интерес, были следующие:

- 1) мудрость Бога и сотворение человека;
- 2) корни (основы) человека: человек материальный и духовный;
- 3) структурно-функциональный анализ рассудка и интеллектуальной природы человека;
- 4) свобода воли и предопределение;
- 5) проблема добра и зла и т.д.

Рассматривая данные вопросы в философском пространстве каламистской концепции Насафи о человеке, которая характеризует калам как рациональную деятельность, мы акцентировали внимание на философских проблемах и вариантах их аргументированных, логически обоснованных решений.

Мы преимущественно рассмотрели проблемы происхождения мира и человека в контексте онтологии, в частности остановились на анализе тех вопросов, которые были особенно актуальны в эпоху Насафи, – это проблемы мудрости Бога, божественных атрибутов, сотворения мира и человека, разумности человека, атомарной структуры мира, свободы воли и предопределения.

Итак, анализ философских и религиозных проблем в творческом наследии Насафи приводит нас к выводу, что мыслитель, опираясь на фундаментальные разработки и доктрину Матуриди Самарканди и его

последователей, никогда не отступал от идей своей школы; он искал новые пути только тогда и только там, где проверенных ориентиров не существовало. В своем трактате «Табсирату-л-адилла», где приводятся высказывания о человеке, он учил почти всегда так же, как и его предшественники, особенно Матуриди. Насафи в целом опирался на концепцию ханафитов–матуридитов, но в его время возникло множество новых проблем, ситуаций, возникновение которых ханафиты прошлого вряд ли могли предположить. Но решая эти новые вопросы в духе своего учителя, он хорошо понимал, что в силу того, что круг рассматриваемых проблем, связанных с онтологией, эпистемологией и антропологией, должен был преодолеть традицию своей собственной школы, но не отказываться от нее.

В это время в Мавераннахре о себе заявили различные оппоненты матуридия, особенно нишапурские ашариты, му'тазилиты, каррамиты и др. Во всех тех случаях, когда где Насафи решал вопрос, обратившись к учению своей школы, полемика с её противниками значительно обострялась. Но там, где он обращался к новым методам анализа, к идеям других школ, приемлемым для матуридия, полемика теряла свой накал. Примеров тому предостаточно. Самый яркий из них следующий: его труды по своим формальным замыслам иногда ориентированы на му'тазилитские образцы. В то же время и концепции, предлагаемые Насафи, по своему содержанию были связаны с учениями других мыслителей, в том числе и атомистическими концепциями, которые были чужды Матуриди и представителям этой школы, но активно развивались ашаритами и му'тазилитами.

Другая тенденция, которая обнаруживается в трудах Насафи, – это его интерес к философским идеям. Он стал использовать в своих сочинениях философские термины (например, ма'ийа или джаухар) и включать в них также философские определения человека или рассуждения о единности

Бога. Но все это вовсе не означало, что его концептуальное мышление было переориентировано на философию. Можно сказать, что от философии он заимствовал отдельные исходные положения и дополнения по изучаемым проблемам.

В решении проблем онтологии Насафи предлагал использовать принцип, который имел место в каламе. И этот принцип он, вероятно, считал квинтэссенцией ханафитского мышления. Он гласит, что в особенно важных вопросах постоянно следует придерживаться промежуточного пути и следить за тем, чтобы между различными притязаниями (откровения и разума, Бога и человека, Бога и мира) существовало разумное равновесие.

Первоначально этот принцип находил применение только в области человеческих действий. Здесь ханафиты всегда требовали, чтобы во внимание принимались обе задействованные стороны, т.е. Бог и люди, Бог и человек. Насафи же превращает этот принцип в отличительный принцип своего мышления. Всегда, когда на первый план выходила необходимость принятия теологического решения, он вводил в спор принцип равновесия различных аспектов.

В эпистемологии это выражается в его постоянных попытках показать равноценность всех трех путей познания (чувственного восприятия, преданий и разума). В описании мира обращает на себя внимание то, как он комбинирует самостоятельность тел (как натур) с их зависимостью от Бога (как акциденций). Для людей Насафи разрабатывает модель двух возможностей действия, чтобы еще тоньше объяснить взаимодействие между творцом и творением. Что касается Бога, то здесь также можно говорить о взвешивании аспектов, так как, с одной стороны, Насафи описывает Бога как суверенного и ничем не связанного, как того требовали традиционалисты, но, с другой стороны, он заставляет Его действовать объяснимым образом, что скорее соответствует рациональному

пониманию му'тазилитов. Таким образом, и здесь происходит выравнивание различных требований и идей. И нигде это не становится так очевидно, как в концепции божественной мудрости, которую можно рассматривать как ключевую в каламистическом синтезе.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. ПЕРВОИСТОЧНИКИ НА АРАБСКОМ И

II. ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКАХ

1. Абдулкахир Багдади. Усулу-д-дин. Истанбул: Давла, 1928. -360 стр.
2. Абдулфаттах Магриби. Ал-Фираку-л-каломия ал-исломия. Каир: Вахба, 1995. -480 стр.
3. Абдулхай Лакнави. Фаваиду-л-бахия фи тарачуми-л-ханафия. Каир: Дару-л-кутуби ислами. -263 стр.
4. Абдулхай Мухаммад Кабил. Абу-л-Му'ин ан-Насафи ва ороуху-л-каломия. - Каир 1969.
5. Абдурахман Джами. Нафахоту-л-унс. Тегеран, 1370.
6. Абдуррахман Ибн Халдун. Таърихи Ибни Халдун. – Бейрут: Дору-л-фикр, 2000.
7. Абу Азба ал-Хасан ибн Абдул Мухсин. ар-Равза ал-бахийа фи ма байн ал-аш'арийа ва ал-матуридийа//ал-Масаил ал-хилафийа байна ал-ашаи'ра ва алматуридийа. – Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003;
8. Абу Исхак Истахри. Масолику-л-мамолик. - Лейден: Брилл,1870.
9. Абу Мути' Макхул ан-Насафи. Китаб ар-радд ала ахл ал-бида' ва-л-ахва. Дар тахқиқи Бернард Мари. – Каир, 1980.
10. Абул Му'ин Насафи. Ат-тамхид ли кавайди-т-тавхид. Каир: Азхария ли-т-турос, 2006. –168 стр.
11. Абул Му'ин Насафи. Бахру-л-калам фи илми-л-калом. Каир: Дару-л-Фарфур, 2000. –355 с.
12. Абул Му'ин Насафи. Табсирату-л-адилла. Каир: Азхария ли-т-турос, 2011. –1306 с.
13. Матуриди Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд. Китаб ат-тавхид. – Бейрут: Дар ас-садир, 2007. – 538 с.

14. Матуриди Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд. Та'вилат ахл ас-сунна. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005.
15. Фараби. ал-Джам' байна ра'й ал-хакимайн – Байрут: Дар ал-машрик, 1985. –234 стр.
16. Фараби. Китаб ал-мантик. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 1976. –212 стр.
17. Суюти. Савн ал-мантик. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2007. –288 стр.
18. Ахмад Харби. Ал-Мотуридия диросатан ва таквиман. Каир: Дару-л-осима, 1413. -562 стр.
19. Шахристани. Нихаят ал-икдам мин илм ал-калам. Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2004. – 408 стр.
20. Байази Камалуддин Ахмад ибни Хисамуддин. Ишарат ал-марам мин ибара ал-имам/Под ред. Юсуфа Абдурразака. –Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа, 2008.
21. Билкасим ал-Гали. Абу Мансур ал-Матуриди: Хайатуху ва асаруху ал-акдийа. – Тунис: Дар ат-турки, 1989. – 328 стр.
22. Забиди Саид Муртаза. Итхаф ас-садат ал-муттакин би Шарх «Ихйа улум ад-дин». ал-Газали. – Бейрут: Дар ал-фикр, б/г. Т.2. – 432 стр.
23. Зайнуддин Катлубига. Таджу-т-гараджим фи табакати-л-ханафия. Лейпциг, 1882. -203 с.
24. Заки Сори Туброк. Сифоту-т-таквин инда АбилМу'ин ан-Насафи. - Истанбул, 1985.
25. Захаби. Мизану-л-и'тидал фи накди-р-ричал. - Каир, 1962.
26. Захаби. Сияри аъломи нубало. - Бейрут: Рисолат. - Т.19.
27. Захериддин Бабур. Бабур-наме. Ташкент, 1992. -312 стр.
28. Ибн ан-Надима. Фехрист. – Каир: ал-Мактаба ат-тиджарийа, 1978. – 367 с.
29. Ибн Асир Иззуддин Али ибн Мухаммад. Таърихи комил. Т.5.//Перевод с арабского на перс. Саидхусайн Рухани. – Тегеран: Интишороти асотир, 1383 х.ш. – 520 с.
30. Ибн Асир. Таърихи Комил. – Бейрут: Дору кутуби илмия, 2003.

31. Ибн Катлубига. Таджу-т-тараджим. – Лейпциг, 1862.
32. Ибн Рушд. Опровержение опровержения. – Каир: Дар ал-маариф, 1964. – 338 с.
33. Абдуррахман ибн Халдун. Таърихи Ибн Халдун. Бейрут: Дару-л-фикр, 2000.
34. Ибн Хаббан. Ал-Маджрухун. - Хайдарабад, 1970.
35. Ибн Хаджар Аскалани. Лисану-л-мизан. - Бейрут, 1971.
36. Ибн Хазм. Ибтал ал-кийас. – Дамаск: 1960. – 98 стр.
37. Ибн Халдун. ал-Мукаддима. – Бейрут: Дар ал-фикр, 2002. – 344 стр.
38. Зайнуддин Касим Катлубиго. Тољу-т-тарољим фи табакати ханафия. Лейпциг, 1862. -203 стр.
39. Ибрахим Мадкур. Фи фалсафати-л-исламия. Александрия: Дару-л-маориф. 2003. -424 стр.
40. Исмоил Димишки. Ал-бидоя ва-н-нихоя. - Медина: Хиджр, 1998.
41. Исмоили Багдоді. Њадяту-л-орифин. –Бейрут: Дару эҳи туроси араби, 1951. -512 стр.
42. Казвини. Осору-л-билод. - Бейрут: Дору-с-содир.
43. Казизаде Мухаммад. Мумаййиз мазхаб ал-матуридийа ан мазхаб гайрихи. –Берлин. Рук. № 2496. - Л.676 а-86 а;
44. Камалуддин Байази. Ишарату-л-маром мин ибороти-л-имом. - Карачи: Зам-зам, 2004.
45. Кафви Махмуд. Катаиб аълам ал-ахйар мин фукаха мазхаб ан Нуъман ал-мухтар. –Каир.
46. Кахала Умар. Му’джаму-л-муаллифин. – Бейрут: Дару эҳи туроси араби, 1957.
47. Кубризаде Таш. Ихтилаф ас-садат ал-муттакин би шархи «Ихё улум ад-дин. –Бейрут: Дар ал-фикр.
48. Кубризаде Таш. Мифтах ас-саъада. –Хайдарабад, 1982.
49. Кураши Абдулкадир. Ал-Джавахири ал-музиа фи табакат ал-ханафийа. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийа, 2005. –630 стр.

50. Лакнави Абдулхай. Ал- Фавоиду-л-бахия. –Египет: Саодат, 1324.
-264 стр.
51. Махмуд Шит Хаттоб. Кодату фатху-л-исломи фи билоди Мовароуннахр. – Бейрут: Дору Ибни Хазм, 1998.
52. Муради Мухаммад Халил. Силк ад-дурар фи аъён ал-карн ас-сани ашар. –Каир, 1874-1884.
53. Мухаммад Захид Кавсари фи тахкики «Ал-’алим ва-л-мута’ллим»-и Имами Аъзам. - Египет: Азхария.
54. Мухаммад ибн Ибрахим ибн Ануш ал-Хасири ал-Бухори. Ал-Хави фи-л-фатово. Рукопись библиотеки Сулайманийа.
55. Нави Яхё ибн Насухи. Рисала фи ал-фарк байн мазхаб ал-ашъарийа ва ал-матуридийа. –Лейден, 1982.
56. Паздави Абул’Иуср ибн Мухаммад. Усул ад-дин. – Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа, 1993. Т.1. – 272 стр.
57. Пашшазаде Камал. Рисала фи ал-ихтилаф байн ал-ашъарийа ва ал-матуридийа фи с-натая ашара масъала. Сулайманийа: Пирновали, 1847;
58. Салех Дарбаш Захрани. Абу-л-Му’ин ан-Насафи ва арауху фи-т-тавхид аразан ва накдан ала зав’и акидати –с-салаф. - Мекка: Умму-л-кура, 1420.
59. Сам’ани. Ал-Ансаб. Бейрут: Дару чинан, 1988.
60. Субки Таджиддин Абу Наср Абдалваххаб. Табакат аш-шафеийа алкубра. – Каир: Дар ихйа ал-кутуб ал-арабийа. –616 стр.
61. Фатхуллах Халиф. Муназарату Фахру-р-Рази фи билоди Маварауннахр. Бейрут: Дару-л-машрик. -70 стр.
62. Хаджи Халифа. Сулламу-л-вусул ила табакати-л-фухул. – Истанбул: Евромат, 2010.
63. Хасан ибни Абубакр. Гайату-л-марам фи шархи Бахру-л-калам. Каир: Азхария ли-т-турос., 2011.
64. Шагул М.А. Фи тахкики китоби «Тамхид ли кавайди-т-тавхид ли Абул Му’ин ан-Насафи. Египет: Дарбу-л-атрок, 2006.

65. Шайхзаде Абдурахим ибн Али. Назм ал-фараиз ва джам ал-фаваид фи байан ал-масаил ал-лати вакаъа фиха ал-ихтилаф байн ал-матуридийа ва ал-ашъарийа фи ал-акаид маъа адила ал-фиракайн. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2003.

66. Шамсуддин ибн Мухаммад Ашраф ибн Кайсар ибн Амир Джамаль ибн Шах ал-Афгани. Матуридийа. – Кабул: 1342 г.х.

II. ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

67. Абдуллин А.Р. Онтологическое мышление: виды и сущность. – Уфа: Изд. Башкирск. ун-та, 2002.

68. Абу Ханифа. Аль-Фикх аль-акбар. Величайшее знание. - Казань, 1999.

69. Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. Т.2. – М.: Наука, 1973.

70. Али-Заде А.А. Матуридизм // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар 2007.

71. Антология мировой философии. М. Мысль. 1969. Т. 1-4.

72. Арабская философия (классический период)//giles.school_Collection.edu.ru/ dlrstore/9976 ccd 4.

73. Аристотель. Сочинения в 4 т. – М.: Мысль. Т.1. 1976.

74. Ахмед С.К. Исламское вероучение (акыда). М.: Сад, 2010.

75. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. – М.: Наука, 1968.

76. Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. – М.: Наука, 1966. № 4.

77. Бартольд В.В. Мусульманская догматика. Секты//Бартольд В.В. – М.: Наука, 1966. № 4.

78. Бартольд В.В. Сочинения. М., Наука. 1966. Т.6.

79. Беляев Е.А. Аббасидов халифат//Советская историческая энциклопедия. – М.: «Советская энциклопедия», 1961. Т.1.

80. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Навои и Джами. - М., 1965.

81. Блохина Н.А. Проблема онтологии в аналитической философии// Материалы Второго Российского философского конгресса. Т.1. Ч.2. - Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000.
82. Богоутдинов А.М. Избранные произведения. -Душанбе. Дониш, 1980. – 415 стр.
83. Богоутдинов А.М. Очерки по истории таджикской философии. - Сталинабад. Таджикгосиздат. 1961. -332 с.
84. Большаков О.Г. История халифата. Ислам Аравии (633-656). - М., 2000, Т.1.
85. Брентесь С. Ибн Сина (Авиценна)/Пер. с нем. –Киев: Изд-во Киевского гос. ун-та, 1984.
86. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке//Структура и развитие науки. – М., 1978. – С.43-110.
87. Вольф М.Н. Средневековая арабская философия: ашаритский калам. -Новосибирск, 2008.
88. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997.
89. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Сочинения: в 12-и т. –М.;Л.: Соцэкгиз, 1935.
90. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960.
91. Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. -М., Наука. 1966.- 364 с.
92. Грюнбаум А. Новая критика теологических интерпретаций физической космологии//Вопросы философии, 2002, №4.–С.67-88, №5.
93. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. - М., РГГУ, 1998.

94. Гуламов Т.М. Этнорелигиозные и этнокультурные процессы принятия ислама в Центральной Азии (философско-религиоведческий анализ): Автореф. дисс. к.ф.н. –Душанбе, 2011. –С.19
95. Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. – М., 2002.
96. Доброхотов А.Л. Учение досократиков о бытии. – М., 1980.
97. Доброхотов Л.А. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: МГУ, 1986.
98. Драч Г.В. Проблема человека в раннегреческой философии. -Ростов на Дону: Изд-во Рост.ун-та, 1987.-174с.
99. Еремеев Д.М. Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М.: Политиздат, 1990.
100. Зайнудинов С. Мироззрение Ибн Сино (Авиценны) с точки зрения современного естествознания. – М.: Изд-во «Спутник +», 2012.
101. Зарринкуб Абдол Хосейн. Исламская цивилизация. М., 2004.
102. Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. – Иваново: ИВГУ, 2001.
103. Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией. – Каир: Дар ал-маариф, 1969. – 332 с.
104. Ибрагим Т. К. Философия калама (VIII-XV вв). Дисс., д.ф.н. – М., 1984.
105. Ибрагим Т.К. Некоторые проблемы изучения классического наследия // Ислам в советском и постсоветском пространстве. - Казань, 2004;
106. Ибрагим Т.К. Атомистика калама и ее место в средневековой арабо-мусульманской философии. - М.: МГУ, 1978;
107. Ибрагим Т.К. На пути к коранической толерантности. - Нижний Новгород, 2007;
108. Ибрагим Т.К. Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. М.: Ишрак, №1, 2010.

109. Ибрагим Т.К. Сагадеев А.В., Крейтон Г.К. Классическая арабомусульманская философия. – М.: Изд-во Прогресс. – 50 с.
110. Ивлев, Ю.В. Логика. – М.: Наука. 1994. – 284 с.
111. Ивочук М.Т., Ойзерман Т.И., Щипанов И.Я. Краткий очерк истории философии. – М.: Мысль, 1967.
112. Игнатенко А.А. Философское наследие народов Востока и современность. – М.: ИФАН СССР. 1983.
113. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX-XI вв. М.: Соцэгиз. 1961.- С.629.
114. Ислам в истории народов Востока. М.Наука. 1981. -С. 197.
115. Ислам. Энциклопедический словарь. М. Наука. 1991.- С.315. •
116. Кант И. Сочинение в 6 Томах. М.: Мысл, 1965.
117. Кара де Во. The legacy of Islam. (Наследие ислама). - М., 1867.
118. Келле В.Ж. Рубежные точки эволюционного процесса формирования природы человека. Взгляд гуманитария// Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. –М.: Прогресс – Традиция, 2010.
119. Кессиди Ф.К. К истокам греческой мысли. – М., 2001.
120. Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. – М.: Изд-во Российского университета дружбы народов. 2005. – 256 с.
121. Кирабаев Н.С. Средневековая арабо-мусульманская философия. – Санкт-Петербург: Розамира, 2005. – 94 с.
122. Классическая арабо-мусульманская философия в зеркале западноевропейской схоластики//Studme. Org/43469/philosofiya/.
123. Климович Л.Д. Книга о Коране, его происхождении и мифологии-М. Политиздат. 1986.-С269.
124. Князева С.В. Диалектика природы и натурфилософия. – М., 1966.

125. Конт Огюст. Общий обзор позитивизма: Пер. с фр. / Под ред. Э. Радлова. Изд. 3-е. М.: Либроком, 2012. — 296 с
126. Коран. Пер. и комм. Крачковского И.Ю. М. Раритет. 1990.
127. Корбен Анри. История исламской философии. – М.: Прогресс Традиция, 2010.
128. Кулизаде З.А. Закономерности развития восточной философии XII и XIV веков. Регион ислама и проблемы Запад-Восток Баку. Элм .1983.
129. Левин, З.И. Развитие арабской общественной мысли. – М., 1984.
130. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. Пер. с англ. – М.: Весь мир, 2007. – 278 с.
131. Майданский А.Д. Две категории бытия в средневековой философии //Философское наследие средних веков. – Таг.: 2000. – С.38-41.
132. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979.
133. Макаров М. Х. Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений. – М.: Наука, 1982.
134. Малерб М. Религии человечества. – М., 1997.
135. Массон М.Е. Столичные города в области низовьев Кашкадарьи с древнейших времен. - Ташкент, 1973.
136. Матуридизм//ru.wikipedia.org
137. Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов. СПб., 1902. – С.35-138.
138. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. -М.:Наука, 1987.-263с.
139. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. -С.472.
140. Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения // Вестн. КазНУ Сер. Религиоведение. 2015. № 1. 2015.
141. Муминов А. Ранний период в эволюции матуридического учения//Вестник КазНУ Сер. Религиоведение. - 2015. - № 1.

142. Наджмуддин ан-Насафи//ru.wikipedia.org
143. Нофал Ф.О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридического вероучения//Философский журнал. - 2016. Т.9, №1.–С.134-145.
144. Ойзерман Т.И. К критике негативистского отношения к многообразию философских учений//Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. –М.: Прогресс – Традиция, 2010.
145. Основы онтологии. Под ред. Ф.Ф. Вяккерера, В.Г. Иванова, Б.Липского, Б.Б.В. Маркова. – СПб.: СПбГУ, 1997.
146. Павлов А.И. Введение в онтологию о содержательной аксиоматизации материалистической диалектики. – М., 1998.
147. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в УИ-ХУ вв.-Л.: Изд-во Ленигр. унта, 1966. -400 с.
148. Пивоев В.М. В защиту теологии. // Вестник РФО, 2002, №1.
149. Платон. Сочинения. М.: Мысль, 1968-1972. Т 3
150. Проблемы этики в философских учениях стран Востока. -М. 1986.-С.127.
151. Рационалистические традиции и современность. Ближний и средний Восток. М.Д990.-С.279.
152. Ртвеладзе. Э.В. От редактора// Сулейманов Р. Древний Нахшаб. - Ташкент, 2000.
153. Рудольф Ульрих. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. –Алматы: Фонд «21 век», 1999. -286 с.
154. Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие. Часть 1. Под.общ. редакцией Д.В. Мухетдинова. – Нижний Новгород_Ярославль. ИД «Мадина». 2007.
155. Рустам Батыр. Абу-Ханифа: жизнь и наследие/Под общ.ред. Д.В.Мухетдинова. –Нижний Новгород – Ярославль: ИД «Медина», 2007.
156. Сагадеев А.В. Очеловеченный мир в искусстве мусульманского средневековья // Эстетика и жизнь. - 1974. Вып. №3.

157. Садииков Р.Г. Концепция человека в философии Ибн Сины. – СПб.: Изд-во С.Петербур. ун-та, 2006.
158. Садыиков Р.Г. Концепция человека в философии Ибн Сины – СПб.: Изд-во. С-Петербург. Гос. ун-та, 2006. – 158 с.
159. Садыиков Р.Г. Природа и разум в исламской философии - СПб/Изд. дом С-Петербур. Гос. ун-та, 2005. – 306 с.
160. Сатыбекова С.К. Проблема ценности человека в философии классического восточного перипатетизма//Вест. МГУ. Сер. 7. Философия. 1987.-№3. -С. 28-34.
161. Скрыбина Е.В. Проблема онтологии: история и современность. Автореф. канд. филос. наук. – Иваново, 2006.
162. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры. Семиотика и изобраз. Искусство. – М.: ИФРАН, 2005. – 250 с.
163. Смирнов А.С. Справедливость (опыт контрастного понимания)// Средневековая арабская философия: Проблематика и решения. -М.:Воет.лит. РАНД, 1998. -С. 87-98.
164. Соколов В В. Средневековая философия: Учеб. Пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. –М.: Высшая школа, 1979. -448с.
165. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М, 1998. -527с.
166. Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. – М.: АН СССР, 1983. – 130 с.
167. Степанянц М.Т. Арабо-мусульманская философия//Новая философская энциклопедия /iphras.ru /elib /0243. Html; Арабская философия средневековья. Проблемы и решения. – М., 1998.
168. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока. -М.Наука. 1974.-С186.

169. Степанянц М.Т. Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал-ад-Дина Руми и Мухамада Икбала//Творчество Мухамада Икбал а.- М.; Наука, 1982.-С. 34-48.
170. Сюкияйнен Л.Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. М., 2008. –
171. Сюкияйнен Л.Р. Политическая и правовая мысль Арабского Востока// История политических и правовых учений. -М.Л., 1998.
172. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. -М.Политиздат, 1989.-558с.
173. Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность – М., ИФ РАН, 2006. – 200 с.
174. Фролова Е.А. История восточной философии. – М.: ИФ РАН, 1998.
175. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. – М.: ИФ РАН, 1995.
176. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии – М.: Наука, 1983. – 170 с.
177. Честертон Г.К. Вечный Человек. Пер. с англ. –М.: Политиздат, 1991.
178. Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). – Томск: Изд-во. Том. Аврхит. – строит. Университета, 2003.
179. Чешев В.В. Проблема познания в философии (логика развития гносеологических учений). - Томск: Изд-во Томского архива, 2003. – С.4.
180. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). -М. Наука, 1979. 152с.
181. Шахристани. Книга о религиях и сектах/ Пер. С.М. Прозорова. М., 1984. Ч.1. –С.90.
182. Шишкин А.Ф. Из истории этических учений. -М.: Госполитиздат, 1959.- 344 с.
183. Якубов С. Учение Абу Мансура Матуриды о бытии и познании. Дисс. раб. к.ф.н. - Душанбе, 2017.

III. ЛИТЕРАТУРА НА ТАДЖИКСКОМ И ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКАХ

184. Абулкосим Хаками Самарканди. ас-Савод ал-аъзам. Бо кушиш Ф.Баротзода, С.Шахобуддинов, А.Рустам, М.Наджатзода. – Душанбе: Андалеб Р, 2016. 246 с.
185. Али Айюб. Мотуридия//Миён Мухаммадшариф. Таърихи фалсафа дар ислом. Интишороти донишгохи Техрон, 1362.
186. Али Акбари Деххудо. Луѓатномаи Деххудо. - Техран, 1377.
187. Аллама Шибли Ну'мани. Таърихи илми калом. – Техран: Интишороти Асотир, 1386 г.ш.
188. Вольфсон Г.А. Фалсафаи илми калом. (The philosophy of the kalam)/ Пер. Ором. Первое изд-ние. – Тегеран: ал-Худа, 1368.
189. Деххудо Алиакбар. Луѓатнома. Чилди 47, Тегеран, 1334.
190. Джалали Саид Лутфуллах. Маърифат. б/г. - №78.
191. Джалали Саид Лутфуллах. Тафтазани Ашъари ё Матуриди?//Тулуъ. б/г. - №10.
192. Ибн Сина. Осор. (Сборник сочинений). Душанбе, 2005- 2016. 14 Т.
193. Корбен Г. Таърихи фалсафаи исломи (Histoire de le philosophia islamgue) / Пер. с французского. – Тегеран, 1370 г.х.
194. Кулматов Н. Матуриди/Энсиклопедияи советии тољик. – Душанбе: Сарредаксияи илмии энсиклопедияи советии тољик, 1983. №4.
195. Мирза Найа Мансур. Осор ва афкори Абумансури Мотуриди// Кайхони андеша. –Техран, 1370г.ш №4.
196. Раббани Гулпайгани Али. Матуридия/Кайхони андеша. б/г.- №53.
197. Риза Нажад Иззуддин. Мотуриди - ракиби гумноми муътазила ва Ашъари// Каломи исломи. –Тегеран. Без даты издания.
198. Саъди Абдурахман Абдулмалик. Шархи акоиди ахли суннат/Перевод с арабского на персидский Амирсодики Табрези. – Санандадж: Интишороти Курдистон, 1383 х.ш. – 330 с.

199. Спиркин А. Г. Асосҳои фалсафа. Дастури таълим барои мактаби олии.— М.: Политиздат, 1991.- 544 с.
200. Хайаталла Натики. Худо ва сифати Худо дар мактаби имомия ва мотуридия/Тулуъ. Соли чорум. –Техран, 1384 г.х.
201. Шамолов А.А. Аҳвол, осор ва афкори Имоми Аъзам. –Душанбе: Дониш, 2009.
202. Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. –Душанбе: Дониш, 2013.– 570 с.
203. Шамолов А.А. Мотуридии Самарканди. – Душанбе: Авасто, 2000.
204. Шамолов А.А. Мотуридии Самарканди// Чавонон ва ҷаҳони андеша// Маводи конференси дуҷуми олимони ҷавони Тоҷикистон. –Душанбе, 2001.

IV. ЛИТЕРАТУРА НА ЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ

205. Allard Maichel. Le problem des attributs divns dans la doctrine d'akAs'ari et de ses premiers grands disciples. Beirut, 1965.- .419 p.
206. Becker C. Christliche Polemik und Islamische Dogmenbildung. - Berlin, 1912.
207. Biram Arthur. Die stomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensem und Bagdadensem. - Berlin 1902.
208. Brill E.S. The Enceclopeadia of islam. Leiden, 1970.
209. Brown Edward Glanbille. Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic character. Preserved in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge. Cambridge, 1922.
210. Burns Alexandr. Travels into Bukhara. London: Spottis woode.
211. Corbin H. Histire de la philosophit islamigue. – Paris. 1964.
212. Dahani Alnoor: The physical Theory of Kalam/ Atoms, Spase and Void in Basrian Mytazili Cosmology/ Leiden, 1994.
213. Daiber, Hans. Das theologisch-philosophische System des Muammar ibn ‘Abbad as-Sulam. – Beirut, 1975.

214. Daniel Gumaret. La doctrine d'al-Ash'an. – Paris, 1990.
215. Davodson, Herbert A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation. JAOS, 1989.
216. De Boer T.J. The history of Philosophy in Islam. Transl. by Edward R., Jonas, B.D. London: Lucaz& Co., 1903.
217. Flashar, Hellmut. Aristoteles.// Grundriss der Gerchichte der Philosophie.III. Altere Akademie- Aristoteles- Peripatos. – Stuttgart, 1983.
218. Frank Richard M. Notes and remarks on third 137 hada in the teaching of al- Maturidi melodes d'islamalogic/Volume dedie ala memoire do armand Abolpar ses colleagues ses elevens et ses amis ed P.Salmon. - Leiden, 1974.
219. Frank Richard. Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classic Period. – Albany, 1978.
220. Fukuyama Francis. Transhumanism//Foreign Policy/ Washingtonpost. Newsweek Interactive. LLC. No.144, 2004.
221. Gardet Louis, Anawati U.M. Introducnifn a la theology musulmane Essai de theologu compare, 3 ed. - Paris, 1981.
222. Goldziher Ignaz. Vorselugen uber den iskam; 2 Aufl, hg von Franz Badinger. - Heidelberg, 1925.
223. Gortz Manfred. Maturidi und sein kein kitab Ta'wilat al-Qur'an//Der islam, 1965. № 41.
224. Horten Max. Die philosophischen Systeme der spekulativen Thologen in islam nach Originalquellen dargesteller. –Bonn, 1912.
225. Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. - Moscow: Progress, 1990.
226. Ibrahim T., Sagadeev A. On kalam Atomism and its Role in Islamic Culture // Russian Oriental Studies. – Leiden; Boston, 2004.
227. Iqbal M. The reconstruction of religious in Islam. - Lahore, 1962.
228. Irada, Ikhtiyar, Qudra, kasb. The wiew of Abu Mansur alMaturidi//Jonnal of the Amerikan Oriental Society. 1984. №104. – P.171-191.

229. Jeffry R. Halverson. *Theology and Creed in Sunni Islam*. New York. 2010.
230. Kremer von A. *Culturgeschichtliche Streittige aut dem Ge-biete Islams*. – Leipzig, 1873.
231. Macdonald D.B. *Maturidi//Enciclopedia/ III*. –P.475-477; Rmein. *Einleitung zu al ibanah//Ashari Abu l-Hasan*. Alibin Ismail. *Al-ibana an usul ad byiana* ed FH Mahmud. –Cairo, 1977;
232. Madelung W. *Abu l-Mu‘īn al-Nasafī and Ash‘arī Theology // Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Vol. II: *The Sultan’s Turret: Studies in Persian and Turkish Culture / Edited by Carole Hillenbrand*. – Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
233. Munk S. *Le guide des feqares*. 3 vol, P., 1856-1866.
234. Pesseano L. *Meric. Intellect and religions assent*. *The viemof Abu Monsur al-Maturidi//Muslim Worlal*. 1979.
235. Pines, Shlomo. *Beitrage zur islamischen Atomenlehre*. - Berlin 1936.
236. Pretzl Otto. *Die fruhislamische Atomenlehre. Ein Beitrag zur Frage uber die Beziehungen der friihis-lamischen Thedogie zur griechischen Philosophic// Der Islam*. - 1931.
237. Radtke B. *Der Mystiker al-Hakim at-Tirmizi*. – Dl. 1980/ - P.237-245.
238. Schacht Joseph. *An Early Murci’ite Treatise: The Kitab al-‘Alim wal-Muta’allim*. Brill: Orien’s, 1964.
239. Shpitta Wilhelm. *Zur Geschichte Abn’L Hasan al-As’ari’s*. –Leipzig, 1876.
240. *The Reconstruction of the Tought of Muhammad ibn Shabib//Journal of the American Oriental Siciety*. - 1984. № 104. - P.445-453.
241. *The Uses of Evil in Maturidian Thought//Studia Islamica*. 1983.
242. Tritton A.S. *Muslim Theology*. - London, 1947.
243. Watt. M. *Free Will and Predestination in early Islam*. - London: Lucaz & Co, 1948.
244. Wolfson Hanry. *The Philosophy of Kalam*. Harward University Press, 1976.

V. ЛИТЕРАТУРА НА ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ

245. At Tanci Muhammad ibn Tavit. Abu Mansur alMaturidi//Ankara./Ilahiyat Facultesi - Dergisi. 1955. №1-2.
246. Atay H. Ebu'l-Muñ Neseñ ve Tebsiretü'l - edille. «Tebsiret el-edille» yayınının giriş kısmı içim yazılmış makale. – Ankara: Diyanet işleri başkanlığı yayinlari, 1993.
247. Atay H. Ebu'l-Muñ Neseñ ve Tebsiretü'l - edille. «Tebsiret el-edille» yayınının giriş kısmı içim yazılmış makale. – Ankara: Diyanet işleri başkanlığı yayinlari, 1993.
248. Işık K. Mâtüridi'nin kelâm sisteminde İlim, Allah ve Peygamberlik anlayışı. – Ankara: 1980.
249. Kemal Ishik. Maturidinin Kalam sistemin de iman Allah ve Paygamberik. - Ankara, 1980.
250. Maturidi ve Heseği, ye Gore insane Hurriyeti Kayrami. – Ankara, 1988.
251. Özerverli M. S. Ebu'l-Muñ en-Neseñ'ye ait Tebsiretü'l - edille'nin kaynaklari. (Yüksek lisans tezi). – Istanbul, 1988.
252. Uludağ S. Kelam İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid Tercümesi). Giriş. 34 vd. – Istanbul: 1980.
253. Yazicioglu M. S. Maturidi kelam ekolu'nun iki büyük simasi: Ebu Mansur Maturidi ve Ebu'l – Mu'in Neseñi//Ankara universetesi basimevi. – Ankara: 1985.
254. Yazicioglu Muhammad Said. Maturidi ve Heseği, ye Gore insane Hurriyeti Kayrami/ -Ankara, 1988.